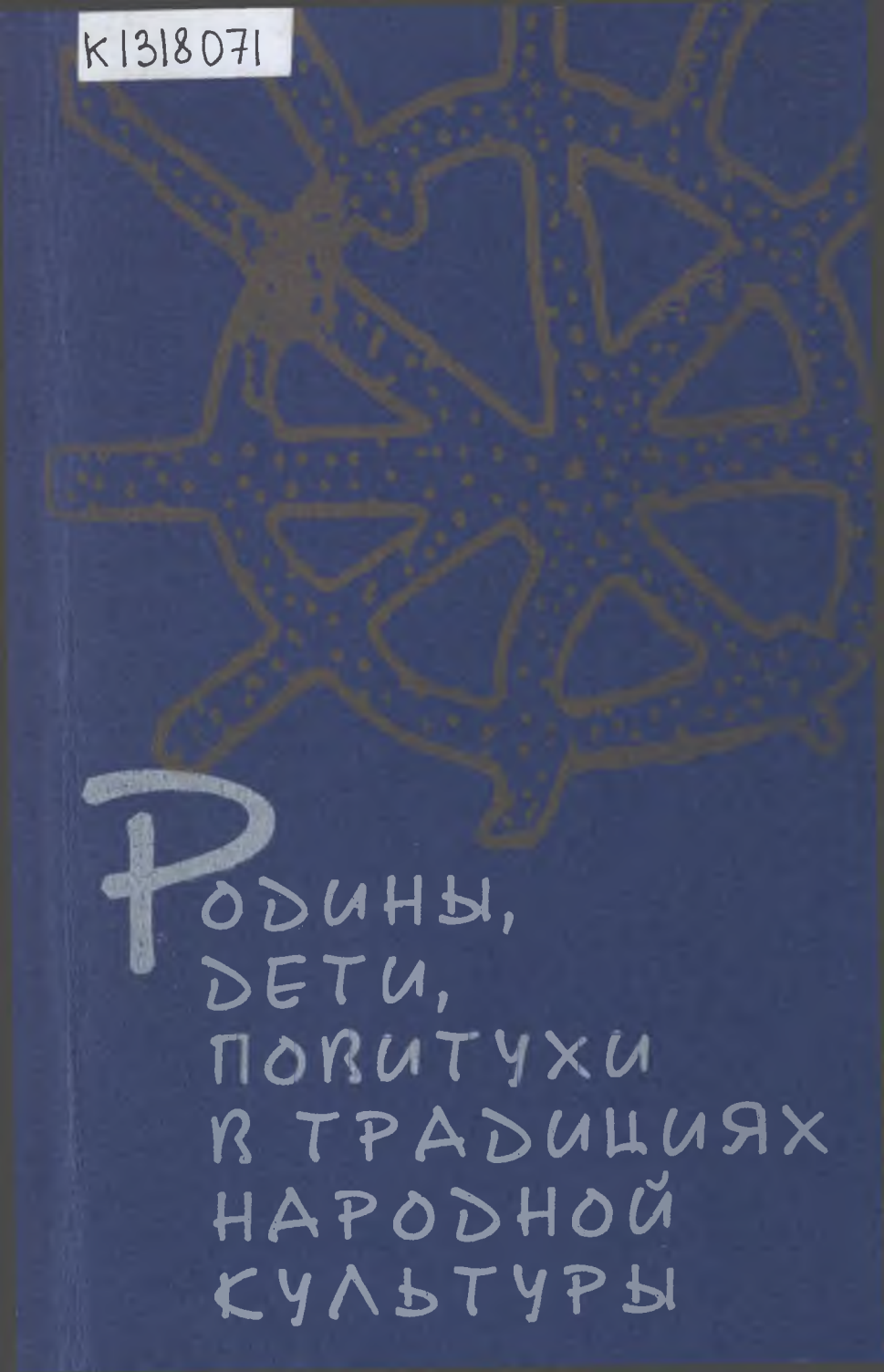


K1318071



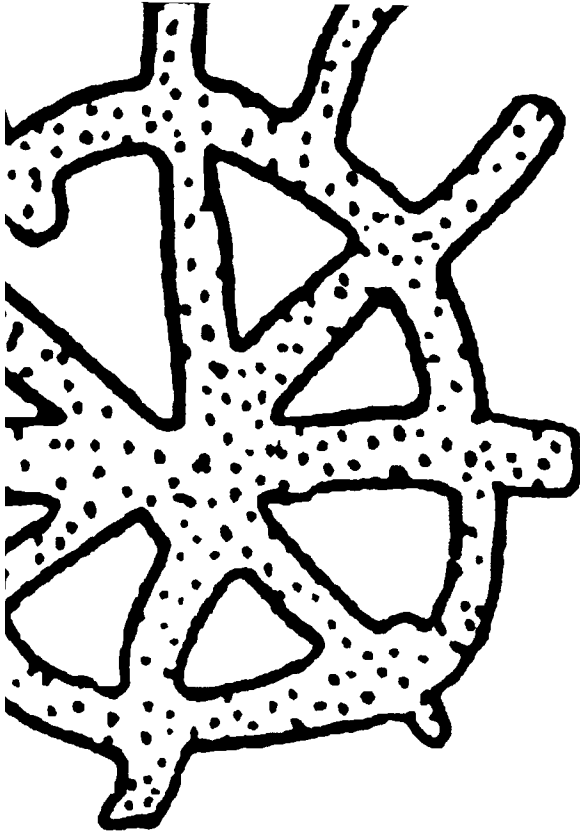
Р
ОДИНЫ,
ДЕТИ,
ПОВИТУХИ
В ТРАДИЦИЯХ
НАРОДНОЙ
КУЛЬТУРЫ

Российский
государственный гуманитарный
университет

*Институт
высших гуманитарных
исследований*

vk.com/ethnograph





Традиция–текст–фольклор
типология и семиотика

Ответственный редактор серии

С. Ю. Неклюдов

Р
ОДИНЫ,
ДЕТИ,
ПОВИТУХИ
В ТРАДИЦИЯХ
НАРОДНОЙ
КУЛЬТУРЫ

Москва

2001

ББК 63.5
Р 60

Составитель Е.А. Белоусова
Отв. редактор С.Ю. Неклюдов

Подготовлено при поддержке Института
“Открытое общество”
(в рамках проекта “Современная городская
народная культура”)

Художник М. Гуров

ISBN 5-7281-0293-X

© Коллектив авторов, 2001
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2001

Предисловие

Ситуация родов и рождения ребенка занимает особое место в мировоззрении каждого человека и в культуре в целом. Во-первых, роды, как всякий переломный момент жизни, ведущий к перемене статуса человека в обществе, неизбежно становятся предметом интенсивной рефлексии как отдельного человека, так и всего коллектива. Во-вторых, процесс беременности и родов связан с особым пограничным состоянием, представление о котором в мифологической картине мира всегда подразумевает усиление опасности для человека и особенной его уязвимости в это время. Соответственно в топике, связанной с рождением ребенка, особенно явно эксплицированы мифологические представления, характерные для данной культуры, сведения о которых получить из другого источника зачастую невозможно. В-третьих, являясь в своих истоках одним из важнейших переходных обрядов (отличительная его

особенность состоит в том, что это “двойной” переходный обряд: новый статус приобретает как ребенок, так и его мать), процесс рождения ребенка связан с хорошо разработанным, сложным ритуалом, включающим в себя ряд обязательных или факультативных обрядовых действий, направленных на обеспечение благополучия ребенка и всей семьи.

Таким образом, условно выделенная нами сфера культурных представлений являет собой чрезвычайно удобный объект для реконструкции мифологических элементов, существующих в картине мира, характерной для изучаемой культуры.

Предлагаемый читателю сборник в основном базируется на материалах, представленных авторами на Круглом столе “Повитухи, родины, дети в народной культуре”. Конференция состоялась 6–7 марта 1998 г. в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ и проходила в рамках семинара “Современная городская народная культура”, финансируемого Институтом “Открытое общество”.

Термин «родильный обряд» предлагается понимать достаточно широко, т.е. нами в этот временной континуум включается и беременность (еще раньше элементы родильного обряда присутствуют в свадебном), и роды, и весь период младенчества. Таким образом, в статьях разных авторов представлен весь этот временной спектр — от влияния на деторождение на свадьбе до наделения ребенка долей и колыбельных песен.

Основная часть статей написана на восточнославянском и южнославянском материале. В сборник также включена статья Г.А. Корнишиной, посвященная мордовской родильной обрядности.

Хотя в большей части статей родильный обряд рассматривается в пределах так называемых традиционных культур, несколько статей посвящены жизни и истории старых традиций в наши дни в современном городе. Эти статьи написаны на материале собственных полевых исследований авторов в российских городах (Т.Ю.Щепанская и Т.А. Круглякова — в Петербурге; Е.А. Белоусова — в Москве и Петербурге; Г.П. Анашкина — в Ульяновске и Ульяновской области; И.А. Разумова — в Петрозаводске). В статье В.Ф. Лурье используются материалы российской прессы и Интернет.

При написании статей авторы сборника не ориентировались на решение какой-либо общей конкретной проблемы

(как, например, коллектив, работавший над сборником «Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997, где каждому автору было предложено осветить родильную обрядность какого-либо этноса по общей программе). Авторы предлагаемого нами сборника были свободны в постановке проблемы в пределах заданной темы. Поэтому интересен и симптоматичен сам выбор проблематики: он наглядно демонстрирует возможные ходы и направления исследовательской мысли при обращении к родильному обрядовому комплексу.

Некоторые из этих направлений уже хорошо разработаны и продолжают линию, начатую классиками жанра. Так, структурно-семиотический анализ пространственно-временных характеристик обряда, предложенный в статьях Д.А. Баранова о хронотопе родильного обряда и В.В. Головина об организации пространства новорожденного, является логическим продолжением трудов А.К. Байбурина, С.М. Толстой, Т.В.Цивьян и других исследователей.

Систематическое описание родильного обряда в пределах одной локальной традиции проводится в статьях Т.Ю. Власкиной (донская казачья традиция) и Г.А. Корнишиной (мордовская родильная обрядность). Традиционным обычаям и верованиям в современном городе посвящены статьи Г.П. Анашкиной (по материалам, собранным в Ульяновской области) и Т.А. Кругляковой (по материалам включенного наблюдения автора в родильном доме им. Снегирева в Петербурге).

Ряд статей посвящен ритуальным функциям отдельных участников обрядов семейного цикла: в статье В.Е. Добровольской рассматриваются функции повитухи на материале Владимирской области, Г.И. Кабакова обращается к функциям повитухи и отца ребенка в Полесье, А.А. Плотникова анализирует элементы родильного обряда в пределах свадебного, когда будущее благополучие семьи обеспечивается при помощи ряда ритуальных действий, в частности такими участниками ритуала как невеста и ребенок (привлекается сербский материал).

Еще одно продуктивное направление – исследование семантики и функций мифологических персонажей в обряде (статья И.А. Седаковой о культуре Богородицы в болгарских родинах) и в фольклорных текстах, тесно связанных с обрядом и верованиями (статьи Л.Р. Хафизовой о мифологических персонажах в колыбельных песнях русского Севера и

Е.И. Якушкиной о суденицах — демонах, наделяющих новорожденного судьбой, в сербо-хорватской традиции).

К новым, относительно мало разработанным направлениям исследований родильной обрядности следует отнести статью Т.Б. Щепанской, рассматривающей механизмы культурной регуляции стереотипов поведения (в частности, эмоций) в определенных субкультурах в контексте определенных обрядов: в данном случае анализируются способы регуляции страха в культуре материнства и место эмоции “испуг” в составе социальных практик.

И.А. Разумова и Е.А. Белоусова в своих статьях обращаются к одному и тому же моменту родильного ритуала, имянаречению, но освещают его с разных сторон: в центре внимания Е.А. Белоусовой — имянаречение как средство идентификации семьи в социуме, а И.А.Разумову интересуют принципы сюжетостроения меморатов — рассказов о наречении имени.

Наконец, В.Ф. Лурье обращается к совершенно неизученной в русской фольклористике теме — к осмыслению нашими современниками новых технологий в области деторождения, прежде всего — клонирования. На материале газетных публикаций, посвященных клонированию, автор показывает, какие именно моменты этой технологии подвергаются мифологизации, и как в наши дни работают механизмы осмысления и интерпретации научных открытий и технологий.

Так можно очертить тот круг тем и тот ряд аспектов родильного обряда, который привлекает в наши дни внимание фольклористов и этнографов. В то же время за пределами сборника осталось множество важных и интересных проблем, связанных с родинами, которые еще только предстоит поставить.

Е.А. Белоусова

Д.А. Баранов

Родинный обряд: время, пространство, движение

У

же самое поверхностное знакомство с литературой по родинному обряду показывает отсутствие в отечественной науке обобщающих работ по этой теме и немногочисленность исследований с углубленным изучением различных аспектов ритуала. Этот факт еще более примечателен на фоне множества работ — от конкретных описаний до исследований наиболее общих теоретических вопросов, посвященных другим ритуалам жизненного цикла — свадебному и погребальному. Подобную ускользаемость, непритягательность данной темы для взора исследователя нельзя считать простой случайностью. При сопоставлении с другими переходными ритуалами родины, а точнее — их внешнее выражение, отличаются бедностью, немногословностью, обращенностью внутрь. В самом деле, трудно себе представить ситуацию, когда бы сообщение одного из корреспондентов Программы Тенишевского бюро о

том, что “особых обрядов при рождении нет”¹, можно было отнести к браку или смерти. К этому же ср. другое свидетельство: “Сведений о родинных обрядах не удалось получить, потому что обряды эти составляют профессиональную тайну деревенских повитух”².

О неслучайности, закономерности наружной неброскости родинного ритуала, о его некоторой таинственности говорят не только внешние, но и — что особенно ценно — внутренние свидетельства русской традиции. Речь здесь идет в первую очередь о распространенном обычае скрывать от посторонних и даже близких сам момент родов: “Роженица тайно уходит в хлев или чулан, и родит там, и сама приносит ребенка”³; “Стараются скрыть сам акт родов”⁴; “Если о родах девушки узнают, они тяжелыми будут”⁵; “Момент наступления родин скрывают даже от членов своей семьи”⁶; “Факт рождения ребенка проходит всегда как-то несколько скрыто, незаметно”⁷; ср. у карел заговор на легкие роды: “Луне известно, солнцу известно, а люди пусть не знают и не ведают”⁸.

В своих пределах мотив таинственности реализуется в распространенном на Русском Севере обычае призывать повивальную бабку только после родов, а также в табуировании слова “роды”; ср., например: «Приглашая повитуху, не произносят слово “роды”»⁹; «Если приезжает за акушеркой муж, то непременно ночью и цель своего приезда объясняет обиняками, не упоминая даже слово “роды”»¹⁰, у украинцев можно встретить сходную картину: «Самого слова “обродинюватись” тик нёхто не скаже, наче бояться, чи не скоётся через це чого-небудь»¹¹.

Весь этот ореол загадочности свидетельствует, что сами роды, как и их время и место, отмечены печатью сакральности, богоданности. Эта “отмеченность” нашла свое выражение в формировании такого высокого “аксиологического” пространства, которое образует, в частности, народная лексика: “Бог дитя дал”, “Божья прибыль”, “как родит — Бог простит”, “счастливое время”, “счастливое место” и т.п. Обозначенный контекст указывает на целесообразность начать анализ родинного обряда с его пространственно-временных характеристик, выводящих на поверхность глубинную природу ритуала и одновременно обнаруживающих возможные — в более широкой перспективе — направления поисков смысла.

Время

Для определения времени родов можно выделить два наиболее распространенных в русской традиции способа: по прекращению месячных очищений, ср., например: “Замечают последнее месячное очищение и того дня считают вперед, год без трех месяцев и 10 дён”¹²; и по первому движению ребенка в утробе: “Ждут, когда ребенок пошевелится, через 4,5 месяца после этого момента надо ждаться”¹³. Обращает на себя внимание определенная тенденция времени к “метричности” — в качестве единицы измерения выступает чаще всего неделя или месяц, ср., например, сроки беременности в свадебных песнях: “Ты король, государь, королевич (...) / Поносила тебя родна матушка / В утробушке девять месяцев”¹⁴; “Сорок недель матушка в утробе меня носила”¹⁵. Нарушение же срока в сторону его увеличения, отражающее стремление времени к континуальности, всегда имеет негативные последствия или является признаком нечеловеческой природы плода, ср: “Аще который человек родится, а перенесет мать во чреве — то те безчастен”¹⁶; а также южнорусскую легенду о забеременевшей от дьявола женщины, которая через три года после зачатия родила младенца, заговорившего через неделю¹⁷.

В известном смысле роды означают скорее не рождение человека, а лишь выход наружу, явление в мир людей после пребывания в утробном мире, ср. севернорусские представления о времени рождения и появления души у младенца: “Ребенок зарождается в момент соития, и душу ему приносит Бог”¹⁸; “... А душу Бог дает тотчас после зачатия”¹⁹; «Душа дается человеку в утробе матери ранее его появления на свет Божий. Стараясь оправдать забеременевшую девушку, иной раз говорят полушутливо, полусерьезно: “ Не душу сгубила, по душу сходила”»²⁰. Иллюстрацией к сказанному может послужить впечатляющее свидетельство о жизни еще не родившихся детей: «Старец один мне сказывал — <...> видел он “их” (вытравленных детей. — Д.Б.). Старые, седые, у инова борода по пояс, сидят — промеж ребер матери смотрят. Потому “он” хоть до света не допущен, а в утробе то живет, пока мать жива»²¹.

Важны не только временные рамки продолжительности беременности, выделение начала и конца, но и наполненность “отмеченными” точками, нарастание дифференци-

ции времени к моменту родов. Весьма знаменательно, что расчленяющие на отрезки период беременности точки по своему значению, по — в буквальном смысле этого слова — судьбоносности стоят в одном ряду с “настоящими” родами. В русской и — шире — славянской традиции отмечены: 1) Середина беременности — *живая половина*, совпадающая с первым движением плода, ср.: “Когда беременная почувствует первое движение ребенка и при этом взглянет и подумает про мужчину, то будет мальчик”²²; “Мужья избегали совокупляться после половины беременности, так как ангел приносит младенческую душу”²³; у украинцев: “Предосторожности <беременной> появляются преимущественно с двадцатой недели, когда почувствуется движение ребенка”²⁴; «Если через двадцать недель не “почулася” — может родиться неживым»²⁵ и, особенно: “Если в первый раз почувствует шевеление в утробе во время кормления скотины (...) будет ему удача в скотоводстве; если в то время, когда стоит на реке, то ребенок будет хорошим рыболовом; если на базаре — торговцем”²⁶. 2. Семь месяцев беременности, а точнее — шестая неделя до родов: по представлениям, недоносок (*выпроток, недопарыш* (Перм. губ.), *сьемчата* (укр.)) останется живым, если родился ровно за шесть недель до срока: “Живым недоносок будет только за шесть недель”²⁷; “Семимесячного недоноска считают <...> способным к жизни”²⁸. К вопросу о сакральной отмеченности недоношенных детей можно привести поверья об их счастливой судьбе (“А которого не донесет — той велми таланен”) или об обладании ими вещей силой²⁹. К этому же следует отнести украинское представление о “разверстывании” земли для роженицы за шесть недель до родов³⁰. Здесь любопытно отметить характерную для родинного обряда в целом тенденцию к зеркальности (подробнее см. ниже), которая обнаруживается в данном случае в выделении шестой недели до родов и шестой недели после зачатия, ср. у украинцев: “З шестої неділі ста жінка вагітною”³¹.

Дискретность времени проявляется и в актуализации его аксиологии, отразившейся в представлениях о “счастливом” и “несчастливом” времени рождения человека. Существенно, что само время родов не случайно, а планируется, выбирается человеком вплоть до определенного дня, часа и даже минуты, ср.: “Верят также, что ребенок родится в тот самый час, в который зародился, также точно и умрет в этот час”³² “Думают, что ребенок родится как раз час в час и минута в

минуту через девять месяцев после зачатия”³³; “Рождается в день зачатия, в тот же час и умрет”³⁴.

Неоднородность, “качественность” времени рождения человека обнаруживается на разных “уровнях” и в меняющемся масштабе; наиболее эксплицитно выражены следующие единицы измерения: 1. С е з о н: “Лучшее время для родов — весна и осень”³⁵; “Дети, рожденные в мае, бывают болезненны”³⁶; у белорусов: “Мартовский ребенок — недолговечен”³⁷; “Летне-весеннее дитя — будет веселая жизнь, зимнее — холодный к людям, осеннее — суровый”³⁸. 2. П р а з д н и к: “Легче всего родить на Пасхе”³⁹; “Родится в ночь на великий праздник — будет урод или слабоумный”⁴⁰. У украинцев: “Родится под великий праздник — будет калеккой или малоумным”⁴¹; “Дитина урождена на Наума буде мудра, на Благовещене — дурновата, на больше свято незчаслива, калёка або малоумна”⁴². 3. Д е н ь н е д е л и: “Родится в ночь на четверг — будет богатый... на понедельник — все знает, на воскресенье — влюбчивый и похотливый”⁴³; то же у украинцев: “Родился под понедельник — будет ведун, под четверг — будет богат... под воскресенье — будет сладострастен, похотлив”⁴⁴; у белорусов: “Родился во вторник — счастлив, в среду — ни то ни се, в четверг — не доживет до старости, в пятницу — пьяница, в субботу — счастливые, в воскресенье — счастливые”⁴⁵.

В фольклорных текстах как несчастливый день отмечена пятница: “Парадила мне матушка/ У несчастливый день у пятенку,/ Парадила мне горькую пьяницу”⁴⁶; ср. у белорусов: “Парадила й мене матушка,/ Парадила государыня/ В нещасливый день, у пятницу — у-ух!”⁴⁷. 4. С у т к и: “Наиболее удобным временем для рождения ребенка считается утро”⁴⁸; “Дитя, рожденное в час, близкий к полуночи ... будет несчастным”⁴⁹; “Если ребенок родится ночью, он будет счастлив и богат”⁵⁰; у белорусов: “Родится после полудня — недолговечен”⁵¹. У украинцев: “В ночи урождена дитина буває спокійна, заспана”⁵².

Как показывают эти примеры, возможные варианты комбинирования разных по масштабу единиц измерения времени — месяца, дня недели, времени суток, их наложение или расхождение — соответственно усиливают или смягчают влияние “темпорального фактора”, но в любом случае в той или иной степени определяют судьбу человека (ср., например, приведенные ранее представления о взаимосвязи между днями рождения, свадьбы и смерти).

Пространство

При всей значимости времени рождения анализ именно пространственных характеристик “родимого” места вскрывает глубинный смысл обряда и мотивацию поведения его участников. Во многом пространство сходно со временем: в контексте родин оно дискретно, “оплотнено”, аксиологично. Эти качества актуализируются и как бы просвечиваются во время преодоления роженицей пути — в сверхэмпирическом пути понимания этого термина, одного из основных концептов родинного обряда. Исследователями уже отмечалось, что в метаобрядовых текстах роды нередко описываются как поездка роженицы за ребенком⁵³. Здесь важно добавить, что это путешествие было отнюдь не только мыслимым, но воплощалось в “реальном” — на акциональном уровне — поведении людей.

Большинство описаний самих родов указывает на резко возросшую подвижность роженицы, на расширение пространства ее передвижений. Характер этих перемещений важен для дальнейшего анализа, поэтому уместно привести здесь несколько типичных свидетельств: “Нередко русские крестьяне рождают стоя, находясь как бы на ходу”⁵⁴; “Водят <роженицу> вокруг стола 3–9 раз подряд”⁵⁵; “При трудных родах <...> водят по всем комнатам с тем, чтобы переступала все пороги в доме”⁵⁶; “Кладут посреди хаты кочергу и лопату и проводят роженицу через них три раза, опрыскивая каждый раз лицо и грудь водою”⁵⁷; “Родильница <...> до трех раз проходит по дороге, через деревню лежащей”⁵⁸; “Она <повитуха> водит роженицу по комнатам, в сенцы, кладовую, водит ее по амбарам, по сараям, по гумнам, по всему двору”⁵⁹.

Приведенные примеры показывают, что движение роженицы — особого рода: оно всегда связано с преодолением преград, препятствий в виде кочерги, лопаты, ухвата, пояса, порога, ворот и потому требует определенных усилий. Эта “объектная” наполненность дороги свидетельствует о трудности ее прохождения, а значит и ее дальности. Сам путь рожавшей выстраивается по схеме того пути, который преодолевает герой заговорных текстов при движении к сакральному центру, проходя семиотически значимые места: двери, ворота, поле, море и т.д., ср. распространенный формульный зачин заговоров: “Пой-

ду перекрестясь из избы дверьми, со двора воротами, в чистое поле за воротами”. Отмеченные свойства дороги — трудность и дальность — являются в мифопоэтическом сознании указателями пролегания ее в и н о й мир. Потусторонность пути роженицы как типичнейшая черта организации пространства родин подтверждается и фольклорными текстами. Речь идет о мотиве переправы через р е к у в русских и белорусских крестинных песнях, исполнявшихся родившей женщине: “Ой чія жню жина/ Через реку брыла,/ Помочила бобры/ И горные соболи, / Черные соболеки?”⁶⁰; “Через рэченку, через быстрая/ Гибка кладочка ляжит,/ Ах по тэй жа токо кладоце,/ Тав Иваничка идет,/ За собой ведет ён, Алёночку,/ Ён Аленочку душу”⁶¹. В этой связи ср. семантику реки как границы своего и чужого в свадебном и погребальном обрядах, в волшебной сказке и т.д.

Само по себе движение — недостаточное условие появления на свет новорожденного. Необходимо достижение цели пути — м е с т а, где встречаются мать и младенец. О родах как путешествии за ребенком ср. эвфемизмы: *добыть, навозить, находить*. На уровне воспринимаемой действительности путь роженицы лежит в баню, хлев, ригу, чулан и т.д. — традиционные места родов, объединенных общей семантикой со значением “нежилое, периферийное, отдаленное”. При этом удаленность их локуса в концептуальном смысле эксплицитно представлена и внутренними свидетельствами, особенно красноречиво следующее: “Баня, сколь ни близко построена к жилью, считается все равно что в с е м и в е р с т а х от н е г о, поэтому, например, не следует оставаться одному, особенно не следует оставлять одну родильницу”⁶².

Независимо от его реальной локализации, “родимое” место выделено как точка пересечения пути матери и ребенка и, следовательно, как своего рода центр в аксиологическом пространстве. В этой связи следует отметить, что в науке утвердилось мнение о маргинальном расположении того места, где рожают⁶³, что как будто подтверждается вышесказанным. Это справедливо лишь отчасти; здесь нужно учитывать ту характерную для родин игру на оппозиции центральное/периферийное, которая отражает сосуществование в обряде разных точек зрения: внешней — которая присуща тем, кто не принимает непосредственного участия в родах (их позицию можно передать следующим представлением: “Имба, где были роды, считалась поганой”⁶⁴), и внутренней — принадлежащей участникам родов: роженице, повивальной

бабке, в некоторых случаях мужу и матери беременной. Именно для последней точки зрения или уже — текста роженицы место родов — это особая точка пространства, чаемый центр, где происходит рождение — творение микрокосма — человека. Поэтому главная задача роженицы — обрести это место. Подобная мотивировка нередко звучит в описаниях родов: «Она <повитуха> водит роженицу <...> приговаривая: “Ты сама, милая, облюбуйешь себе место, где следует тебе родить”»⁶⁵; «Как только начнутся “переймы”, баба водит роженицу <...> с целью найти где-нибудь счастливое место» (укр.)⁶⁶. Судьба ребенка зависит от результата поиска, от правильного выбора места, ср., например: “Когда у женщины умирают дети, то ее при приближении родов переносят в чужой дом, где она и остается до разрешения от бремени”⁶⁷; “Аще не в доме зачнется и не в доме родится — таковому век дома не видать, работы чужой не минут”⁶⁸. Видимо, на сакральную отмеченность места родов указывает распространенный обычай (если роды происходят дома, роженицу обводят вокруг стола от трех до девяти раз), который при повторении во время крестинного обеда носит весьма красноречивое название “загнание новорожденного в рай”: «Затеплив свечку пред образом, бабка берет за руку родильницу с младенцем на руках и обводит ее вокруг стола, который нарочно для этого ставится среди комнаты. Все присутствующие стоят и спрашивают: “Куда ты, бабушка, идешь?” “В рай”, — отвечает она. “Возьми и нас с собой”, — говорят ей. “Идите!” — отвечает она. После этого все гости садятся вокруг стола и продолжают угощаться»⁶⁹.

“Родимое” место выделено не только в аксиологическом пространстве, но и в предметном, через внешние признаки, которые внутренне связаны идеей максимальной раскрытости. Ср., например, мотивировки выбора места родов: “Более счастливым считается место без потолка”⁷⁰; “Рожать нужно только на голой земле”⁷¹; ср. также: «Росной ладан пьют бабы неродихи для деторождения, но не “под землей”, то есть не в избе, над кою есть земля на подволоке, а на дворе, на открытом месте»⁷². Обращает на себя внимание отмеченность верха и низа, а точнее — отсутствие преград наверху (потолка, земли) и внизу (пола) как условия благополучного деторождения. Семиотизация верха и низа обнаруживается и в поведении роженицы и повивальной бабки во время родов: “Одна из повитух идет на вышк у дома, говорит там

три каких-то таинственных слова, по пути расшатывает печную трубу <...> Другая отправляется в п о д и з б и ц у, под то место, где лежит роженица, наговаривает там на рабу Божию и расшатывает столб, на котором утверждается печка”⁷³; “При родах знахарка стучит метлою в потолок”⁷⁴; “Если роды продолжаются долго, открывают <...> западни в п о д п о л ь е”⁷⁵: ср. обычай у карел при трудных родах опускать роженицу в п о д п о л ь ⁷⁶.

Движение

Все эти примеры указывают на актуализацию движения по вертикальной оси, но движения уже не роженицы, а новорожденного. Таким образом, перемещение главных персонажей обряда обозначает, верифицирует пространство и по горизонтали (путь роженицы), и по вертикали (путь ребенка), место родов оказывается точкой пересечения обоих планов и высвечивает тем самым одно из самых существенных свойств “родимого” места — стремление к м н о г о м е р н о с т и, “о б ь е м и з а ц и и” пространства. Последнее подтверждается акцентированием связи по линии внутреннее — внешнее, ср., например, традицию раскрывать во время родов все, что заперто: сундуки, двери, печную трубу, в трудных случаях — царские ворота в церкви. В этом смысле во внешнем мире в результате расширения пространства подхватывается импульс целенаправленного движения плода из внутреннего закрытого мира вовне и одновременно готовится место для нового человека; ср., например, мотив растворения неба и земли в заговоре на легкие роды: “...чтобы растворить роды, как растворились небо и земля”⁷⁷.

Представляется весьма диагностичным “персонажная” дифференциация движения по вертикальной и горизонтальной осям. Вертикальное движение предполагает динамизм, интенсивность: по мнению В.Н. Топорова, оно всегда ново и ново и, следовательно, сакрально⁷⁸. В этой связи ср. мотив сакрализации образа новорожденного в языке — *Божья прибыль, Богоданное дитя*, в речениях типа: “Пусть Боженька зародит мальчика”, а также в повышении его социального ранга в заговорах: *князь, княгиня*⁷⁹.

Вертикальность, предполагающая связь верха и низа, соотнесена с идеей с т о я н и я, которая красной нитью про-

ходит через весь родинный обряд. Действительно, в абсолютном большинстве случаев рожали стоя⁸⁰, причем мотивировка необходимости такой позы была самой разнообразной: от “физиологической” — “Лежать нельзя — кровь запечется”⁸¹; “Женщина должна рожать стоя, лежа ребенок может закатиться под ложечку”⁸²; “Чтобы облегчить роды, бабка не позволяет роженице ни в коем случае лечь, так как ребенок тогда, по народному верованию, не может <...> принять благоприятное положение для своего выхода”⁸³ — до “этической” — “Рожать лежа считается великим грехом: Бог за корову почитает”⁸⁴; ср. экспрессивное речение у украинцев: “Чого лежишь? Хочешь душу занапастить?”⁸⁵

Иногда мотив стояния, вертикальности усиливается акцентированием в е р х н е й точки; ср. распространенный в русской традиции обычай держаться руками при трудных родах за веревку или полотенце, закрепленное наверху: “Рушник, в котором носили пасху, привязывается к потолку, и для уменьшения боли женщина держится за него”⁸⁶; «Когда начнутся “перехваты”, бабка велит родихе схватиться за воронец и повиснуть»⁸⁷. Особенно красноречива мотивировка: “Говорят, что, если за венец подержаться, Бог быстрее пошлет”⁸⁸. (К этому же ср. типологическое сходство со шведской традицией: “Беременные в такую минуту обнимают дерево перед домом, чтобы роды протекали легко”⁸⁹.) Для рассматриваемого контекста важно указать на отмеченность верхней точки тела роженицы — т е м е н и: в русских заговорах темя противопоставляется детородным органам женщины и обыгрывается идея невозможности родить теменем: “И как тем роженицам не можно дитя теменем родить <...>”⁹⁰). Этот факт весьма диагностичен и имплицитно свидетельствует о, вероятно, немаловажном значении темени в ситуации деторождения, которое впоследствии было утрачено.

Наконец, следует отметить, что с т о и т не только роженица, но и младенец, даже когда он находится в утробе. Особенно существенно, что в обрядовой лексике глагол “стоять” является ключевым предикатом именно для младенца, перед непосредственным его появлением на свет, ср. фразеологизм: “*Стоять в родах*” (рус.), “стаиць на дорозе” (бел.)⁹¹ — об ожидаемом ребенке. В данном контексте глагол “стоять” отражает динамический аспект, готовность к выходу, прорыву. С другой стороны, ср. предлагаемую лингвистами трактовку с т о я н и я как результата вставания, физического движения снизу вверх⁹². В любом случае стояние

обладает сверхэмпирическим смыслом: стоять значит жить; ср., например, речение: “У них дети не стоят” о бездетной семье или о тех, у кого дети умирают⁹³. Показательно, что для описания беременности используется преимущественно глагол “сидеть” – ср. загадки о ребенке в утробе, а также приведенный выше рассказ о жизни “неродившихся” детей. Сидение подразумевает промежуточное положение между стоянием и лежанием, в мифопоэтическом смысле – между жизнью и смертью. О связи лежания и смерти ср. замечание В.Н. Топорова: “<...> Наиболее яркий образ лежания, воплощение самой этой идеи – мертвое тело”⁹⁴.

Возвращаясь к теме пути новорожденного, следует отметить высокую частотность употребления в заговорных текстах “дорожной” лексики: *дорога, ворота, двери, ключи* и т.п. Иногда эта тема разрабатывается до мельчайших деталей; ср., например: “Стану, благославлясь, пойду, перекрестясь, под восточну сторону, под восточной стороной текёт река, <...> прошла эвта река лесами, горами, пеньем, кореньем – ничего не задела. <...> Как река прошла, не задела она ни пеньев, ни кореньев, так бы у больной рабы шел князь с княгиней своей дорогой, не задевал бы он суставов, ни жил”⁹⁵. В завуалированной форме представление о родах как пути младенца содержится в редком свидетельстве об установлении на дорогах “часовенок”: “У кого не живут дети, те ставят при дорогах часовенки, т.е. столбы с образами”⁹⁶.

Вновь обращаясь к характеристике места родов как сакрального центра, важно подчеркнуть, что подобная отмеченность локуса не сразу исчезает после рождения ребенка. Речь идет о присущей этому месту исцеляющей силе, свидетельствующей о сохранении им генеративной семантики еще в течение некоторого времени; ср. примеры из области народной медицины: «От испуга обливают на “р о д и м о м” м е с т е водой из-под петуха»⁹⁷; «Если ничего не помогает [от болезни “собачья старость”], мать перераживает». “Мать становится на м е с т о р о д о в, берет ребенка и с помощью призванной бабки до 3-х раз протаскивает его через ворот своей сорочки сверху вниз”⁹⁸; “Для скорого очищения своего часто ступают на т о м е с т о , где совершился в ы х о д ребенка”⁹⁹. «На р о д и м о м м е с т е читался еще специальный заговор наподобие “отпуска”, по которому ребенку предписывалось быть покойным, бедовым, послушным и т.д.»¹⁰⁰. На этом же месте совершаются самые важные

обрядовые действия: обмывают новорожденного, закапывают плаценту, “размывают руки”. Последний обряд, производившийся на 2, 3, 5, 7, 8, 9 или 12-й день¹⁰¹, характерен тем, что в “размывании рук” принимали участие все посвященные в таинство рождения человека, то есть непосредственные свидетели и участники родов (посвященность имела и внешнее выражение, в первую очередь в запретах: для повитухи — принимать другие роды, для роженицы и ее мужа — садиться за общий стол, выходить из дома и т.д.); именно на месте рождения совершалось в буквальном смысле “смывание” отмеченности¹⁰².

Тема центра и места родов перекликается с уже обозначенной ранее соотносительностью беременной женщины с центром мира, с присущими ему топогентильными характеристиками и с необходимостью подводит к непосредственному рассмотрению творения/рождения человека как главной теме обряда.

При более близком знакомстве с родинами обнаруживает себя некая с и м м е т р и я, которая выступает как структурообразующий принцип обряда. Эта симметрия эксплицитно проявляется прежде всего в темпоральном измерении, точкой отсчета которого служит само рождение ребенка. Речь идет о двух временных отрезках по ш е с т ь н е д е л ь (сорок дней), расположившихся по обе стороны от момента собственно появления новорожденного на свет. Выше уже говорилось о выделенности шестой недели для предполагаемого срока родов: рожденный в это время *недопарыш* — не раньше, но и не позже! — считается наделенным какой-то особой жизненной силой и поэтому не требует ухода в течение шести недель: «Недоноска кладут на печь “долеживать”. Одного недоноска завернули в рукав и положили на печь на шесть недель — никто не подходил. Потом попросил грудь»¹⁰³; “Семимесячного считают способным к жизни”¹⁰⁴; у украинцев похоже: “Особого ухода за невременным ребенком нет, его кладут на печь, где он лежит шесть недель в рукаве от кожуха”¹⁰⁵; ср. также: “Дівка сьомачка як родиться, то буде безпремінно відьма”¹⁰⁶. В украинской традиции шестая неделя от родов отмечена и для беременной, ср: «Уже за шесть недель до родов “земля раступается де їй (родящей) полягати (в случае смерти) — помре — їй земля вже готова!”»¹⁰⁷

Гораздо четче выражен шестинедельный срок “по другую сторону” родов, обозначаемый запретами и предписаниями

как для матери, так и для новорожденного. В отличие от первого временного отрезка последний достаточно хорошо освещен в литературе, поэтому здесь уместно ограничиться наиболее типичными свидетельствами. Роженица: «Шесть недель родившая считается полумертвой, “нечистой”, ей нельзя братья за икону, зажигать лампаду перед иконой, ходить в церковь, покамест не “возьмет молитву”»¹⁰⁸; «В это время (шесть недель) ее могила у Господа пола»¹⁰⁹; «Если у родильницы есть мать, то она из бани отправляется к матери и живет у нее до 6 недель»¹¹⁰; «Как женщина родит, шесть недель не может наряжаться, ходить в пестрядиннице, да в пестрой рубашке»¹¹¹; «Одну в баню <...> и в амбар, и к колодцу шесть недель не пускали»¹¹². Новорожденный: «Ребенка [нельзя] показывать посторонним до шести недель»¹¹³; «Младенца, обмывши, окачивают каждодневно до 6 недель»¹¹⁴; «До 6 недель мать кормит только своим молоком»¹¹⁵; «До 40-го дня лежит на лежаке или с матерью»¹¹⁶; «Через 6 недель кума обязана <...> принести крестнику рубашку, пояс и крест»¹¹⁷; «Нос исправляется матерью до 40 дней»¹¹⁸ и т.п. К отождествлению матери и младенца ср.: «Мать и ребенка, умерших до сорокового дня, хоронят обыкновенно в одной могиле»¹¹⁹, а также обозначение обоих через признаки “сырой”, “парной”: “недавно родившая, нечистая, до шести недель”, и “слабый, недавно родившийся ребенок”¹²⁰.

Но, пожалуй, значительно продуктивнее для дальнейшего анализа идей, лежащих в основе родинного обряда, является рассмотрение не тождества матери и новорожденного, а обнаруживаемые на глубинном уровне р а с х о ж д е н и я. Суть различия заключается в следующем: если для текста роженицы характерна определенная симметричность в характеристике ее состояния за сорок дней до родов и в течение сорока дней после (ср. мотив раскрытой могилы), обычно интерпретируемого исследователями как состояние “временной смерти”, то тексту младенца присуща з е р к а л ь н а я с и м м е т р и я и даже и н в е р с и я его характеристических свойств. В первую очередь имеются в виду представления о том, что до рождения, в утробе, ребенок т в е р д ы й , “к о с т н ы й” . О твердости младенца в утробе свидетельствует устойчивый эпитет “костяной”, встречающийся в фольклорных текстах, в частности, в загадках о беременности: “За стеной-стеной каравашек к о с т я н о й (барашек к о с т я н о й)”, “За каменной стеной лежит бу-

бен к о с т я н о й”; “За мясной стеной лежит огурчик к о с т я н о й”¹²¹. В заговорах на легкие роды новорожденный метонимически обозначается как “голова к о с т я н а я”, ср.: “ Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Матушка река Вага дала мне ключи кьяны, отпирала гору каменную, пропускала голову к о с т я н у ю”¹²²; “<...> Бери свои золотыключи, отмыкай мясну гору, выпускай к о с т я н у голо-ву йиз рабой Божьей”; “Бабушка Саламанея Никитисьна, отмыкай кованную коробью, вынимай к о с т я н у ю голо-ву, одну душу спрости, другую выручи”¹²³. К этому же отдаленно ср. популярный в сказочном фольклоре мотив возрождения из костей¹²⁴.

Твердая субстанция зародыша и — шире — отвердение, создание надежной основы как необходимого условия появления человека в завуалированной форме подтверждаются и с другой стороны. Имеются в виду повсеместно распространенные представления о первом з у б е младенца как предвестии новой б е р е м е н н о с т и его матери: “ Если у родившегося ребенка скоро начинают прорезываться зубы, то это служит верным признаком, что мать его скоро забеременеет”¹²⁵; “Если у новорожденного прорежутся через 3—4 месяца зубы — мать его скоро родит еще ребенка, прорежется один зуб — она родит одного, два сразу — двойню”¹²⁶. Усиление тождества плода и зуба обнаруживает и дословное совпадение загадок о ребенке в утробе и зубах: “За стеной-стеной барашек костяной” — ребенок или зуб¹²⁷. К этому ср. “отмеченность” в сказках зубов как основы зарождения жизни. Народная лексика также намекает на определенную связь зубов с детьми и деторождением; ср., например, выражение о зубах — *зубаревы дети*¹²⁸, термины зубок — подарок новорожденному¹²⁹ и, особенно, *бабий зуб* — в Вятской губ. так называли “большое, но совершенно черное и какое-то дряблое зерно. Некоторые их сушат, мелют и дают потом пить роженицам”¹³⁰.

После родов происходит инверсия признаков младенца, он становится — “п а р н о й”, “б е з к о с т н ы й” (о признаке мягкости новорожденного см. работы А.К. Байбурина¹³¹). Особенно эффектно превращение “сверхжизнестойкости” недоношенного ребенка, не требующего даже кормления, в зыбкость, ненадежность существования младенца в первые шесть недель после родов. В этом отношении показателен популярный мотив в севернорусских быличках о пребывании новорожденного до сорокового дня в ином мире¹³².

Инверсия является одним из основных концептов феномена рождения человека; она может быть представлена как на акциональном уровне, например в обычае переворачивать во время родов мебель в комнате¹³³, переодеться в одежду противоположного пола¹³⁴, так и — что особенно ценно — на лексическом уровне. Речь здесь идет о довольно многочисленной группе терминов, обозначающих новорожденного или сами роды, которые объединяются единой семантической мотивировкой. В ее основе лежит мотив продвижения — выхода наружу, вовне, на поверхность, своего рода выворачивания: *выворотить* (Вят.), *выгнать* (Вят.), *выкинуться* (Олон.), *вынуть* (Кар.), *высочить* (Пск.), *вывалить* (Пск.) — родить, родиться¹³⁵; *выводок* (Сев.рус.), *выпорток* (Волог.) — новорожденный¹³⁶. К этому же ср.: *мездряк* — маленький ребенок (Пск., Твер.) из *мяздра* — внутренняя сторона шкуры¹³⁷.

В знаковой области (семиосфере) рождение может быть представлено как преобразования тайного в явное, скрытого в видимое, которые входят в более общую оппозицию смерть/жизнь. В связи с отмеченными преобразованиями следует указать на возникающие параллели с идеей умирания как и с чезновения, конкретнее, — потемнения-помрачения, выпадения из взгляда, из зрения, на что первыми обратили внимание Вяч. В. Иванов и В.Н. Топоров, проанализировав глаголы умирания в индоевропейских языках и предложив глубинные мотивировки их внутренней формы¹³⁸.

Прорыв-продвижение новорожденного из чрева наружу делает семиотически значимой ту грань, которая разделяет внутреннее, “родимое” пространство и внешнее, чужое и роль которой в данном случае играет материнское тело. В этой связи характерно, что тело роженицы нередко уподобляется оболочке, коже, внутри которой находится плод, ср., например, распространенный обычай при трудных родах поить роженицу водой с выползком — змеиной кожей — со словами: “Как змея выползывает из шкуры, так легко родился бы и ребенок¹³⁹, а также фразеологическую “омонимию”: черт лыко дерет — “задирается кожа” и “родовые муки”¹⁴⁰. В своем пределе это движение сопряжено с разрушением разделяющей грани, сами роды описываются как развязывание — уничтожение оболочки. На это указывает семантическая мотивировка ряда обозначений родов, в основе которой лежит идея деструкции материнского тела: *распутаться* (повсем.), *растрястись* (Сиб.),

разрешиться (из — *реш*), *рассыпаться* (повсем.), *розсипание* (укр.)¹⁴¹. Мотив развязывания усиливается действиями повивальной бабки с красноречивой мотивировкой: “Бабка расплетает косы у родильницы и растягивает ворох рубахи — чтобы внутри все р а з в я з а л о с ь”¹⁴²; “Повитуха при родах расплетает косы у роженицы, снимает верхнюю одежду, развязывает узелки — чтобы р а з в я з а л и с ь роды”¹⁴³.

Распад — разрушение тела роженицы, снятие “последних знаков ее принадлежности к сфере культуры” (А. К. Байбурин) — верхней одежды, обуви, украшений, пояса и даже креста — является внешним выражением “смертного” состояния. Подобная интерпретация достаточно прочно утвердилась в науке и не вызывает возражений (см., например, работы А.К. Байбурина, И.В. Ереминой)¹⁴⁴. Здесь представляется уместным привести внутренние свидетельства, как наиболее адекватно и тонко отражающие суть происходящего с роженицей: «Когда родиха почувствует приближение родов, то начинает мучиться, охать и говорить: “Ой, батюшки мои, смерть моя пришла, бежите за бабкой”»¹⁴⁵; “Родильница как перед смертью просит прощенья”¹⁴⁶; “После родов женщина десять дней в гробу лежит”¹⁴⁷ ср. также у украинцев: “Перед родами же женщине приснится, что она лежит в гробу”¹⁴⁸. Особенно популярен этот мотив в причитаниях, например: “Спомни, здумай-ко, матушка, как меня-то поносила, хлеба-соли лишилася, как меня-то породила, с м е р т н ы м ц я с о м кончалась”¹⁴⁹. Но, пожалуй, наиболее ценны те сообщения, которые переводят ситуацию родов — “смерти” на более высокий уровень и в иное, аксиологическое пространство. Речь идет о родах как Божьем прощении роженицы, ср. речения: “непрощеная, неблагославленная” — нерожавшая¹⁵⁰; *Бог простит* — разрешение от бремени¹⁵¹. Поэтому здесь всегда звучит пронзительная искупительная нота, отсылающая к теме обязательности и неизбежности самопожертвования ради новой жизни и, как следствие, выдвигающая на передний план нравственный аспект: “Земля не принимает так, чтобы беременная женщина не разродилась: хоть и схоронят, а женщина разродится”¹⁵²; “Хорошо женщинам, умирающим родами: они непременно попадают в рай”¹⁵³; ср. у украинцев: «Умершая до родов будет мучиться “до страшного суда”; < умрет > во время родов — <будет > великомученица»¹⁵⁴.

При этическом осмыслении роды выступают как момент истины, когда на поверхность выходят, становятся явными

все прошлые грехи женщины, но и одновременно пишется будущее новорожденного. Об этом говорят народные представления о причинах тяжелых родов: “Если ничего не помогает <при трудных родах>, повитуха спрашивает их, не согрешили ли они под праздник”¹⁵⁵; “Если родиха не выносит присутствия мужа, значит не верна”¹⁵⁶; “Если с кем-нибудь в ссоре, <будут> тяжелые роды”¹⁵⁷; и с другой стороны: “Чем сложнее, богаче событиями жизнь ожидает человека, тем больше времени требуется, чтобы написать ему судьбу, тем дольше мучается мать”¹⁵⁸. Приведенные примеры интересны и тем, что обнаруживают концентрацию, сжатие времени в момент родов, когда прошлое роженицы встречается с будущим младенца.

Все выше сказанное свидетельствует, что роды из акта биологического превращаются в акт самопожертвования, т. е. в такую смерть — символическую или реальную, — которая несет в себе залог воздаяния. Это воздаяние выражается в перерождении — духовном и физическом — женщины, роды означают рождение ребенка и роженицы, которое угадывается не только в наличии одинаковых запретов и предписаний по отношению к ним, но и подтверждается на “телесном” уровне. Имеется в виду нарочитая индифферентность отношений повитухи к новорожденному и роженице, проявляющаяся в общей семантике ее действий — формирование облика и ребенка, и матери; ср., например: “Голову, нос, ноги правит бабка и ребенку и родильнице”¹⁵⁹; особенно это показательно по отношению к женщине: «Вымыв ребенка, бабушка кладет его мать на пол, моет ее и расправляет ей все члены: вытягивает “накося” руку с ногой, разглаживает спину, правит пальцы у рук и у ног, правит голову — путем разглаживания, сдавливания и т.д.»¹⁶⁰

При единой парадигме преобразований с общим смыслом «творение нового» обнаруживается скрытое различие, обусловленное разной глубиной этих трансформаций: для роженицы это “перерождение” (расчленение и составление) в этом пространственно-временном континууме; для новорожденного — полная смена пространственных и временных характеристик, выражающаяся как в выборе новой точки отсчета времени жизни (точнее — переносе ее с зачатия на рождение), так и в противоположении утробного и внешнего пространства; ср. представление о том, что если ребенок в утробе, то его нет “на белом свете”¹⁶¹.

Иными словами, изменения природы младенца столь значительны и масштабны, что можно говорить о п р е в р а щ е н и и в чистом виде. Это превращение показывает, кто на самом деле главный герой родин: сразу после родов на передний план выходит новорожденный, отодвигая в тень свою мать и становясь своего рода фокусом, вбирающим в себя семантику всего обрядового контекста.

Примечания

- 1 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 416 Л. 29. Вятская губ.
- 2 *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверия, связанные с повивальной бабкой // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 147.
- 3 *Покровский Е.А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России: Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884. С. 41.
- 4 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 548. Л.15. Калужская губ.
- 5 Там же. Д. 491. Л. 42. Калужская губ.
- 6 *Виноградов Г.С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожильского населения Сибири // ЖС. 1915. Вып. 4. С. 359.
- 7 *Ольховский В.* Обряды духоборов // ЖС. 1905. Вып. 3/4. С. 268.
- 8 *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 23.
- 9 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 869. Л.56. Новгородская губ.
- 10 *Зобнин Ф.* Усть-Ницынская слобода Тюменского у. Тобольской губ. // ЖС. 1898. Вып.2. С. 179.
- 11 *Кузеля З.* Дитина в звичаях і вірованнях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1906. Т. 8. С. 152.
- 12 *Виноградов Г.С.* Самоврачевание... С. 356.
- 13 Там же.
- 14 *Неклепаев И.Я.* Поверия и обычаи сургутского края // Записки Западно-Сибирского отдела Имп. РГО. Омск, 1903. Кн.XXX. С. 163.
- 15 *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч.2. С. 108. Ср. также загадки о новорожденном.
- 16 Краткое сказание внутренних и внешних частей и составов человеческих, откуда происходит нравы и знамения, бывающа от них // ЖС. 1994. № 2. С. 36.
- 17 *Успенский Д.И.* Родины и крестины в Тульской губернии // ЭО. 1895. Вып. 4. С. 75.
- 18 АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2 Д. 433. Вологодская губ.
- 19 Там же. Ф.7. Оп.1.Д. 840. Л.15. Новгородская губ.
- 20 *Виноградов Г.С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 46.
- 21 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1453. Л.20. Рязанская губ.
- 22 Там же. Д.812. Л. 1 Новгородская губ.
- 23 *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 332.
- 24 *Милорадович В.П.* Народные обряды и песни Лубенского у. Полтавской губ. Харьков, 1897. С. 12.

- 25 Кузеля З. Указ. соч. С. 143.
- 26 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1752. Л.23. Ярославская губ.
- 27 Живило К. Народные приемы ухода за роженицами и новорожденными в некоторых станицах Кубанской области // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 6. С. 33.
- 28 Демич В.Ф. Педиатрия у русского народа. СПб., 1892. С. 59.
- 29 Краткое сказание внутренних и внешних частей и составов человеческих... С. 36.
- 30 Васильев М.К. Малорусские похоронные обряды и поверья // Киевская старина. 1890. Т.30. С. 320.
- 31 Кузеля З. Указ. соч. С. 141. То же у сербов (Там же.С. 141).
- 32 АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 162. Л. 5. Вологодская губ.
- 33 Неклепаев И.Я. Указ. соч. С. 79.
- 34 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1752. Л. 26. Ярославская губ.
- 35 Живило К. Указ. соч. С. 21
- 36 Балов. А. Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. Вып.4. С. 109.
- 37 Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 12.
- 38 Там же.
- 39 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.15. Л.17. Владимирская губ.
- 40 Там же. Д. 1752. Л. 26. Ярославская губ.
- 41 Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском у. Харьковской губ. // ЭО. 1897. Вып.1. С. 28.
- 42 Кузеля З. Указ. соч. С. 28.
- 43 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1752. Л.26. Ярославская губ.
- 44 Иванов П. С. Указ. соч. С. 28.
- 45 Никифоровский Н.Я. Указ. соч. С. 12.
- 46 Песни Дмитровского уезда Орловской губернии, записанные В.Н. Добровольским. // ЖС. Вып. 1905. 3/4. С. 401.
- 47 Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Спб. 1903. Ч.4. С. 251.
- 48 Демич В.Ф. Педиатрия... С. 16.
- 49 Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Имп. Русского географического общества. Пг., 1915. Т.2. С. 584.
- 50 Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского у. // ЖС. 1906. Вып.4. С. 168.
- 51 Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы... С. 11.
- 52 Кузеля З. Указ. соч. С. 28.
- 53 См.: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 91–92.
- 54 Покровский Е.А. Указ. соч. С. 43.
- 55 Живило К. Указ. соч. С. 23.
- 56 Стефанов Т. Обряды и обычаи, соблюдаемые жителями города Ейска, Кубанской области, при рождении человека, бракосочетании и погребении умерших // СМОМПК 1888. Вып.6. С. 161.
- 57 Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. Вып.1. С. 80.
- 58 Зеленин Д.К. Указ. соч. 1914. Т.1. С. 216.
- 59 Покровский Е.А. Указ. соч. С. 44.

- 60 *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1. С. 18–19.
- 61 Там же. С. 18–19.
- 62 АРЭМ. Ф.2. Оп.2. Д.43. Л. 6157. Костромская губ.
- 63 См., например: *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 44; *Байбурин А.К.* Ритуал... С. 89–91.
- 64 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1436. Л.19. Рязанская губ.
- 65 *Покровский Е.А.* Указ. соч. С. 44.
- 66 *Милорадович В.П.* Указ. соч. С. 17.
- 67 *Джаши И.* Общество Славянское, Елисаветпольской губернии и уезда // СМОМПК. 1900. Вып.27. С. 39.
- 68 Краткое сказание внутренних и внешних частей и составов человеческих... С. 36.
- 69 *Стефанов Т.* Указ. соч. С. 165.
- 70 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 240. Вологодская губ.
- 71 *Живило К.* Указ. соч. С. 22.
- 72 *Зеленин Д.К.* Указ. соч. Т.2. С. 513.
- 73 *Демич В.Ф.* Очерки русской народной медицины. СПб., 1889. С. 17.
- 74 *Редько А.* Указ. соч. С. 82.
- 75 *Виноградов Г.С.* Самоврачевание... С. 361.
- 76 *Сурхаско Ю.Ю.* Указ. соч. С. 27.
- 77 *Виноградов Г.С.* Самоврачевание... С. 394.
- 78 *Топоров В.Н.* Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверхэмпирическом глагола “стоять”, преимущественно специализированных текстов// Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 29–34.
- 79 См., например: *Постников В.* Знахарство, виды его и борьба с ним в Архангельской губернии // Известия архангельского общества изучения Русского Севера. 1909. №5. С. 30.
- 80 См., например: *Демич В.Ф.* Очерки... С. 10; *Покровский Е.А.* Указ. соч. С. 43. Сообщения о горизонтальном положении роженицы во время родов редки. См., например: *Виноградов Г.С.* Самоврачевание... С. 363.
- 81 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 52. Владимирская губ.
- 82 Там же.
- 83 Там же. Д. 1643. Л. 3. Смоленская губ.
- 84 *Живило К.* Указ. соч. С. 22.
- 85 *Кузеля З.* Указ. соч. С. 165.
- 86 *Редько А.* Указ. соч. С. 80.
- 87 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 821. Л. 5. Новгородская губ.
- 88 Там же.
- 89 *Плосс Г.* Женщина в естествоведении и народоведении. Сыктывкар; Киров, 1995. Т.2. С.10.
- 90 *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // ЖС. 1907. Вып. 2. С. 38.
- 91 Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983. С. 190; *Невская Л.Г.* Концепт гость в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М., 1993. С. 105.
- 92 *Топоров В.Н.* Об одном из парадоксов движения... С. 29–34.
- 93 *Виноградов Г.С.* Самоврачевание... 1915. С. 375; *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. 1894. Ч.2. С. 360.
- 94 *Топоров В.Н.* Об одном из парадоксов движения... С. 34
- 95 *Постников В.* Указ. соч. С. 30.

- 96 Зеленин Д.К. Указ. соч. Т.2. С. 749.
- 97 Виноградов Г.С. Самоврачевание. 1915. С. 371.
- 98 Успенский Д.И. Указ. соч. С. 88.
- 99 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1643. Л. 3. Смоленская губ.
- 100 Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 45.
- 101 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.890. Л.9; Д. 1643. Л.4. Смоленская губ. ; Живило К. Указ. соч. С. 27.
- 102 Подробнее об обряде "размывания рук" см., например : Листова Т.А. Указ. соч. С. 163.
- 103 Семенов П. О народной медицине в станице Слепцовской, Сунженского отдела, Терской области. // СМОМПК. 1893. Вып. 16. С. 33.
- 104 Демич В.Ф. Педиатрия... С. 59
- 105 Милорадович В.П. Указ. соч. С. 19.
- 106 Кузеля З. Указ. соч. С.160.
- 107 Васильев М.К. Указ. соч. С. 320.
- 108 Виноградов Г.С. Самоврачевание... С. 365.
- 109 Харузина В.Н. Несколько слов о родильных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии // ЭО. Вып. 1905. 1/2. С. 90.
- 110 Редько А. Указ. соч. С. 115.
- 111 Традиционная русская магия в записях конца ХХ века. Авторы-составители: Адоньева С.Б., Овчинникова О.А. СПб., 1993. С. 29.
- 112 Там же.
- 113 Демич В.Ф. Очерки... С. 13.
- 114 Зеленин Д.К. Указ. соч. Т.1. С. 217.
- 115 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1366. Л. 8 Пензенская губ.
- 116 Там же. Д. 1643. Л.8 Смоленская губ.
- 117 Демич В.Ф. Педиатрия... С. 24.
- 118 Живило К. Указ. соч. С. 30.
- 119 АРЭМ. Ф.1. Оп.2. Л. 140. Вологодская губ.
- 120 СРНГ. Вып.25. С. 233 ; Словарь русских говоров Приамурья. М., 1983. С. 195.
- 121 Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1901. С. 182. № 1706, 1707.
- 122 Ефименко П.С. Указ. соч. С. 198.
- 123 Бушкевич С.П. Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации (корова) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 331.
- 124 См., например: Грыськ Н.Е., Разумова И.А. К представлениям о человеке и животном (по северорусским верованиям и сказке) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск. 1991. С. 47.
- 125 Костоловский И. Народные поверья жителей Ярославского края // ЖС.1915. Приложение №5. Вып. 2/3.С. 032.
- 126 Демич В.Ф. Педиатрия... С. 46.
- 127 Митрофанова В.В. Загадки. Л., 1968. С. 57. № 1506.
- 128 СРНГ. Вып. 11. Л., 1976, С. 356.
- 129 Там же.
- 130 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 442.Л.58. Вятская губ.
- 131 Байбурин А.К. Полярность в ритуале (Твердое и мягкое) // Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 157–165.
- 132 АРЭМ. Ф. 7. Оп.1. Д.868. Л.15. Новгородская губ.

- 133 *Никофоровский Н.Я.* Очерки Витебской Белоруссии // ЭО. 1898. Вып. 2. С. 8.
- 134 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1078. Л. 32. Орловская губ.
- 135 СРНГ. Вып. 5. С. 259, 265, 290; Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994.С. 274, 292; Псковский областной словарь. СПб., Вып. 5. С. 121.
- 136 Словарь русских говоров Карелии. С. 255 ; СРНГ. Вып. 5. С. 331.
- 137 СРНГ. Вып. 18. С. 292; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 3. С. 29.
- 138 См.: *Топоров В.Н.* Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 47–57.
- 139 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 441. Л. 83. Вятская губ.
- 140 *Яковлев Г.* Указ. соч. С. 152 ; СРНГ. Вып. 17. С. 221.
- 141 *Балов А.* Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде. // ЭО. 1890. Вып. 3. С. 93 ; *Виноградов Г.С.* Самоврачевание... С. 357; *Кузеля З.* Указ. соч. С. 18.
- 142 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1597. Л. 4. Смоленская губ.
- 143 *Покровский Е.А.* Указ. соч. С. 42.
- 144 *Байбурин А.К.* Ритуал...; *Еремина В.И.* Указ. соч.
- 145 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.948. Л.3. Орловская губ.
- 146 *Виноградов Г.С.* Самоврачевание... С. 359.
- 147 *Редько А.* Указ. соч. С. 87.
- 148 *Милорадович В.П.* Указ. соч. С. 5.
- 149 *Попов Н.* Народные предания жителей Вологодской губернии, Кадниковского уезда. // ЖС. 1903. Вып. 1/2. С. 212.
- 150 *Демич В.Ф.* Очерки... С. 13 ; СРНГ. Вып. 20. С. 318.
- 151 *Попов Г.* Указ. соч. С. 341.
- 152 *Виноградов Г.С.* Смерть и загробная жизнь... С. 60.
- 153 *Зобнин Ф.* Указ. соч. С. 230.
- 154 *Васильев М.К.* Указ. соч. С. 320.
- 155 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1078. Л. 31. Орловская губ.
- 156 Там же. Д. 1411. Л. 9. Псковская губ.
- 157 Там же. Д. 1389. Л. 5. Пензенская губ.
- 158 *Виноградов Г.С.* Смерть и загробная жизнь... С. 7.
- 159 АРЭМ. Ф.7. Оп. 51. Д. 821. Л. 7. Новгородская губ.
- 160 *Виноградов Г.С.* Смерть и загробная жизнь... С. 88.
- 161 *Кузеля З.* Указ. соч. С. 88.

Список сокращений

- АРЭМ — Архив Российского этнографического музея.
- ЖС — Живая Старина. СПб.; Пг. 1890–1916; Живая старина. М., 1994–...
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–1998.
- СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.
- ЭО — Этнографическое обозрение.

Организация пространства новорожденного

В традиционной культуре особое значение имеет содержание пространства. Неорганизованное и неосвоенное пространство, как известно, осознается носителями традиционного сознания как “чужое” и опасное. Оно населено или открыто для агрессивных демонологических существ. Нахождение в последнем представляет опасность и может фатально повлиять на судьбу человека.

Особо опасно такое неорганизованное пространство для младенца, в силу его статуса. Новорожденный только что “пришел” из иного мира в мир живых. В традиционной культуре он воспринимался как существо недооформленное. Одним из свидетельств этого являются ритуалы перепекания и переродов, возможность правления его тела. Новорожденный не оформлен в смысле пола, его обозначают как младенца, дитя, чадо, люлечника, ползня и другими терми-

нами, обозначающими его еще как “недочеловека”. Можно привести еще ряд аргументов, подтверждающих время младенчества как переходный период, вспомнить множество ритуалов вокруг ребенка, связанных с укреплением и оформлением его в человеческом статусе: от “кашных” столований, раскрываний органов до постригов.

Переходный период характеризуется возможностью неправильного завершения или недозавершения, следовательно, младенец, как существо недооформленное, подвергается повышенной опасности. Всячески опасны для него контакты с конструктами чужого пространства, он особенно подвержен порче, подмене, остановке в развитии. Вспомним, что большая часть демонологических персонажей – “обитателей чужого пространства” – в своей прежней ипостаси были детьми.

Итак, можно резюмировать некоторые итоги настоящего введения, касающиеся пространственной организации новорожденного:

1. Младенец – существо новое в этом мире: требуются введение его в “свое” пространство и организация его пространства, построенного по принятым моделям.

2. Младенец родился – мир изменился. Младенец родился на чью-то душу, все изменили свой статус: необходима актуализация уже существующего пространства.

3. Младенец – существо незавершенное и переходное, вследствие этого особо подвержено опасности. Требуются действия по организации “защищенного” пространства, обеспечивающего его нормальное развитие.

4. Младенец в перспективе должен преодолеть состояние перехода, необходимо полное оформление его в человеческом статусе. Он должен расти и “положительно” развиваться. Следовательно, в его пространстве необходимо обозначение векторов развития. Это пространство должно обладать “благоприятными” в прогностическом смысле качествами.

Общеизвестно, что культурные модели традиции обладают известной устойчивостью и могут проявляться как в одном “тексте”, так и дублироваться в “нескольких субстанционально различных текстах”¹. Прочитаем еще одну, весьма важную для нас мысль А.К.Байбурина, отмечающего особенность *Homo traditionalis*: “В этой системе видения реальным признается лишь то, с чем может быть сопоставлен прецедент”². Организация пространства новорожденного

также строится по разработанным в традиционной культуре моделям.

Первая часть нашего исследования строится по методике “прецедента”, где основным объектом сравнения выступает семантика пространства традиционного жилища. Разумеется, пространство ребенка в доме менее семантически насыщено в сравнении с пространством самого дома, но в то же время детское пространство строится по схожим аналогиям, включая стилистику поведения около зыбки.

Аналогии “строительной жертвы” и захоронения последа

Основная функция “строительной жертвы” заключается в благополучии “строительства”, его “устойчивости”. Но в “строительной жертве” заложены и пространственные смыслы. “Строительная жертва” есть одно из условий благополучия пространства и его завершенности.

Общеизвестна в традиционной культуре мифологическая символика захоронения или имитации захоронения, связанная со строительством. Мировой порядок строился на обязательной взаимозамене уходящего и нового. Жертва (захоронение) в мифологическом контексте давала необходимую энергию процветания нового, как и новое требовало ухода чего-либо. Мир должен быть уравновешен. Здесь можно привести колоссальную массу примеров, где появление нового — своеобразная весть о чьей-то смерти. Новый дом (в осознании равновесия и гармонии мира) — вестник чьего-либо ухода. Дом всегда строится на чью-нибудь голову³, правда, без определения срока будущей смерти. Он незавершен, пока в нем кто-нибудь не умрет. Мы также имеем многочисленные примеры из народных представлений, свидетельствующие о восприятии новорожденного как информации о уходе кого-либо в мир иной: первые “поминальные” слова в Тихвинском уезде при весте о рождении ребенка: “Чья-то душа ушла”. Приведем один пример из множества, иллюстрирующий взаимосвязь рождения и смерти: «Пеленание и кутание ребенка в течение 9 дней (!— В.Г.) представляется бабке. Во время пеленания бабка говорит: “Одну душу Бог простил — другую народил. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь”. При этом кладет крестное знамение»⁴. В отличие от дома здесь четкая взаимосвязь рождения и смерти по времени.

“Процветание” новорожденного, как и “процветание” вновь построенного дома, требует определенного, специфического жертвоприношения. Обряд захоронения послета и есть, на наш взгляд, некая “аналогия строительной жертвы”. Общее (утробное состояние ребенка) как бы раздваивается — послед хоронится, а ребенок (и вследствие этого) благополучно растет.

Некоторые аналогии с символикой традиционного строительства очевидны. Ребенок тоже должен строиться. Ему придается форма, его тело активно правится в первые дни. Он обретает строй, как внутренний, так и внешний, — входит в “домострой”, в семью. Сразу после родов проявляется (правда, со своей спецификой) и аналог “строительной жертвы”. Как мы уже сказали, это захоронение послета. Во многих традициях его моют, завертывают в чистое и закапывают в доме или поблизости от дома с некоторыми семантически значимыми предметными добавлениями. При этом никто не должен его впоследствии обнаружить. Весьма удачный для нашей гипотезы обряд зарывания послета неоднократно фиксировался автором на территории бывшего Тихвинского уезда (последняя фиксация — от бывшей повитухи Н.И. Мастеровой, 1912 г. р., в июле 1996 г., сделанная А.Ф. Некрыловой и автором этих строк в деревне Филиппково Любытинского района Новгородской области, 25 км от Неболчей). Здесь послед вымывают, завертывают в чистую тряпку и кладут в лапоть, который “хоронят” (так и говорят, а не зарывают, прячут) в подполе или во дворе под навозом. Налицо ассоциации с захоронением: лапоть — гроб. Более того, в толковании обряда есть прямая связь с самим ребенком, с возможностью его физического закрепления или даже исправления. Послед укладывали в правый лапоть, чтобы ребенок не стал левшой. Левша в традиционной культуре — признак иного, не такого как все, и поэтому носит негативный оттенок (креститься левой рукой — признак нечисти). Налицо не только символическая, но и конкретная взаимосвязь нормального развития и “строительной жертвы”. Аналогичные факты неоднократно встречаются в материалах Этнографического бюро кн. Тенишева. Например: “Детское место бабка чисто вымывает, завертывает его в тряпку, кладет в лапоть с правой ноги (чтобы рожденный владел правой рукой, когда будет большой) и зарывает его в землю в бане, если родильница пойдет в баню, или в подпол под домом, если родильница не может скоро пойти в ба-

ню”⁵. Место захоронения последа — подпол, под порогом, в бане, в хлеву, около дома: “Послед заворачивают в тряпочку и зарывают в землю непременно под полом избы...”⁶

Аналогии со “строительной жертвой” очевидны. Более того, часто в экспедиционной работе на территории бывшего Тихвинского уезда мы фиксировали информацию об опасности обнаружения и “нарушения” захороненного последа. Таким образом, он выступает в качестве залога защиты пространства и, следовательно, благополучия ребенка. Сравним с информацией о прятании “обхода” (маленькой рогатки — “осика” или “очепа”, — обмотанной веревкой с узелками по количеству скота) пастухом. Данное действие — защита определенного пространства пастухами от “чужого” влияния, ради нейтрального или “благожелательного” отношения к созданному пространству (“обходу”) представителей “чужого”. Отсюда и опасность его обнаружения: “Черти тут же пастуха под мост скинут”. Обнаруживший случайно “обход” также начинал бояться действий против него “чужого”⁷.

Здесь можно добавить и еще ряд фактов, подтверждающих указанную смысловую аналогию. В послед добавляются те же жертвенные символы, что и при строительстве дома. Г.И. Попов указывает на необходимость захоронения последа с яйцом, ломтем черного хлеба (семантика плодородия, богатства) и с головками лука⁸. Головка лука — очень конкретная и зримая замена человеческой жертвы (голова). Отметим здесь факт запрета употребления лука в пищу в Иванов день как имеющего аналогию с отсеченной головой Иоанна Предтечи. Считаем необходимым упомянуть один факт из полевых материалов Тихвинского фольклорного архива, правда, не истолкованный ни одним из информаторов: из луковых перьев сворачивалось подобие куклы, и она употреблялась в пищу; не исключено, что это акт прогнозирования деторождения⁹.

Есть сведения конца прошлого века из Тотемского уезда Вологодской губернии: “...если мальчик, (в послед. — В.Г.) кладут два яйца, если девочка, одно и зарывают или в навоз, или под подвальное бревно — для того чтобы не было грыжи... Затем в продолжение недели головку новорожденного сильно сжимают руками”¹⁰. Яйцо — общезначимый ритуальный символ, имеющий устойчивую семантику “первоначала”, “жизненности”, “плодородия”¹¹.

У нас есть один уникальный и очень ранний (1824 г.) пример из Саратовской губернии, где ритуал захоронения

последа символически, а в традиционном мировоззрении прямо “уравновешивает” мир после появления новорожденного и дает ему энергию развития. Там делали маленькую куклу и клали ее вместе с последом в маленький, специально сделанный гробик и захоранивали в подполье¹². Здесь мы вновь видим символ “строительной жертвы”.

Таким образом, захоронение последа — аналог “строительной жертвы”, которая конкретно влияет на “жизненность” самого новорожденного. Это подтверждают упомянутые примеры с лаптем и яйцом. Более того, прагматические свойства последа фиксируются и в других примерах: он может влиять не только на состоявшийся акт рождения, но и на будущий: “Повитухи, для рождения мальчиков после девочки, выворачивают послед и уверяют, что следующий должен быть обязательно мальчик”¹³.

Колыбель и оцеп в контексте содержания и организации пространства новорожденного

Зыбка — первый “дом” младенца, и поэтому особенно важно рассмотреть ее пространственные смыслы и функции.

Самое подробное описание и характеристика русских колыбелей даны в книге Е.А. Покровского¹⁴. Варианты их ограничены. В коллекции Российского этнографического музея, по заключению Д.А. Баранова¹⁵, представлены четыре типа зыбок. Один из типов — весьма распространенный на Русском Севере — обшитая холстом рама: “Делают пяльцы четырехугольной формы и обшивают их толстым холстом так, чтобы середина его несколько висела вниз”¹⁶. Таким образом, перед нами еще один прецедент организации пространства — четырехугольник (рама) — одна из основных форм (наряду с кругом) традиционного структурирования пространства.

Информации, говорящей нам о выборе особого материала для колыбели (зыбки, люльки), нам найти не удалось. Материал для зыбки, на наш взгляд, не играет особой “пространственной” роли, хотя выбирался¹⁷: тонкие доски или тес¹⁸, сосновые дранки¹⁹, лыко, луб, из лучины²⁰ и др. Вообще, если дети не умирали, использовали старую колыбель.

При выборе материала для зыбки и оцепа прежде всего ориентировались на его практические качества. Вместе с

тем, конечно, исключено было употребление осины — дерева, в принципе пригодного в утилитарном отношении, но в народном мировоззрении “худого” и “проклятого” (“до сих пор дрожит, на ней Иуда повесился”). Щепу осины могли использовать “для порчи” (“закопать семь осиновых щепок во дворе — скотина болеть будет”). Таким образом, осина могла перенести свои негативные (“проклятые”) качества на ребенка, тем более что проклятие — самое сильное и самое негативное действие в отношении детей (“проклятые дети” — одни из основных персонажей народной демонологии — лешии, лембои, кикиморы, русалки и мн. др.). В Тихвинском уезде других ограничений по выбору материала для изготовления зыбки не было, кроме вообще запрещенных в данной местности для любого строительства²¹. Запрещалось использование деревьев с ярко выраженными аномалиями, слишком старых, слишком молодых, сухих деревьев, которые могли передать “сухоту” и обитателям сделанного из них жилища, и, соответственно, зыбки. Естественно, существовал запрет на рубку деревьев с “жальников” — нарушение не только нравственного табу. Нельзя для зыбки рубить на “крестах” — перекрестках дорог, в опасном пространстве, где концентрируется “нечистая сила”. Эти деревья могли принести горе тому, кто их срубил, и оказаться губительными для новорожденного.

Точное пространственное значение, функцию границы пространства, его охрану выполнял рябиновый обруч, который огибал верхний край тихвинской зыбки. Рябина в Тихвинском уезде, и не только здесь — дерево с положительным знаком, оно участвовало в оберегах и охраняло пространство зыбки (ребенка)²².

Зыбка имеет аналогии с гнездом. В обыденной речи крестьян зыбка нередко именуется гнездышком (ср. частые обозначения детей в колыбельных ласточками, голубками). Свое, защищенное пространство часто обозначают как “гнездо” (“Покинул родное гнездышко”). Гнездом окуривают больных детей (Тихвинский уезд), передавая пространству ребенка его охранительные свойства. Зыбка, структурируя пространство ребенка, актуализирует защитные границы. Особенно это важно для больного ребенка. Ночью зыбку больного ребенка подвигали к образам, усиливая охрану его пространства.

По экспедиционной практике нам известны случаи “запаривания” новой или старой зыбки древесным материалом

высокого сакрального смысла: “вересом” (тихвинское название можжевельника). Последний несет очистительные и прогностические функции. Например, в Великий Четверг им запаривали кадки, а в Тихвинском уезде Великий Четверг — один из наиболее ритуально насыщенных дней в году, демонстрирующий действия прогностического смысла, связанные с будущим благополучием. Верес здесь курят в избе после выноса покойника, чтобы не возвращался. Таким образом, верес “очищает” и пространство зыбки.

Следующим действием по организации пространства новорожденного является укладывание в зыбку веществ высшего сакрального смысла — ладана, апокрифа “Сон Богородицы”. Первый выступает в контексте сакрального “запаха”, охраняющего пространство: “Кладут в колыбель ладан — черт ладану боится”²³. В зыбку могли положить чеснок, запах которого также защищал пространство. Апокриф выполняет роль оберега, который имеет и пространственные смыслы.

Рассмотрим еще один важный и нередкий ритуал, прямо и косвенно относящийся к организации пространства, — укладывание в колыбель сначала кошки и только затем ребенка. А.К. Байбурин, анализируя мифологические корни процедуры пускания в новый дом животных, связывает ее с мифологическим прецедентом заселения мира живыми существами — “Как Бог населял мир”. Проведя сравнительный анализ материала, А.К. Байбурин доказывает, что “дом заселяется в определенной последовательности, а именно в порядке возрастающей ритуальной ценности: 1) кот (кошка), 2) петух и курица, 3) поросенок, 4) овца, 5) корова, 6) лошадь, 7) человек”²⁴. Зыбка, как мы сказали, — первый дом и “усеченно” проецирует ритуал заселения дома.

В ритуале укладывания кошки мы видим множество смыслов. Во-первых — освоение пространства, организация его безопасности для младенца. Кошка, как известно, выступает в роли ритуального двойника человека (здесь младенца). Первый вошедший в дом, по поверьям, обречен на смерть: “до году помрет”. В системе восточнославянских верований кошке приписывалась и очистительная функция²⁵.

Но ритуал укладывания кошки в зыбку имеет и свою специфику. Пускание кошки в дом — подмена неизбежной жертвы, укладывание кошки в зыбку — своеобразная жертва для возможной подмены младенца. Представления о под-

мене ребенка, в силу его недооформленности, весьма устойчивы в народных верованиях.

Следующий смысл укладывания кошки в колыбель — смысл передачи качеств будущему ее “жителю”: ласковости, сонливости, спокойствия. Таким образом, можно обозначить функции и смыслы “первоукладывания” кошки в колыбель: 1) мифологический прецедент заселения мира; 2) подмена неизбежной жертвы; 3) жертва для возможной подмены младенца; 4) очистительная функция; 5) передача желаемых качеств младенцу (ласковость, спокойствие, сонливость). Обратим внимание на необычайно частое упоминание и призывание кота в колыбельных песнях.

Феномен “строительной жертвы” и создания благополучного пространства продолжает работать, например, не только в ритуале уложения в зыбку животных, но и денег. У нас есть экспедиционная информация, что в зыбку клали серебряную монету — поздняя замена живого ритуального символа, которая прогнозировала богатство (ср.: монета в первом венце при строительстве дома). Мир должен быть уравновешен. Всякое новое должно быть включено в поток смертей и рождений. Пространство любого поселения считается окончательно обжитым, “своим”, “застрахованным” от фатальной смерти после появления кладбища. Возможно, по аналогии с этим мы фиксируем скрытые пространственные и прагматические смыслы таких явлений, как смертные колыбельные и колыбели с рисунками Голгофы.

Даже вышеперечисленных примеров достаточно, чтобы доказать, что зыбка имела высокий семиотический статус. Зыбка — часть пространства дома, с весьма четкими границами (она в северном варианте висит) и включена в самый ритуал первовключения ребенка в традиционную культуру.

Ее место под матицей, это середина избы, ее центр. Более того, зыбка находится в объемном центре избы, а не только в топографическом. Она висит в месте ряда других важнейших действий: здесь останавливается сват, на девятой половице под матицей произносятся “защитные” заговоры. По сути дела, зыбка — это “свернутый” дом.

Учтем собственные экспедиционные наблюдения — зыбка не выкидывается, она предназначается новым и новым новорожденным, даже другим поколениям, вплоть до своего физического изнашивания — зыбка как бы хранит освоен-

ное пространство, это некий знак традиции, направленный и в прошлое и в будущее.

Здесь уместно повторить мысль А. Леруа-Гурана о том, что специфическое человеческое овладение пространством возможно при условии создания понятийной модели выделенной части пространства, при условии включения объекта в своего рода понятийный “словарь”. Внешним признаком включения можно считать наделение объекта, в нашем случае младенца, “пространственным” обозначением. Подтверждение этого — обозначения младенца именем по пространству — люлечник, зыбун, зыбочник, качельник и другие (данные по словарю А.Х. Востокова²⁶).

Пространственное поле новорожденного, т. е. зыбку, в подавляющем большинстве текстов фиксирует и колыбельная песня — самый длинный ритуал маркирования младенца в культуре. Об этом будет сказано несколько ниже.

Не менее важное пространственное значение имеет и оцеп. Д.А. Баранов видит в оцепе символику пути, дороги: “В пространственном измерении колыбель представляется концом пути, по которому ребенок пришел из иного мира в мир живых”²⁷, он приводит достаточно много примеров символических смыслов оцепа²⁸. Д.А. Баранов также приводит смысловые аналогии основного материала для оцепа — березы, которая выступает в обрядах в качестве мирового дерева. Здесь мы склонны почтительно не согласиться, ибо, по нашим экспедиционным сведениям, ель служит основным материалом для зыбки по причине своей прочности и упругости. Для Новгородской губернии, как свидетельствует Е.А. Покровский, наиболее характерна рябина, для Тверской и Вятской — береза, в других местах — ель. Мы также считаем, что у оцепа есть и другие, не менее важные пространственные ориентиры — векторные и охранительные.

Обратимся для начала к толкованию слова “оцеп” (“оцеп”). Начиная с 1996 г. в тихвинских экспедициях мы постоянно фиксировали значение слова “оцеп”, “осик” как залога охраняемого пространства — пастуший “обход”. Именно так (очепом, осиком) именуют своеобразный предмет²⁹, который прячут пастухи и в котором концентрируются сакральные представления об “обходе”. Случайное обнаружение, прикосновение к нему грозит разрушением “обговоренного”, защищенного пространства, смертью пастуха, гибелью скота от нечисти и животных. Слово “оцеп” выступает здесь в значении своего производного — оцеп, оцеплять,

т.е. закрывать (например, оцеплять ворота — см. словарь В.И. Даля), оборонять (оцепить город — см. там же), обвязывать (очеп — обвязка для волос; см. там же).

Векторные ориентиры очепа в пространстве связаны с его природными свойствами и технологией установки. Он физически устремлен вверх, как и в колодце-журавле, где также присутствует очеп. Его вектор направлен только вверх, как и необходимый вектор развития младенца. Когда срубашешь очеп, его ни в коем случае нельзя класть или уронить на землю. Это устойчивая примета к смерти младенца. Таким образом, уже при заготовке устанавливаются пространственные ориентиры. Материал изготовления, пространственное положение, технологическая система, приемы качания определяют его как некий конструктивный модуль. Технология укачивания “от очепа” определяет содержательный вектор сопутствующих укачиванию текстов колыбельных песен (вектор устремления вверх, на рост). Сюжетика колыбельной песни складывается из разных параметров, и не последнюю роль здесь играет сама технология укачивания. В данном случае очень важны и необходимы параллели с другими технологическими системами, также отражавшими традиционное сознание (явление в культуре — отвердевшее мировоззрение). Для примера и в качестве прецедента можно взять кукольный театр. Здесь мы четко наблюдаем взаимосвязь технологии и содержания репертуара. У нас нет примеров пересечения сюжетов в театре Петрушки, марионетки и в вертепе. Вектор Петрушки устремлен вниз — петрушечник должен опускать руку. Петрушка дерется, убивает, ругается, матерится. Демонстрируется куклаурод. Вектор направлен к “материально-телесному низу” (М.Бахтин). Рука в перчаточной кукле — тело. Отсюда и лексика Петрушки и содержание сюжета. Вертепный театр — оживление жизни на горизонтальном уровне — видение реального. Таким образом, принципиальные различия между технологическими системами определяют и содержание действия и специфику восприятия.

Марионетка обладает той же векторностью, что и “зыбка на очепе” и, соответственно, младенец. Сюжеты марионеточного театра — в основном волшебная сказка, скрытая инициация, установка на благополучное будущее. Технология марионетки — за нитку (невроспасту) тянут куклу вверх. Невроспаста толкуется не только как нить, но и как пути, пуповина. Во многих легендах как только обрываются гори-

зонтальные связи младенца и матери (пуповина), так сразу возникают вертикальные связи (например, появляется звезда, на которую направлен смысл дальнейшей жизни). То есть возникает связь с верхом по вертикали. Из физиологической зависимости переходим в космогоническую. После перерезания пуповины ребенка кладут в колыбель — и физическая сила качания направлена вверх.

Необходимо вспомнить ряд традиционных систем и действий, где символика качания четко связана с прогностикой благополучного роста. Что весьма важно, это закреплено и в календарном сознании. Например, качание с песнями на качелях на высокий лен. В колыбельных песнях нам встречается сочетание “зыбочка-качели”. Качающий на качелях, берущий плату за качели, так же как и нянька, называется качельником. В колокол надо обязательно звонить детям (чтобы звонить, надо качать) на Святой неделе (звонильной) на “добрый лен”, на его рост и “крепкие головки” (Тихвинский уезд). Более того, перекладина, на которой крепится колокол, также называется оцепом.

Колыбельная песня как элемент “текста” убаюкивания постоянно актуализирует мотив качания. Таким образом, здесь также обозначаются пространственно-смысловые ориентиры новорожденного. Качание в зыбке и высокая частотность упоминания процесса качания в тексте колыбельных, обозначение в них “верха” также, на наш взгляд, связано с прогностикой роста. Формулы: “качь-качь” (“качу-качу”; “качи-качи”); “бай-качули, бай-качули”; “баю-укачаю” — маркеры жанра, близкие по частоте исполнения к общеизвестным “баю-баю” или “люли-люли” и их производным. Мотив укачивания дитя встретился нам 110 раз в 544 текстах колыбельных в собрании А.Н. Мартыновой³⁰. В колыбельных встречаются сюжеты с призывом Богородицы, мамушек, нянюшек качать младенца, призывом Сна, Дремы, кота, голубей, зайцев качать зыбку, ругают бабку за плохое качание (“Бабку старую ругат, /Пошто плохо вас качат...”) и многие другие. Следует выделить начальное устойчивое двустипийное многих колыбельных: “Качу-качу/На дубовом (кленовом, высоком) оцепу”. Рифма в смысловом плане очень насыщена. Четкая ориентация вверх, к оцепу, причем с обозначением его качества и высоты. Дуб и клен — деревья “с положительным” значением, символизирующие крепость, силу, здоровье. В то же время оцеп — это и инструмент для взбивания масла, т. е. придания крепости. У нас

есть тихвинская информация о использовании и “колыбельного” оцепа для взбивания масла. Таким образом, текст и действие качания зыбки символизируют рост и крепость младенца. Обозначен ориентир по вертикали (очеп), т. е. на рост и ориентир по качеству (дубовый очеп). Более того, у нас есть прецедент: посредством оцепа взбивают масло, т. е. придают крепость. Приведем одну тихвинскую колыбельную:

Бай-бай-качу,
На дубовом оцепу,
На серебряном крюку.
В тонком браном пологу³¹.

Крепость — факт нормального и желательного развития. Следует здесь вспомнить народные представления о законнорожденных детях как “костяных”, “кременных” и незаконнорожденных как “сыромолотых”³².

Интересно отметить и некоторые рифмуемые пары в колыбельных песнях к глаголу “качать”:

1. Качать — величать. Величание — прогностический акт, подтверждающий и усиливающий смысловую символику качания.

2. Качать — завечать. Завет, заветание (тихв. — завитание) — акт на исполнение желания, в данном случае здорового роста. Также усиление смысловой символики качания.

3. Укачаю — уговариваю. В таких текстах уговаривают (велят) спать. Акт качания (укачивания) здесь, казалось бы, направлен только на сон. На первый взгляд фиксируется противоречие, поскольку выше мы говорили, что качание символизирует устремление вверх, на рост. На самом деле никакого противоречия нет. Сон есть рост — “во сне растет”. Сон в традиционном сознании связан с актом преобразования (ср. аналогии сон—смерть). В момент переходного состояния (переход от бодрствования ко сну, сам сон) очень важно посредством слова (колыбельная песня) и действия (качание) закрепить на младенце будущие “положительные” свойства, обозначить желаемую долю, охранить его. Прогностика такой доли в колыбельной песне заключается, например, в мотивах и формулах качания, роста, крепости, здоровья, питания, подарков, будущего богатства, силы, красоты, вплоть до мотива пути. Охранительная функция, например, выражена в призывах охранителей, акцентации имени ребенка и членов семьи, обозначении границ.

В других вариантах рифмовки глагола “качать” и его производных также создается положительный фон, например: качать – в балалаечку играть; качать – принесет отец калач и др.

Формулы роста, например: “Спи по ночам // Расти по часам”, “Вырастешь большой” и аналогичные им встречаются в опубликованном собрании А.Н. Мартыновой более 100 раз (на 544 текста колыбельных).

Во многих текстах колыбельных присутствует прямое обозначение “верха” в такой же прогностической функции. Достаточно часто и в сравнительном варианте, например: “У кота колыбель высока, // У мово Ванечки выше того”. Прямое подтверждение гипотезы о смысловых значениях вертикального “вектора” качания и соответствующих формул колыбельной песни мы находим в записях свадебной лирики, сделанных А.С. Пушкиным. В данной песне следующая фабула: на клене висит колыбель с князем (ср. с тихвинской колыбельной: Качу-качу // На кленовом оцепу...), затем следует призыв: “Вскачните колыбель высоко // Выше клену стоячего. // Ниже облака ходячего, // Чтобы видно было тестев двор, // Чтобы видно было тешев терем!” В тереме княгиня душа призывает молодого князя.³³

Пространственная ориентация зыбки “от земли” (вверх) подчеркивается постоянно³⁴. Как мы уже говорили, очеп ни при каких обстоятельствах не может оказаться на земле. Зыбку нельзя перешагивать (к смерти младенца или остановке роста). Качание зыбки как в реальном действии, так и в колыбельной песне – символическое действие на рост. В колыбельной песне, как мы сказали, постоянен мотив пожелания роста и формулы “верха”. Заговоры при купании ребенка также имеют мотивы пожелания роста³⁵. Устремление вверх по отношению к ребенку имеют и тексты во время крещения, “кашных” столований, “бабыных каш”³⁶.

Единственный случай, когда зыбку можно ставить, только подтверждает наши предположения: “Если умирающий младенец, то зыбку ставят под иконы, так как в всящей зыбке умирать тяжело. Родители дают ребенку благословение на тот свет”³⁷. “Умирать тяжело”, потому что в обычном состоянии зыбка в силу своего пространственного положения (и, соответственно, пространственных смыслов), в силу физического и смыслового устремлена вверх, на рост, а не на смерть.

Добавим, что многие заговорные обряды, совершаемые над больным ребенком, связаны с положением его на “низ” (на пол, под корыто, по которому бьют; даже проносят под землей и др.). Такие обряды в качестве одного из смыслов приближают ребенка к земле, куда он может уйти без мучений или после контакта с ней преодолеть недуг. Смерть младенца могла переживаться легче: “Матери плакать об детях грех, потому что который младенец помер, то это Богу свечка ушла. Ребенок до семилетнего возраста пойдет непременно в рай, а младенец 2-х или 3-х лет может даже поступить в Ангелы. Родители не должны плакать по детям, от этого они [дети] уходят глубже, а если не плачут, то возносятся. Но по родителям следует плакать”. Заметим, что даже в другом пространстве ребенок (после смерти), в отличие от взрослого, определенно направлен вверх.

В заключение можно сказать и о пологе. У полога, который вешают на веревки зыбки, разумеется, главная функция – предохранить ребенка от насекомых. Но отметим, что пологом служила (записано практически у всех информаторов и постоянно фиксировалось в этнографической литературе) старая, нестираная материнская юбка³⁸. Факт ее старости и нестираности (в подстилку также использовалась старая родительская одежда) свидетельствует и о ее охранных функциях. В колыбельных песнях достаточно часто встречается формула: “В тонком браном пологу”; “В шитом браном пологу”; “В тонком кутном пологу”. Таким образом, акцентируется как защита пространства, так и благоприятное, “уютное” пространство младенца.

Охрана пространства новорожденного в контексте первой “одежды” ребенка

Разумеется, прежде всего следует упомянуть крест, который надевался при крещении. Потом его, чтобы он не мешал младенцу физически, чаще вешали над зыбкой (иногда клали под подушку). Эта информация относится не только к XIX–XX вв. (свидетельство архивов и экспедиций), но и, как указывает Н.И. Костомаров, к более раннему периоду, к XVI–XVII вв.: “Над висячей зыбкой всегда привешивались иконы или крестики”³⁹. Безусловно, крест выполнял и функции охраны пространства ребенка. Более того, в зыбку клали с особой молитвой, указанной в требниках.

Важными факторами организации пространства новорожденного являлись его **опоясывание и одевание**. В терминологии поясов существуют названия: крайка, окрайка, покрорма, покромка, покрормь. Пояс-оберег, составляющий часть верхней одежды, был широко распространен. Пояс защищал ребенка и составлял первую границу: “Человек беспоясный есть человек доступный темным силам. Кикиморы и удельницы всего чаще похищают детей, когда они ходят без пояса... К шести неделям крестная мать должна приготовить ребенку пояс ...если она к этому времени ребенка не опояшет, то она поплатится за то его смертью”⁴⁰. Г.С. Маслова фиксирует факты, когда для общения с представителями другого пространства — “нечистой силой” — снимали одновременно с крестом и пояс⁴¹. Пояс, по сути дела, приравнивался к нательному кресту (ср. в фольклорных текстах: “без креста, без пояса”). За каждого умершего некрещеным и заspanного младенца обязывалось давать ребенку как милостыню 40 медных крестиков и по 40 поясков⁴². Есть многочисленные свидетельства, что у старообрядцев, в том числе и Волотовского района Новгородской области, с которыми работал автор исследования, ранее существовал обычай во время крещения одевать на ребенка нательный пояс, который не должен был сниматься всю жизнь. Таким образом, пояс также обеспечивал охранное пространство.

Акт опоясывания встречается и в апокрифе “Сон Вогородицы”, который, как мы говорили, клали в зыбку:

...И святая Божья Матерь Богородица:
Христа родила
Между райским дверьми,
Тут и пелены пеленала,
И поясы завивала —
Пелены парчовые
И поясы шелковы,
Крепко к сердцу прижимала,
Сахарны уста целовала,
Шла с горы на гору...⁴³

Другая запись: “...Есть у меня только Пресвятая Мать Божья. Богородица родила Христа между райским дверьми, во пелены пеленала, во шелковые увивала, во пелены берчатые, во поясы шелковые...”⁴⁴

Покупка пояса, посылка кота в лес за поясом, опоясывание — устойчивые формульные мотивы и колыбельной песни — дублирование реального опоясывания:

...Баю, баю, покачаю
Дитю миленькую.
Дитю крошечную!
Я пойду во торги
И куплю пояски, —
Все шелковенькие.
К люльке прицепите,
Аннушку усыпите.
Баю, баю, укачаю.
Сон да Дрёма⁴⁵.

А-баю-баю-баю,
Пошел котик во лесок,
Нашел котик поясок —
Ваню подпоясывать.
Пошел котик и к Аленке,
Несет Ване пеленки⁴⁶.

Особую охранную символику несет и детская рубаха. Генетически она связана с “сорочкой” (околоплодным пузырем), которая имеет особые защитные и прогностические смыслы. Общеизвестно, что если человек родился в “сорочке”, он более счастлив и охраняем. Ее высушивают, хранят до свадьбы, даже крадут. Общераспространен обычай носить в ладанке часть сорочки: «Ладанки носят немногие, зашивается в них часть сорочки, в которой человек родился, ладан, молитва “Да воскреснет Бог“»⁴⁷. Функции “сорочки” проецируются и на рубашку, в которую принимают ребенка (в грязную отцову рубаху). В Вятской губернии: “Через пять часов (после рождения ребенка. — *В.Г.*) приходят соседки, готовятся к крестинам, шьют рубашку и приносят лакомой пищи”⁴⁸. Практически во всех традициях крестные готовят и дарят рубашку вместе с крестиком к крещению: “До крещения не надевают креста, рубашки, пояса — это делает священник при крещении. До крещения ребенок завертывается в одну пеленку... До исполнения года рубашки ребенка моют, не выворачивая на внутреннюю сторону, потому что иначе ребенок долго не будет ходить и говорить”⁴⁹. Когда одевают ребенка, также в приговоре акцентируют рубаху:

Одевайся Раба Божья (имя)
В тоненьку поношену рубашку
На Божью милость,
На Христову радость⁵⁰.

По Тихвинскому уезду нам известен случай снятия с за-
немогшего младенца рубашки и прятания ее под балкой в
подпол (навсегда). Такому ребенку шьют новую рубаху. Сле-
довательно, старая рубашечка “не справилась” со своими
охранными задачами, ее меняют на новую, а захороненная
внизу должна давать энергию роста.

Вообще раздевание ребенка, его обнажение – опасный с
точки зрения возможного “чужого” влияния акт. По сути
дела, это снятие защиты. Поэтому, как подчеркивали нам в
экспедициях профессиональные няньки, их учили, что пеленать
ребенка можно только на столе – на “Божьей ладо-
ни”. С другой стороны, стол – это самое удобное место в
избе для пеленания ребенка.

Маркировка ребенка в пространстве и колыбельная песня

Разумеется, не только колыбельная песня маркирует ре-
бенка в пространстве. Ребенка сразу после родов отмечали в
локусах, обладающих высокой степенью семиотичности: на
родины клали на вывороченный шерстью вверх кожух в се-
редину избы; когда младенца приносят из церкви, кладут на
несколько минут на порог избы – “освятить” ребенка”⁵¹.

В момент крестильного обеда происходил еще один акт,
связанный с пространственной организацией. В 1996 г. в
Батецком районе Новгородской области М.К. Бурьяк запи-
сала обряд обхода детей в любое время года с колядой дома,
в котором происходил крестильный обед⁵². В 1997 г. в экс-
педиции в Тихвинском уезде нам говорили об этом факте
как общепринятом. Обход детей, разумеется, имел смысл
включения новорожденного в свой “социум”, но в то же
время обход с колядой имеет и пространственно-охранительную
функцию (ср.: не обошли дом с колядой в святки –
формальное проклятие, “незамыкание” пространства имен-
но в этом месте).

Особенно много акцентаций пространства (границ) в ри-
туалах, связанных с больным младенцем – вынос его из ок-
на бани, поднесение к матице, к князьку, даже под уровень
земли – с мирской земли на церковную, заговоры под по-
током и мн. др.

Особое значение в пространственной маркировке мла-
денца имеет колыбельная песня (по которой мы уже приво-

дили ряд примеров). Мы убеждены, что колыбельная песня несет определенное ритуальное значение. Колыбельная проецирует традиционное мировоззрение, а последнее не могло “упустить” из вида переходное состояние ребенка, его недооформленность. Она в тексте дублирует функции различных действий, обрядов и ритуалов над детьми (вплоть до перепекания)⁵³. Она исполняется в момент перехода от бодрствования в сон (преображение, ср. аналогии сон—смерть) и часто в момент смены дня и ночи, света и темноты. Она ограничена в лексике, в ней доминирует повелительное наклонение, усиливающее магию слова.

Колыбельная песня имеет глубокие пространственные смыслы. Она транслирует систему первых культурных обозначений (эпистемологическая функция), в том числе и пространственных. Колыбельная песня — полифункциональный акт. Практически все предшествующие исследования рассматривали данный жанр в системе понимания ребенком содержания сюжета. Мы же не абсолютизируем это предположение. Безусловно, по мере взросления ребенка и колыбельная участвовала в формировании мышления и мировоззрения. Текст колыбельной с определенного возраста понимался ребенком, о чем свидетельствуют многие воспоминания о своем, детском, восприятии сюжета песен. Но колыбельная песня была не только и не столько ориентирована на ее понимание ребенком, сколько “работала” для него, на него, ради его развития и охраны. Текст, адресованный ребенку, помимо его сознания, в мировоззрении исполнителя песни вводил ребенка в структуру традиционного мира, где ему вменялась благоприятная и безопасная “ниша” развития. Разумеется, это во многом подсознательный акт. Никто же не будет говорить, что заговор от бессонницы (под потоком, на три зари) понимался новорожденным, но он, без сомнения, в контексте народного мировосприятия воздействовал на него.

Корпус песен, как свидетельствует анализ более 4 тыс. песен разных традиций, “срез” по локальной тихвинской традиции, вербально дублировал и аккумулировал многочисленные ритуальные действия вокруг ребенка.

Вообще, пространственные функции колыбельной песни практически совпадают с функциями “пространственных” действий вокруг ребенка. В словаре тихвинских колыбельных (212 разных текстов песен, записанных на территории трех близлежащих приходо́в — экспедиционный материал)

на 6 тыс. слов более 250 относятся к пространству. Пространственные обозначения встречаются практически в каждом тексте. Не только обозначаются конкретные локусы, но и постоянно фиксируется качество, состояние пространства. В собрании А.Н. Мартыновой на 544 текста более 750 пространственных обозначений⁵⁴.

Перечислим наиболее часто встречающиеся пространственные комплексы (статистика — по собранию А.Н. Мартыновой, наиболее полностью из опубликованных):

1. Пространство зыбки, люльки: более 200 раз, с постоянным обозначением качества пространства. Постоянная акцентация верха.

2. Пространство избы: около 200 раз, практически без обозначения качества пространства.

3. Пространство двора: около 30 раз, практически без обозначения качества пространства.

4. Пространство своей деревни: около 40 раз. Есть обозначения по качеству: “своя деревня”, “чужой двор”.

5. Реальное, “немифологическое” пространство вне деревни: около 30 раз (базар, торжок, большая деревня, чужая деревня, отправление работать “в люди”, полбн, город, Валдай, Москва, Торжок, Питер и др). Постоянная “расшифровка” пространства, обозначение его качества.

6. Окружающая природа: около 100 раз. Несмотря на то, что в сюжете она обозначена как реальное, конкретное природное пространство (растения, локусы), здесь в разной степени чувствуются и мифологические смыслы (лес, береза, дуб, луг, поле, поляна, пашня, болото, река, озеро, родник и др).

7. Пространство погоста, похорон: более 90 раз. Тексты (в большей степени это смертные колыбельные) насыщены пространственными терминами и пространственными комментариями. Постоянная акцентация земли (земля, сыра-земля), низа (могила, яма, гроб; под бел камень, под сыпуч песок, под елочки, под березочки, под колоколы, под крест, в-под порог, под холщовым положком, под серебряным крестом, под церковны угольки и др.).

8. Мифологическое пространство: около 50 раз. Как мы уже говорили, принято достаточно рабочее разделение пространства на реальное и мифологическое. Это зависит от содержания текста. Например, “море” в случае: “будешь в море рыбу ловить” определялось как условно реальное, в случае: “серые коты из-за моря (заморья) шли, сны принес-

ли” — как условно мифологическое. Также в двух категориях может выступать лес (как лес, где будет охотиться и ставить силки ребенок в будущем, и как лес, куда его уносит волчок или откуда кот приносит пояс), сарай (на сарае поугай или сарай, под которым живет бука). Но в подавляющем большинстве случаев (более чем 1 к 10) лес (лесок), море (заморье), сарай (под сараем) выступают как мифологическое пространство.

9. Обозначения края, границ своего и чужого пространства: около 100 раз (край, берег, окно и др.).

10. Пространство пути, дороги: около 20 раз (дорожка-тропинка, дальняя дорожка, повоз, пути-дороги и др.)

Анализ показывает, что наиболее подробно, с наибольшим количеством эпитетов, в большинстве случаев с описанием всех частей фиксируется пространство зыбки, люльки. Ребенок постоянно в зыбке — ритуально защищенном и освоенном пространстве. Более того, его старательно в тексте возвращают в зыбку (например, сюжеты, где все члены семьи уходят работать, а он “один остался и в зыбочку забрался”). Сюда старательно следуют “успокоители” — Сон-Дрема, коты, голуби. Причем можно проследить структуру пространства.

Фиксируется пространство самого младенца — по голове (изголовью), ногам и рукам. Здесь часто “выставляется” Божественный персонаж или образ (“под подушкой образок”) как охранитель и как поддерживающий благодать пространства. Например:

Я уж милую дитю убаюкаю,
Спи-ка Геня, со Христом.
Богородица с тобой,
Уж как Ангелы-хранители
В головучинах сидят.
Они Генюшку младенчика
Помиловать хотят.

... А-а-а, бай!
Поскорее усыпай!
Ты ходило куда?
Тебя Ангелы хранят,
Ой, тебя они хранят,
У головушки стоят⁵⁵.

Отметим здесь, что первая одежда ребенка также обозначается церковными терминами: «Крестный покупает крест и

пояс. Кроме того, кладет родильнице “на зубок” копеек 10 или более, в то время как они чайничают после крещения в церкви. Эти деньги всегда берет отец ребенка. Восприемников всегда двое — кум и кума. Кума приносит “ризки”, то есть кусок ситцу в который завертывают ребенка, когда несут его в церковь... Ризки идут в пользу родителей новорожденного, из них шьют для него рубашки»⁵⁶.

Данные тексты колыбельных функционально коррелируют с оберегами на сон, которые также имеют функцию защиты пространства:

Оберег на сон:

Ложусь спать
В Божьих горах,
Иисус Христос в головах,
Божья мать — в ногах,
Ангелы над головой
Говорят со мной.
Христос осеняет,
Врагов отгоняет:
Уходите, враги,
От окон, от дверей,
От постели моей.
Аминь⁵⁷.

В других случаях охранителями сна и пространства сна, создателями его “благодати” выступают мифологические усыпители (“Сон да Дрема у малютки в головах”) или “мягкие” животные (“В головах куны, // В ногах соболи”). Превосходной степенью, степенью “уюта” обозначается подушка, перина ребенка. Особенно детально описывается сама зыбка как главное охраняемое пространство ребенка: в высоком терему; колыбелька золота (колыбель позолоченная, люлечка, кроватушка, тесовая зыбочка и др.). В зыбке отмечается уголок и “круг золотой”, почепка (свисающая веревка для качания ногой — “Для качалки поясок”; “А почепочка — ала ленточка”). Далее сами веревки к очепу: вожжицы бархатные, веревочки, ремни шелковые, подцепочки шелковые и др. Полог: “Во шитом-браном пологу, // Во кисейчатом, // Новом клетчатом...”; “Голубого ситцу полог, // Полог тонкий, полог долог...”, положок-то распашной, ложки из золотой камки, белый полог и др. Крюк: золотой, витой, даже: “Как на этом крюку // Воскова свеча горит, // Тута Господь сидит...” Кольца: точены, позолочены; коль-

чики-пробойчики серебряные и другие варианты. Очеп: высокий, гибкий, кацкий, дубовый, кленовый, жидкий.

Зафиксировано даже колыбельное название этого уютного и охраняемого пространства: “Бай”.

Затем, достаточно часто, но без освящения качеств, фиксируются пространственные локусы дома, избы: сам дом, терем, изба (однажды даже квартира), горница, сени, кухня, угол (образа), лавки, печь, окно, пол, порог, стол, стенка, поветь, полки, погреб, завалинка, крыша. Следует обратить внимание, что наиболее часто встречаются: лавочка (около 50 раз), печка и печурка (более 20), сени (около 20), окно (более 20), погребок (более 10). Сам дом часто называется теремом (ср. такое же обозначение в других благопожеланиях — колядках).

Таким образом, многие колыбельные построены по пространственной в фольклоре структуре текста, особенно свойственной для “пожеланий”, например для колядки — объявляется пространство благопожелания, затем в превосходных степенях оно конкретизируется внутри и обозначается адресат пожелания. Колядка не только адресована конкретным людям, но и прогнозирует благоприятность пространства. И в колыбельной и в колядке мы фиксируем состояние переходности, особенно нуждающееся в благопожелании: святки — переход года, ребенок — “переходное” существо.

Мы видим и другие аналогии с колядкой. Колядовщики — странники, вестники доли: “Мы ходили, мы искали”, они находят “терем” и обращаются к его обитателям. Сон-Дрема в колыбельной “с трудом” находят колыбель (“ходят возле окон”, находят высокий терем, идут по сням, лавкам), далее следует подробное описание колыбели, и затем они усыпляют младенца. Реальное пространство во многом преобразуется в мифологическое.

Пространство двора, пространство деревни, реальное пространство вне деревни обозначается значительно реже, но с очень важными обозначениями по качеству, например “своя-чужая деревня”, “чужой двор”. Тем не менее, несмотря на небольшое количество, здесь емко обозначены все возможные и необходимые пространственные перемещения во всей крестьянской жизни — церковь, торжок (ярмарка), Валдай с баранками, Питер как центр отходничества (“Будешь в Питер ходить, / Серебро, золото носить”).

Следуя такой логике, понятно и частое обозначение локусов окружающей природы. Частота терминов пространст-

ва погоста, кладбища связана с мировоззренческими параллелями “сон—смерть” и “необходимостью” преобразования ребенка. Вопрос о смертных колыбельных не является предметом настоящего исследования, отметим только, что в данных песнях похоронный обряд фиксируется с достаточной полнотой и со всеми необходимыми деталями (священник—поп, отпевание, колокольный звон, поминание) как необходимое условие преобразования и невозможности попадания в статус “заложных” покойников.

Мифологическое пространство, за исключением “заморья”, из которого коты несут сон, и “нейтрального” леса, из которого коты приносят пояс, в основном, чужое, страшное.

Уже в пространстве дома в колыбельной песне начинается мощная акцентация границы своего и чужого пространства. Терминов границы не так много (край, берег, окно и др.), но они встречаются в большом количестве текстов. Когда упоминается окно (окошечко), практически всегда здесь встречается и Богородица. Это, конечно, связано с ритуалами передачи ребенка в окно, но косвенный смысл охранителя пространства может присутствовать.

Отметим, что именно в окне устанавливали “детское пугало”, которое отгоняло нечистую силу⁵⁸, и именно в окно кличут “Буку” для категорически не засыпающего младенца (Тихвинский уезд).

Постоянно для колыбельных использование такого слова, как “край”. “Край” выступает прежде всего как граница своего и чужого пространства. Сразу после употребления слова выступает некий “агрессор”, который утаскивает ребенка в пространство, “где волки воют”. Мы имеем в виду не только колыбельную о волчке, которая распространена повсеместно и используется в большинстве ситуаций убаюкивания, но и другие, например: “На краю живет Бабай”; “...Не ложися на краю, / Заутро мороз, / А тебя на погост...”; “...Да не ходи туда на край! / На краю собаки злые, / Там старухи пожилые...”⁵⁹. На границе пространства происходят основные коллизии колыбельной. После его обозначения появляется агрессор: “За Филипповой горой / Живет дедка с бородой...”⁶⁰; под сараем — бука; в чужой деревне — старики, злые люди, на озере — уточка, которая “уклюнет”, или даже “сообщество” агрессоров:

Баю-баюшки-баю,
Не ложися на краю.

Придет серенький волчок,
Тебя схватит за бочок,
Понесет в темный во лесок.
Там и воры-мужички,
И табашнички-тарабашнички⁶¹.

Правда, “чужое” пространство в колыбельной смягчается в силу специфики адресата песни и непреложной функции жанра (успокоения), благодаря использованию экспрессивных суффиксов (волчок, лесок, кусток).

Таким образом, можно обозначить пространственную картину корпуса колыбельных. По колыбели, зыбке мы получаем исчерпывающую информацию по пространству и его качеству. Затем, в пространстве избы, двора, деревни, вне ее обозначены наиболее важные в сакральном и в функциональном отношении локусы, но уже нет таких развернутых определений. Поле пространственных обозначений, касающихся локусов окружающей природы (основное мировоззренческое и реальное пространство носителя традиционной культуры), необычайно объемно. Частота пространственных терминов погоста, кладбища определяется в контексте традиционных мировоззренческих аналогий и представлений о гармонии мира. В минимальном количестве терминов, в максимальной частоте их употребления в колыбельной песне акцентируется граница, за которой следует другое пространство.

Проигрывание народно-мифологической топики идет далеко не во всех жанрах. В колыбельной песне оно усилено.

По мере взросления ребенка, с началом понимания логики содержания колыбельных песен усиливается эпистемологическая функция, дается программа осознания пространства. Народная педагогика исповедует принцип познания соразмерно с жизненным опытом. То, что близко (зыбка), получило яркое освещение, более дальние перспективы только обозначены и будут осознаны в другом опыте познания мира и в другом возрасте. Существуют как бы два этапа — организация культурно-символического пространства ребенка и освоение самим ребенком пространственных категорий традиционной культуры. Колыбельная содействует этому освоению, ибо, как точно определил А.Я. Гуревич, «названные категории (пространство и время. — В.Г.) образуют основной семантический “инвентарь” культуры. Обязательность этих категорий для всех членов общества нужно понимать, разумеется, не в том смысле, что общество созна-

тельно навязывает их людям, предписывая им понимать мир и мыслить именно таким образом: речь идет о неосознанном навязывании обществом и столь же неосознанном восприятии, “впитывании” этих категорий и представлений членами общества»⁶².

Таким образом, можно резюмировать “пространственные” функции колыбельной песни:

1. Обозначение новорожденного в пространстве. Охрана его пространства. Установление “защитников” пространства ребенка.

2. Введение ребенка в мир первых пространственных категорий, обозначение содержания и качества пространства.

3. Определение границы своего и чужого пространства, обозначение опасности последнего.

4. Обозначение структуры пространства.

5. Введение в систему мифологического пространства.

6. Определение понятий верх—низ.

Примечания

- 1 *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 6.
- 2 Там же. С. 7.
- 3 Там же. С. 62.
- 4 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 348. Л.8. (Вологод., Тотемский, 1898. Жуков А.).
- 5 Там же. Д. 743. Л.8 (Новг., Тихв., 1898. Иванов В.).
- 6 Там же. Д. 52. Л. 4 (Владимир., Суздальский, 1898. Бобров А.).
- 7 ТФА. Материалы экспедиции 1997–1998 гг.
- 8 *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб., 1996. С.457.
- 9 ТФА. Материалы экспедиции 1996 г.
- 10 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 348. Л.162 (Вологод., Тотемский, 1898. Жуков А.).
- 11 В качестве примечания можно вспомнить и функции яйца в предродильной обрядности: “В дер. Градоши Тихвинского уезда Васильковской волости существует правило для предупреждения выкидыша: положить за пазуху сырое куриное яйцо и проносить его сорок недель так, чтобы не раздавить” (Там же. Д. 743. Л.10 (Новг., Тихв., 1898. Иванов В.)).
- 12 Предрассудки и поверия крестьян в Петровском уезде Саратовской губернии // Отечественные записки. М., 1824. Т.56. Отд.8. С.201–202.
- 13 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 596. Л.3 (Костромская, Галичский, 1899. Решеткин А.).
- 14 *Покровский Е.А.* Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России. М., 1884. С. 220–230.
- 15 *Баранов Д.А.* Символические функции русской колыбели // Славяно-русские древности. Вып. 3: Проблемы истории Северо-Запада Руси. СПб., 1995. С. 235–236.
- 16 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 743. Л.12 (Новг., Тихв., 1898. Иванов В.).

- 17 Если зыбка делалась из цельных досок, то старались избежать сучков, которые могли передать ребенку кожные болезни “по аналогии”, прежде всего чирей (ТФА. Материалы экспедиции 1996–1998 гг.).
- 18 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 215. Л.12 (Волог., Грязовецкий, 1898 Староворов С.).
- 19 Там же. Д. 743. Л.10 (Новг., Белозерский, 1899. Иванов Е.).
- 20 Там же. Д. 750. Л.14. (Новг., Тихв., 1898. Матвеев А.).
- 21 См. по другим территориям: *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 26–34.
- 22 *Головин В.В.* Колыбельная песня и приемы убаюкивания ребенка на Русском Севере // “Мир детства” в традиционной культуре народов СССР. Л., 1991. Ч. II. С. 91–100.
- 23 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 52. Л. 4 (Владимир., Суздальский, 1898. Бобров А.).
- 24 *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 105–106.
- 25 Более подробно см.: Там же. С. 105.
- 26 *Востоков А.Х.* Опыт великорусского областного словаря. СПб., 1852.
- 27 *Баранов Д.А.* Указ. соч. С. 237–238.
- 28 Таких примеров множество: “Если хозяин, который мастерит колыбель для своего первенца, хочет иметь еще детей, он срубает деревце для очепы в лесной чаще” (*Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. СПб., 1996. С. 329); “Нельзя корить еловый очеп, иначе дети пойдут как по маслу...” (*Попов Г.И.* Указ. соч. С. 469).
- 29 В виде небольшой рогатки с плотно перевязанными верхними “рогами”. На веревочке узелки по количеству скота (ТФА. Материалы экспедиции 1996 – 1998 гг.)
- 30 *Мартынова А.Н.* Детский поэтический фольклор: Антология. СПб., 1997. С. 31–188.
- 31 ТФА. Коллекция колыбельных песен. № 26.
- 32 Информация из выступления Д.А.Баранова на семинаре “Повитухи, родины, дети в народной культуре”. Москва. РГГУ. Март 1998 г.
- 33 В.Ф.Миллер в статье “Пушкин как этнограф” (Этнографическое обозрение. 1899. Т. 1–2. С. 190) приводит сводный текст свадебной песни из двух вариантов, записанный А.С.Пушкиным :

В сыром бору на клену
 (В другом варианте Пушкина этого стиха нет. – *В.М.*)
 Висит колыбель на шелку;
 В колыбели лежит князь молодой
 (Имя жениха. – *В.М.*)
 Пред ним стоят бояры
 (В другом варианте Пушкина этого стиха нет. – *В.М.*)
 Вскачните колыбель высоко!
 Выше клену стоячего,
 Ниже облака ходячего,
 (В другом варианте Пушкина этого стиха нет. – *В.М.*)
 Чтобы видно было тестев двор,
 Чтобы видно было тещев терем!
 В этом терему ходит-гуляет,

(С этого места до конца песни пополнена другим вариантом стиха, также записанного А.С. Пушкиным. – *В.М.*)

Ходит гуляет княгиня душа,
Шолковым платом помахивает:
“Ты иди сюда, сюда молодой князь!

Здесь твоя суженая, твоя ряженая” (В варианте, из которого взято начало, соответствующие стихи читаются так. — *В.М.*)

В терему гуляет княгиня,
По имени ее зовут Катерина,
Каленые орешки щелкает,
Шитою ширинкою махает:
“Ты сюда, сюда, Иван князь!
Как здесь твое суженое,
Здесь твое ряженое,
Здесь твоя княгиня
По имени Катерина”.

- 34 В качестве весьма гипотетического примечания просто обозначим один возможный смысл восприятия устройства очепа, на котором подвешена зыбка, как некий конструктивный эвфемизм: Матица, матка (можно толковать как женское начало) — очеп, палка, жердь (мужское начало) — веревка (нить, пуповина) — зыбка с положом (утроба, околоплодный пузырь). Сравним у Д.К.Зеленина: “К гениталии мужа, который находится на полатах, привязывали нитку, которую при муках роженицы тянула повитуха, и муж тоже стонал” (*Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 320). Осмысление очепа как некоего фаллического символа позволяют нам сделать некоторые ритуальные действия, предшествующие его установке за матицу или у матицы: “С очепа не снимают кору и не срубуют плотно сучки — детей много будет”; “По гладкому, как по маслу так и поползут” (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 840. Л. 4 (Новг., Череп., 1899. Власов А.).
- 35 *Шумов К.* Молитвы и заклинания в круге жизни. Пермь. 1997. № 197: “Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. Вода книзу, а имярекверху расти. Аминь”.
- 36 *Успенский Д.И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным: По материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губ. // *Этнографическое обозрение.* 1895. Кн. 27. № 4. С. 75:

Бабушка подходит,
Кашку подносит
На корысть, на радость,
На Божью милость,
На толстыя одонья,
На высокие скирды.
Кашку на ложки,
Мальчику на ножки!

- 37 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 348. Л.21 (Вологод., Тотемский, 1898. Жуков А.).
- 38 *Виберг А.* О вредном действии полога // *Военно-медицинский журнал.* 1878. Ч. 121. С. 125.

- 39 *Костомаров Н.И.* Очерк жизни и нравов Великорусского народа в XVI–XVII столетиях. СПб., 1860. С. 54–56.
- 40 *Барсов Е.В.* Обряды, наблюдаемые при рождении и крещении ребенка на реке Ореле // Изв. ИОЛЕАЭ. 1877. Т. 28. Кн. 4. Прилоги к протоколам. С. 76.
- 41 *Маслова Г.С.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX века // Восточнославянский этнографический сборник. М.1956. С. 692.
- 42 *Кремлева И.А.* Об эволюции некоторых архаических обрядов у русских // Русские: семейный и общественный быт. М.,1989. С. 252.
- 43 Обереги и заклинания русского народа. М., 1994. С. 40.
- 44 *Адоньева С.Б. Овчинникова О.А.* Традиционная русская магия в записях конца XIX века. СПб., 1993. N 300.
- 45 ТФА. Коллекция колыбельных песен. № 54.
- 46 ИРЛИ. К. 69. П.9. № 564 (Зап. в с. Сандово Весьегонского у. Тверской губ. 1927 г.).
- 47 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 676. Л.4 (Новг., Белозерский, Вересов В.).
- 48 Там же. Д. 416. Л.8 (Вятская, Котельнический, 1899. Созонов В.).
- 49 Там же. Д. 840. Л.16 (Новг., Череп., 1899. Власов А.).
- 50 Текст зафиксирован на границе бывшего Тихвинского уезда, на станции Анцифорово Хвойнинского района Новгородской области М.К. Бурьяк. См.: *Бурьяк М.К.* Когда судьба нарождается // Чело. 1995. Вып. 6. С. 14.
- 51 *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 138.
- 52 *Бурьяк М.К.* Указ. соч. С. 12.

53 Ох, ты ангел мой, спи,
 Успокой тебя возьми,
 Успокойся, ангел мой,
 Богородица с тобой.
 Никола милостливой.
 Тебя вырастила,
 На пьчи поставила,
 Жить заставила.

(ТФА. Коллекция колыбельных песен. № 2).

- 54 *Мартынова А.Н.* Указ. соч. С.31–188.
- 55 Там же. N 1, 107.
- 56 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 440. Л.16 (Вятская, Сарапульский, 1898. Зеленин Д.): «На крестины зовут родственников и крестных. Отец новорожденного просит: “Нельзя ли сегодня младенца в крещеную веру ввести?” Ему изъявляют согласие и спрашивают, кто кумушкой будет. Крестный покупает крест и восковые свечи, а кумушка – платок, смотря по средствам, от 20 коп. до 1 руб., и платят священнику за крестины и покупают новорожденному 20 кренделей. Кумушка приносит рубашку, подстилку и ризки и священнику платком руки утирает. Также кума дарит или полотенце или подштанники холстяные и пояс домашней работы».
- 57 *Адоньева С.Б., Овчинникова О.А.* Указ. соч. N 179.
- 58 *Бушкевич С.П.* Огородное пугало: предмет и символ // Живая старина. 1997. № 2. С. 17.
- 59 *Мартынова А.Н.* Указ. соч. N 153, 321, 519.

- 60 ТФА. Коллекция колыбельных песен. № 41.
61 Там же. № 98.
62 *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 16.
-

Список сокращений

- АРЭМ — архив Российского этнографического музея.
ТФА — Тихвинский фольклорный архив кафедры детской литературы СПбГАК.
ИОЛЕАЭ — Императорское Общество любителей естествознания, археологии и этнографии.

Мифологический текст родин

Родинный обряд, ставший в последнее время предметом пристального внимания этнографов и лингвистов, по-прежнему выпадает из сферы интересов фольклористики в силу своей специфики. Погребальные, свадебные и календарные ритуалы, публичный и зрелищный характер которых очевиден, а фонд произведений различных фольклорных жанров неисчерпаем, с утратой сакральности закономерно преобразуются в игровые и церемониальные формы. Родины в этой ситуации оказываются в сфере сугубо медицинской. В то же время фольклорная основа различных составляющих родинно-крестинного комплекса не вызывает сомнений. Она проявляется в воспроизведении элементов мифологической картины мира как на вербальном, так и на акциональном уровне, во включении в структуру обрядового комплекса фольклорных текстов (в основном малых форм — заговоров, быличек и паре-

мий). В настоящей работе предпринята попытка рассмотреть родинный обряд как единый вербально-акциональный текст. Исследуемый материал относится к донской казачьей традиции. Привлекаются параллели из других этнокультурных зон славянского мира.

Среди обрядов родинно-крестинного комплекса именно родины характеризуются наибольшей нестабильностью структурной репрезентации. Упрощение или усложнение ритуального сценария, прямо связанное с индивидуальными особенностями состояния роженицы и ребенка, как правило, не отражались на основной схеме. Поэтому описания наиболее сложных в медицинском отношении случаев не только умножают количество вариантов или дублируют их, но и проясняют распределение семантических акцентов на различных этапах действия. Наибольший процент трудных родов, а следовательно и развернутых сценариев, дают первые роды. По нашим сведениям, на повторные роды, особенно если они были легкими, повитуху приглашали не всегда. Она могла прийти позже для исполнения послеродовых процедур. Однако именно во время первых родов ее присутствие было необходимо с самого начала. Подобные наблюдения справедливы и для других областей России¹.

Кроме того, для первородящих (“первобытных” — ст. Нижне-Кундрюченская*) актуализируется статусная мотивация обрядовой парадигмы. Хотя не исключено, что при повторных родах она также имеет место в качестве мотивации подтверждения статуса. В то же время на уровне необрядовых сентенций ситуация комментируется следующим образом: “Первый раз — почету больше. А когда пятый-шестой, уж пожила на свете. Она сама мать — что ее жалеть” (х. Потапов). Наконец, несмотря на свою физиологическую заданность, родины вовсе не однозначно окказиональны.

* Здесь и ниже, за исключением особо оговоренных случаев, использованы полевые материалы автора, собранные в 1993–1997 гг. в следующих населенных пунктах Ростовской области: 1993 г. — Дубовский р-н (х. Комиссаровский, Мирный, Присальский), Мартыновский р-н (р.п.Б. Орловка), Заветинский р-н (с. Киселевка); 1994 г. — Шолоховский р-н (ст. Вешенская, х. Колундаевский, Терновской, Поповской), Боковский р-н (х. Большенаполовский), Усть-Донецкий р-н (ст. Раздорская); 1995 г. — Боковский р-н (х. Грачев); 1996 г. — Константиновский р-н (г. Константиновск, х. Камышин, Таловский), Родионово-Несветайский р-н (х. Атаманово-Власовка); 1997 г. — Волгодонский р-н (х. Потапов), Усто-Донецкий р-н (ст. Нижне-Кундрюченская).

Повсеместно у русских существовала традиция играть свадьбы в определенном календарном диапазоне — между Крещением и Великим Постом, традиция, как известно, сложившаяся не только под влиянием религиозных установок, но и с учетом нужд земледельческого хозяйства². На Дону “свадебный период” был несколько раздвинут во времени. Он начинался после Покрова, что, видимо, связано с климатическими особенностями зоны проживания³. В результате — подавляющее большинство первенцев рождалось в конце лета/осенью. Это давало им больше шансов выжить (из многочисленных сообщений корреспондентов Тенешевского бюро известно, что смертность была выше среди младенцев, родившихся в период интенсивных сельскохозяйственных работ⁴). Но что особенно важно, появление первенцев на свет (а следовательно, и родинный обряд) становилось частью календарной структуры, совмещая таким образом два цикла. Не случайно именно на осень приходятся Богородичные и урожайные праздники, а также один из сроков чествования повитух на Дону⁵.

Традиция речевой регламентации в период беременности, известная всем славянам⁶, зафиксирована и у казаков⁷. Формы регламентации варьируют от полного умолчания до употребления системы иносказательной терминологии⁸. Беременная женщина в преддверии родов образует вокруг себя поле нарастающей вербальной кодификации, служа объектом пристального внимания и метафорических комментариев со стороны пожилых женщин: “Милая, смерть несе на носу”, “Посидишь скоро на золотой стулочке” (г. Константиновск), “Под богом ходишь” (х. Потапов).

Начало родов разделяет родственников и соседей на посвященных и непосвященных по признаку осведомленности о происходящем*. “Знание” в этом случае приравнено к “говорению”. Озвучивание информации о родах влечет за собой увеличение страданий роженицы: “Наговора боялись. Кто-нибудь узнает и позавидует. Женщина не разродится”, “Если меньше будут судить, легче будет родить” (г. Константиновск). Количество подобных сообщений очень велико, а география обширна. Степень непосвященности и, как следствие, исходящей опасности неодинакова. Особенно вредоносным могло стать “знание” девушек и детей как лиц

* Здесь и далее в случаях, когда место записи не указано, явление распространено повсеместно на обследованной территории.

абсолютно профанических, в то время как непосвященность взрослых могла быть относительной: “Взрослые знали, но молчали” (х. Потапов). Круг “знающих” составляли только непосредственные участники обряда – повивальная бабка, свекровь, муж, родная мать или бабушка, замужняя сестра. Особо нужно остановиться на “знании” родной матери. Там, где отдельными группами казачьего населения соблюдался обычай рожать первого ребенка в родительском доме, мать была главным после повитухи распорядителем родовспоможения (х. Грачев, г. Константиновск). Одновременно в ряде районов области бытовал запрет на присутствие родной матери, якобы усугублявшее страдания роженицы: “Говорили, что маме родной знать, что дочка рождает, не положено. Если мама знает, то роды будут тяжелые” (х. Камышин), “Мать к дочке на роды не должна ходить. Сидит где-то неподалеку, переживает, конечно, но входить нельзя” (х. Поповский), “Опять же, матери знать не надо” (г. Константиновск). Этот запрет, судя по всему, непосредственно связан с известным на тех же территориях (часто от тех же информантов) обычаем скрывать от матери появление регул у дочерей. В противном случае менструации могли стать болезненными и продолжительными: «Бабушка предупреждала: “Матери не показывай, чтобы мать не видела, а то сильно много идти будут”» (г. Константиновск), “Ховались, чтоб мать не знала” (х. Атаmano-Власовка), “Матери про это говорить не нужно – кровя зальют” (х. Камышин), “Лучше, чтоб мать не знала о временных” (х. Таловский). Описанные ограничения, вероятно, восходят к архаичным нормам традиционного этикета, которые предусматривали элементы избегания матерью взрослой дочери.

Традиция, как правило, исключает необратимые ситуации. Система организации ритуального пространства при помощи вербальной регламентации должна была располагать средствами для нейтрализации нежелательного оглашения. На Русском Севере зафиксирован обычай поить роженицу водой, “пропущенной” через рот человека, который “дознался о родах”. Это делалось изо рта в рот⁹ или путем обнесения всех узнавших чашкой с водой¹⁰. Обряд, интерпретируемый нами как “возвращение знания”, акцентирует связь “знания” и “говорения” (ср.: “Замолчал, как в рот воды набрал”¹¹). Ритуальный акт восстанавливал непроницаемость сакрального пространства, обеспечивая благополучный исход родов.

Обозначенный круг посвященных в случае необходимости мог быть разомкнут. На Дону такое “размыкание” обычно связано с повсеместно распространенным открыванием “Царских врат” (*райских дверей* — г. Константиновск) в церкви, при затяжных родах. Открывание врат могло сопровождаться молебном, к которому присоединялись родственники и соседи, что придавало этому акту характер оглашения (х. Поповский, Колундаевский). Разделяя мнение И.А.Седаковой о магическом смысле “последовательности умолчания и сообщения” в родинном комплексе¹², мы считаем, что цели перехода от молчания к говорению на различных этапах обряда варьируют. Прагматика разрыва вербального табу на этапе непосредственного родовспоможения в сочетании с открыванием “Царских врат” акцентирует идею преодоления как материальных, так и нематериальных границ.

При начале родовых схваток роженица выходит на порог дома и, обращаясь к востоку, говорит: “Прасти, красная солнышка”, затем, повернувшись на запад: “Прасти, темная ночь. А одну душу прасти, другую на свет пусти” (х. Потапов). Таким образом, маркируется начало обряда и значимость происходящего приобретает космический характер. С этого момента пространство разделено на сакральное, где происходят роды, и профаническое, куда отсылают непосвященных. В Пензенской губернии зафиксирован текст, который повитуха произносит, отправляясь к роженице. Выйдя за ворота и обратясь лицом к востоку, она говорит: “Батюшка, восток, бывает на тебе сам Иисус Христос ...(далее следует текст заговора)”¹³. В записи, сделанной на Дону, к элементам вселенной (восток, солнце, ночь) обращается роженица. Согласно же пензенским материалам эта функция принадлежит повитухе. Вероятно, независимо от субъекта обращения, оно должно быть сделано именно на начальном этапе родинного обряда. Однако, на наш взгляд, для повитухи произнесение вербальной формулы более уместно, так как это практически единственный специальный текст, озвучиваемый роженицей, который нам удалось обнаружить. Обычно роженица пассивна. На всем протяжении обряда она руководима повитухой. Будучи не столько субъектом, сколько объектом ритуальных манипуляций, роженица, согласно традиционным нормам, как правило, бессловесна. Ей рекомендуется произнесение (шепотом или мысленно) нейтрального набора молитв — “Верую”, “Отче наш” и т. п. — вне согласования с этапами обрядового действия.

Обязательная маргинальность места родов на донском материале не подтверждается. Казачки рожали в доме (ряд информаторов указывает на то, что предпочтительнее были низы — нижняя часть дома с земляным полом).

Оповещенная о начале родов, повитуха печет хлеб и с хлебом-солью идет к роженице (х. Терновской, р.п. Б. Орловка). В доме роженицы к этому времени также должны испечь хлеб (ст. Раздорская, х. Терновской, Потапов). Перед тем как войти в дом, повитуха может заглянуть в окно затем, чтобы, по поверью, увидеть судьбу ребенка. Тогда, входя, она может сказать: “Видела, дочка-красавица народится” или “С казаком!” (х. Мирный). Уже по пути бабка начинает шептать молитвы. Входя в дом, она говорит: “Иду с хлебом-солью” (х. Терновской). Ее встречают, держа хлеб-соль в руках. После этого хлеб ставят на стол. Помещение только что испеченного хлеба на стол наделяет его сакральной сущностью, превращая его в престол, алтарь (ср. русскую пословицу: “Хлеб на стол — и стол престол; а хлеба ни куска — и стол доска!”)¹⁴ Кроме того, это действие может быть интерпретировано как акциональный текст благопожелания, построенный на игре времен, а именно — *ожидаемое* на символическом уровне выдается за *свершившееся*, так как с приходом повитухи свершается удвоение “новоиспеченных” существ в доме — новорожденного и новой матери. Иносказательное оглашение повитухой цели своего прихода (“Иду с хлебом-солью”) позволяет видеть в хлебе, который она несет, символического заместителя новорожденного. Уподобление обрядового хлеба новорожденному ребенку характерно для балканской, украинской, центрально- и южнорусской традиций¹⁵. Во всех этих ареалах семантическая параллель хлеб/новорожденный присутствует не только в самих родинах, но и в лечебных обрядах послеродового цикла, связанных с символическим “допеканием” слабых или больных младенцев¹⁶. Анализ этих и подобных им способов лечения детских болезней (по донским материалам) позволил сделать предположение об их непосредственной связи с родинным обрядом в аспекте наделения новорожденного свойствами “настоящего” человека¹⁷.

Остановившись на пороге, бабка крестится, “творит молитву”. К ней присоединяются родственники. Затем она входит в комнату, крестится на все четыре угла и стелит на земляном полу солому для роженицы (х. Присальский). Присутствующие “подходят под божницу, молятся”. Обра-

щение роженицы к солнцу и ночи, маркирование повитухой границ и центров ритуального пространства (окно, порог, углы, стол, земляной пол, святой угол) репрезентируют амбивалентность дома — как территории, совмещающей микро- и макрокосмические характеристики в рамках обрядового времени. Обозначенные пространственно-предметные локусы сохраняют свою актуальность на протяжении всего обряда. Тексты, произносимые в это время, — молитвы “Отче наш”, “Богородица” и заговорные формулы. В заговорах персонажи христианской мифологии (Богородица, Спаситель, бабушка Соломонида) не только призываются в свидетели и помощники, но и называются прямыми исполнителями родовспоможения: “Федоровская Богородица, одну душу ослабони, другую на свет пусти” (г. Константиновск; х. Присальский), “Бабушка Соломонида, приди, помоги нашей роженице” (х. Терновской, Колундаевский), “Не я хожу, не я лечу, / Сам Господь летел, / Крылышками болохал, / У аржаницы (имя рек) / Темные врата растворял” (х. Колундаевский). Переадресовка функций сакральным фигурам — явление, типичное для традиционных лечебных ритуалов — семантически завершает организацию ритуального пространства, “населая” его мифологическими действующими лицами и свидетелями, делая фактически участников ритуала их заместителями и тем обуславливая их ролевое поведение. Ролевое поведение фиксируется системой поведенческих стереотипов императивного характера: роженица *должна ходить* по комнате вокруг стола, она *не должна кричать*, при потугах она *должна становиться* на колени, присутствующие *не должны громко переговариваться*, только шепотом и т.д.

Традиционный общеславянский набор превентивных родооблегчающих приемов, таких, как развязывание всех узлов на роженице (а часто и в доме), снятие с нее (а часто и с присутствующих) пояса, застежек и украшений, открывание дверей и окон, размыкание замков, расплетание кос и т. п., во всей полноте зафиксирован в Ростовской области. Основной смысл перечисленных манипуляций не только в мифологизации границ, характерной для переходных обрядов в целом, но и в лишении женщины всех культурно-социальных характеристик, превращении ее в лиминальное существо, освобождении (“развязывании”) продуцирующих сил, присущих природе. Эти действия должны были, исходя из принципов имитативной магии, вызвать

аналогичную реакцию в теле роженицы, устанавливая параллель между ним (телом) и микрокосмом жилища. Необходимо отметить, что осуществляли раскрытие, развязывание и т.п. повитуха и другие лица, роженице же отводилась пассивная роль.

Осматривая и ощупывая роженицу, повитуха определяет положение плода и оглашает его вербальными формулами, в которых обычно присутствует эвфемистический коррелят “родовой процесс/дорога, преодоление преград”: “Дитё на походе” (ст. Вешенская), “Дитё стал в вратах у тебе” (х. Потапов), “Нет, рибёнашик ищё ни на пути”, “Вышел запорище” (ст. Нижне-Кундрюченская), “Рибёнак пашёл на выхад”, “младенщик на пути” (х. Грачёв). Метафорическое номинирование частей тела роженицы лексемами вещного и топографического характера, помимо мифологемы *роды/дорога*, обнаруживает еще одну семантическую линию. *Женщина* в родах становится бессловесным пассивным *телом* (см. выше), распадаясь на *неживые детали* окружающего мира: родовые пути = “путь, дорога, поход”; влагалище, промежность = “ворота”; околоплодный пузырь = “запорище” (запор, замок), что в сочетании с ее ненормативной внешностью являет образ порождающего *хаоса*. В загадке дорога и женщина, не имеющая рук, ног, глаз и языка (пассивное тело), равны друг другу: “Ася разлеглася; / Кабы встала – / Небо достала; / Кабы руки – вора связала, / Кабы ноги – коня догнала; / Кабы глаза – увидала; / Кабы язык – рассказала. (Дорога)”^{18*}

Дальнейшее действие разворачивается вокруг стола, выдвинутого для этого на середину помещения, и порогов. Роженица должна ходить по комнате и вокруг стола посолонь, периодически перешагивая туда и обратно через пороги (р.п. Б.Орловка, ст. Раздорская, Нижне-Кундрюченская, х. Терновской, Поповский, Колундаевский, Присальский, Комиссаровский, Грачев, Большенаполовский, Потапов, г. Константиновск). Во время схваток она опускается на колени, опираясь грудью на лавку, лицом к божнице (г. Константиновск), садится на пороги внутренних дверей дома, ногами в коридор (х. Потапов), опирается грудью на стол (х. Грачев). Если роженица не в состоянии двигаться сама, ее водят под руки (х. Присальский, Поповский, Грачев). За-

* Ср. польское иносказание о роженице: “Баба рассыпалась” (Ганская, 1997. С. 12).

фиксирован случай, когда рожаящую женщину носил на руках вокруг стола муж (х. Грачев). Движение могло продолжаться в течение нескольких часов. В процессе движения бабка приговаривает: “Та нищаво, нищаво, / Гара-то крутая была, / Бал’шая, / Вся эта дела забудица”; “Гара крутая, / Горя бал’шая, / Тела заплывчива, / А дела забывчива” (г. Константиновск). В качестве преград, через которые нужно было перешагивать, использовались мужские (мужние) брюки, расстеленные по полу, поясом — к ножке стола (х. Грачев, р.п. Б.Орловка), а так же сам муж, который по приказу повитухи ложился на пол на пути движения роженицы (х. Потапов, Терновской, Присальский). Продолжается перекодировка *тело роженицы/элементы топоса*: гора = горе (боль, родовые схватки); тело = дело (роды / дорога); заплывчиво — (заплыть — зарубцеваться (о ране), зарости илом, тиной (о речке)¹⁹. К этому ряду относятся фразеологизмы “заступить дорогу” = переступить через ноги беременной; “дитя дороги не найдет” = тяжелые роды; “отворить путь” = цель переступания мужа через ноги роженицы (и наоборот) (х. Присальский, Комиссаровский, Терновской; Донские областные ведомости, 1876). Присутствие и участие мужа носит двойственный характер. С одной стороны, его присутствие, как и вообще мужское, было нежелательным, могло увеличить муки роженицы: “А иные бабки говорят, вроде не надо мужчину пускать, трудно будет” (х. Грачев). С другой стороны, свидетельства о таком участии многочисленны. Помимо названного, при последних потугах роженица садилась на колени мужу, опираясь на него спиной (г. Константиновск, х. Потапов). Объяснения повитух наделяют этот прием кувадической семантикой и ставят в один ряд с другими элементами обрядового текста: “Спали вместе и рожать должны вместе” (х. Грачев). Зафиксированы упоминания о своеобразном обряде “приведения мужа на роды”. Женщины приводили его, “чтоб на муку посмотрел”, “чтоб жалел” (любил) (г. Константиновск). Мужа могли привести, чтобы роженица “попросила у него прощения” (х. Грачев).

Как редкие зафиксированы такие приемы родовспоможения, как подвешивание роженицы к матице (ст. Нижне-Кундрюченская), удерживание прохожего во дворе: “Когда роды есть тяжелые, ищут прохожего мужчину, зовут его во двор и не выпускают, пока не родит (роженица. — Т.В.)” (х. Атамано-Власовка).

В целом хождение роженицы вокруг стола инсценирует амбивалентную мифологему появления ребенка на свет, которая на микроуровне может быть прочтена как *путь плода внутри тела матери*, а на макроуровне — *преодоление ребенком пути между двумя мирами*. Концептуально движение по кругу (в отличие от линейного) номинирует сакральный характер как действия в целом, так и субъекта действия и наделено в рамках обряда функцией осуществления связи между тем и этим светом²⁰. Хождение бабки вместе с роженицей, вероятно, также носит знаковый характер, акцентируя ее роль посредника²¹. Это действие становится ее устойчивой характеристикой (ср. “Взяли *ходины* (бабку), не будут ли родины”; “Бабка *походит* — всему делу пособит”²²; “*Ходить* бабушкой” — быть повитухой (ст. Вешенская, Нижне-Кундрюченская, х. Грачев). Перемещение стола на середину комнаты репрезентирует распространение знаковых характеристик “красного угла” на все ритуальное пространство. Стол со стоящими на нем хлебами символизирует некий сакральный центр, функциональная значимость которого проступает в сентенциях: “Вроди аткрываица фсё внутри, как вакруг стала ходиш” (х. Поповский). “Как небо, стол — святыня храма, святая святых, престол, где совершается евхаристия и где лежит божество в виде вина и хлеба”²³. Семантика стола коррелирует в донской традиции с поверьями: “На стол ни кладёца дитё ... Нил’зя дитя на стол дапускат’: ни вызда-равит’ дитё, магёт’ младенскайъ взят’ сразу” (ст. Краснодонская Белокалитвенского р-на Ростовской области²⁴); “Адин у нас был. Как маладой месяц — иво курлежит’, ламаит’. Иво пад стол клали, чоб атпустила” (х. Потапов). Сакральное значение места под столом у русских соотносится с местом пребывания умерших не своей смертью²⁵. Эти факты традиционной культуры акцентируют особую роль категории “места” в ритуалах, “что связано, по-видимому, с регламентацией распределения людей в пространстве, наделенном иерархическим смыслом”²⁶.

Мотив “сакрального места” в рамках хронотопа обряда, в широком смысле, явствует из текста былички: «Бабка любила ходить на свадьбы. Вот как-то с одной пришла, а у ней белый свет переворачивается. Побежали за Иванком, дедом. Он говорит: “Так вот, моя, ты стала не на то место. На свадьбе место было не для тебя, а ты на него стала. Надо лечь и считать доски на потолке. Читать молитву “Отче” и считать доски сначала в одну сторону: 1,2,3,4,5... — сколько

есть, а потом — в другую, на сход: ...5,4,3,2,1. Потом опять, тогда небеса раскроются и белый свет на место станет» (х. Потапов). В связи с этим можно предположить, что лексема *раскрывается* относится не только к телу роженицы, но и к границе между мирами, местонахождение которой в родинах маркирует стол: «Сказали: “Ходи вокруг стола и бога проси”», “Кто в такое время умрет, попадет прямо в рай” (х. Терновской). Идее мифологизации границ и пути через границы служит сидение роженицы на порогах, переступание через них.

Мотив “забвения” в донском заговорном тексте (см. выше) находит ряд аналогий в русских паремиях: “И крута гора, да забывчива, и лиха беда, да сбывчива”; “Горьки родины, да забывчивы”; “Дело-то забывчиво, а тело-то заплывчиво”²⁷. Возможно, мы имеем дело с отголосками идей о необходимости забвения роженицей родовых мук/дороги между мирами подобно тому, как в древнеиранском религиозном тексте “душу, прибывшую на небо ... запрещают спрашивать о страшном и ужасном пути, по которому она пришла, и приказывают дать ей небесной пищи (пища забвения. — Т.В.)”²⁸. У южных славян сразу же после появления на свет ребенка выпекали хлеб для Богородицы: «Дождавшись карая, Св. Богородица покидает роженицу, ударив ее по шее ладонью, произносит: “Забудь!”, чтобы она забыла родовые муки, и отправляется помогать другим женщинам. Этот хлеб роженица не имела права есть»²⁹.

Появление на свет младенца сопровождается формульным диалогом, где определение пола ребенка метафоризировано. «Павитуха примет’ дитя — у ние спрашивают’: “Бапка П’атровна, че паймала?” Ана атв’ацаит’: “Рашшырепу” (если девочка) или “Каня с с’адлом” (если мальчик)» (г. Константиновск); «...бабушка скажет’: “Ну, паймала мал’щика сканем”, а на девашку: “Ээ, зассыха радилася”. Эта ф-стари ну р’абятишки надел палушали, а д’ифшата — нет. Скажут’: “Бизнадела” или “Кармилица” — будут кармит’ ие» (х. Потапов). Избегая прямого ответа, повитуха действует в русле общеславянской традиции сокрытия и выдачи неверной информации о поле ребенка³⁰. Однако апотропеические функции, очевидно, лишь один из аспектов интерпретации ритуального диалога. Метафорические формулы-загадки, которыми повитуха сообщает о рождении, находят аналогии в “авсенево-колядочных” текстах, возводимых к индоевропейским годовым ритуалам, воспроизводящим “прецедент — пе-

реход от хаоса к Космосу”³¹. Тексты такого типа распространены на Дону в двух вариантах — как колядки и как колыбельные песни. В связи с этим мотив творения “мальчика с конем” из элементов хаоса материнского тела в родинном обряде требует отдельного исследования.

Если ребенок не подает признаков жизни, повитуха окликает его, выкрикивая в ухо имя отца или матери, а затем любые другие имена (в зависимости от пола), пока он не пошевелится. В ряде случаев для окликанья бабка выходит из дома и кричит имя в окно (х. Комиссаровский, Присальский, Терновской, Киселевка, Поповский, р.п. Б.Орловка, Константиновск). Смысл действия достаточно прозрачен: ребенок не до конца пересек границу жизни и смерти, а повитуха, стоя у окна, находится в сфере “того света”, т. е. приближена к новорожденному, исходя из концепции ритуального пространства. Справедливость подобного суждения подтверждает одно из наименований мертворожденных и не подающих признаков жизни детей — *невмирущий* (г. Константиновск). Возможность амбивалентного осмысления лексемы акцентирует двойственное положение названного существа. Имя, “услышав” которое ребенок ожил, впоследствии не меняют*.

После выхода плаценты и завязывания пуповины обрядовые действия приобретают преимущественно апотропеический и социализирующий смысл. На правую ручку младенца привязывают красную нитку либо надевают низку бисера (х. Грачев). При этом произносится заговор: “Дитя рожденное, не защищенное, завяжу тебе дитя, на ручку правую ниточку красную, ниточку заговорную. До принятия Христа или бога другого хранить ей тебя, охранять, беречь-сберегать от глаз дурных, от людей чужих”. Обычно это делают в семьях, где родители ребенка разной веры (п. Орловский Орловского р-на Ростовской обл.³²). В западнославянской, украинской и белорусской традициях младенцу на руке завязывали красный шнурок, чтобы предотвратить похищение нечистой силой³³. Возможно, в условиях, когда граница христианского и мусульманского мира находилась внутри семьи, образ угрожающего новорожденному “чужого” получал преимущественно этноконфессиональную, а не демоническую окраску.

* Более подробно об имянаречении больных и мертворожденных детей в донской традиции см. в статье Т.Ю. Власкиной “Донские былички о повитухах” (см. примеч. 21).

Плаценту (место, послед) принято, предварительно вымыв и завернув в чистую тряпочку, зарыть в хате (под порогом, возле печи) или во дворе (в сарае, в хлеву, под стеной, в саду, на скотном дворе), там, “где люди не ходят, собаки не бегают” (х. Комиссаровский), “чтоб никто не тронул, чтоб сохранилось” (х. Поповский). Считается, что сохранность плаценты имеет прямое отношение к состоянию здоровья матери и ребенка. Особенности обрядовых действий с плацентой находятся в непосредственной связи с темой послеродовой изоляции и выходят за рамки настоящей работы.

Важное значение имеет первое купание новорожденного. Независимо от опытности и состояния матери его должна была совершить повитуха. В корыто добавляли свяченную воду, отвар лекарственного растения “толстунчики” (х. Грачев), новорожденного мыли клочком белой овечьей шерсти (х. Присальский). Во время купания повитуха шепчет молитвы, исправляет “неверную” форму головы: «Родился гиленький (вытянутая шишковатая головка, от “гила” — опухоль, шишка³⁴. Бабка руками головку обминает, направляет» (х. Грачев), «Первый родился — такая длинная голова была. Испугалась, боялась, что урод будет, просила бабу, чтобы она не будила его. А баба говорит: “Ничего, ничего, хорош будет”. И в теплую воду его положила, он и проснулся. Головку поправляла: одной рукой под подбородок, а другой сверху. И вышла хорошая круглая головка» (х. Комиссаровский). Повитуха “Смиряет/смеряет/стягает” — соединяет вместе руки и ноги младенца, крест-накрест локти и колени, слизывает троекратно со спинки, сплевывая в сторону. Специальным ножом совершает разрезающие движения вокруг ног и рук новорожденного (р.п. Б.Орловка). Неоднократно отмечено, что семантика манипуляций с новорожденным ребенком во время первого купания двойственна. Ритуальное омовение, придание младенцу формы, подобающей “настоящему” человеку, имеет целью магически закончить его физиологическое рождение³⁵. Не менее важно оказать программирующее влияние на его будущую судьбу. «В то время как купает (повитуха. — Т.В.), приказывает: “Быстро, по-проворней кладите на стол!” Для девочки — ножницы, нитки, катушку, шило. Для мальчика — молоток, плоскогубцы, нож — все мужинское ложуть». Чем проворнее тот, кто кладет вещи на стол (находящиеся в помещении родственники), тем мастеровитее вырастет ребенок. По окончании купания вещи убирают. “Три дня она его так купает” (х. Грачев).

Запеленутого младенца кладут на печь, зажигают перед ним свечу, которая будет гореть до крещения³⁶. Мотивации “положения на печь” преимущественно рациональны: “Там теплее” (ст. Вешенская, х. Терновской, Колундаевский, Поповский, Грачев, Большенаполовский, Мирный, Присальский, Комиссаровский, Атамано-Власовка, р.п. Б.Орловка), “Чтоб мать не приспала” (х. Присальский, Поповский). Иногда информаторы ссылаются на обычай: “Тогда всех сперва клали на печь” (х. Грачев, Комиссаровский, Терновской, Поповский, р.п. Б.Орловка). Единичны более пространные пояснения: “Када кшшоный, можна и аднаво аставит’. А никшшонова тол’ка нужна класт’ на пещку и с галавой накрыват’” (х. Присальский), “В люльку там класть еще *нечево*” (г. Константиновск), “Чиво там в лю’ку класт’, он ище красен’кий” (ст. Нижне-Кундрюченская). Иногда ребенка не только кладут на печь, но и накрывают ему лицо, “чтоб не глядел” (х. Терновской, Большенаполовский, Присальский). Альтернативой печи может быть корыто (“плохое корыто” — ‘в котором стирают’) (г. Константиновск, х. Присальский), а так же полог из старой бабушкиной юбки над колыбелью (х. Поповский). Мотивация: “Не так глазить будут” (г. Константиновск). Время, в течение которого младенец лежал на печи, — от двух-трех дней до двух месяцев. Наиболее часто — шесть недель, что, как известно, совпадает со сроком послеродовой изоляции. Пребывание на печи оказывало, по мнению информаторов, “чудодейственное влияние”: “Тетя Аня рассказывала, что на печи и пятимесячные выживают. У них родился в году шестидесятом. Положили на печку — выжил” (х. Большенаполовский)* (ср.: в некоторых вариантах были на печи тридцать лет сидит Илья Муромец, прежде чем получить чудесную силу³⁷). Перечисленные подробности возвращают нас к обряду “допекания” младенцев. Пребывание на печи подобно, но не идентично продолжению донашивания ребенка матерью. Новорожденный — существо с неопределенным

* На севере Константиновского района Ростовской области зафиксирован рассказ о том, что недоношенный ребенок, помещенный на печь, может обходиться без пищи и ухода, вплоть до того срока, когда ему было положено родиться. Автор выражает искреннюю признательность руководителю фольклорной экспедиции филологического факультета МГУ, зав. кафедрой устного народного творчества, канд. филол. наук, доценту Т.Б. Диановой за возможность сослаться на неопубликованный материал.

статусом. В донском диалекте: “милузга”, “щеник”, “новина”, “нова новина”, “дитенок”, “дите”, “калмычок”, “татарча”. Терминология отражает общую для славянских народов тенденцию³⁸ номинирования некрещеных младенцев. Лексика репрезентирует их аморфность, чужеродность, принадлежность к нечеловеческому миру. Печь придает новорожденному культурные качества, превращая его из “сырого” в “печеного” (ср.: “Горячо сыро не живет”³⁹), вводит в общество родственников (ср.: “Кто на печи сидел, тот уже не гость, а свой”⁴⁰). Показательно, что окончание срока пребывания на печи находится вне прямой зависимости от обряда крещения. Согласно этому обстоятельству введение младенца в христианскую веру — лишь одна из многих, но отнюдь не главная процедура среди других социализирующих и апотропеических действий. Признаки “готовности” ребенка к положению его в колыбель — нормализация цвета лица, повышение двигательной активности: “Какой смиренный — долго на печке живет, а бойкий — не улежит” (х. Поповский). Неподвижность, замедленное развитие — характерные черты *подменыша* (ребенка, рожденного от нечистой силы⁴¹). В северной бывальщине в то время как девочка, украденная обдерихой, становится взрослой женщиной, подменыш продолжает висеть в зыбке⁴². Чтобы вернуть младенца, украденного чертом, нужно ударить подменыша о печку трижды⁴³. Наличие в донской демонологии мифологических персонажей, подобных подменьям, — вопрос до настоящего времени спорный, однако косвенные свидетельства (в том числе и приведенные в настоящей работе) дают основания предполагать редукцию субстанциональной оформленности этих персонажей при сохранении в метатексте культуры дисперсно их функциональных признаков*. В этой ситуации оппозиции движение/неподвижность, жизнь/смерть, свой/чужой аналогичны. Возможность помещения новорожденного в корыто основана не столько на внешнем сходстве с люлькой, сколько на символической связи корыта и гроба (ср.: “Несут корыто, другим покрыто” (Гроб)⁴⁴). К примеру, корытом, в котором стирают, накрывали ребенка во время приступа младенческой (эпилепсия) (г. Константиновск). Оказиональная замена печи корытом или женской юбкой, как нам кажется, подтверждает предложенную ин-

* Автор выражает искреннюю признательность аспирантке филфака РГУ Н.А. Архипенко за консультацию по данному вопросу.

терпретацию обычая положения ребенка на печь. Символически корыто и юбка подобны печи через сопоставление с женским чревом и загробным миром. Обязательные свойства этих предметов (“плохое корыто”, “старая бабушкина юбка”), как и сохранение за печью ее основной функции – быть местом приготовления пищи, также значимы. Эти качества символизируют причастность места первой постели новорожденного к сфере обжитого.

«Сейчас же после родов повивальная бабка дитя возьмет, а на пар кладет мешок с песком. На мешок спиною кладут аржаницу, укрывают, чтоб живот пропарился. Бабка руками живот поднимает и читает: “Мать Божия Пресвятая Богородица / Шла своими святыми горами, / Своими святыми морями, / Иисус Христос родился. / Мать Божия Пресвятая Богородица / Успела сама себе золотник заговорила. / Заговори и рабе божьей (имя рек), / Золотник, золотник, золотниче, / Ни ходи по животу у рабе божьей (имя рек), / Не ищи младенца, / Стань на место, / На золотые кресла. / Тут тебе святое место, / Тут тебе золотые кресла. / Аминь, аминь”» (х. Большенаполовский).

Солому, служившую подстилкой, сжигают. В место, где происходили роды, забивают гвоздь-ухналь (“Сколь раз рожала – столько ухналей в полу” (х. Потапов)). Забивание ухналя (как и “чопа” по окончании свадьбы⁴⁵) знаменует окончание родинного обряда и начало послеродового периода. Этот ритуальный акт, как и постановка “золотника” роженицы на *место*, сожжение соломы, по всей видимости, символизирует восстановление границы между миром живых и миром мертвых, которая была нарушена во время родов. Мотив “восстановления”, в аспекте реконструкции тела роженицы (физиологического и знакового), характерен для заговорных текстов окончания родинного обряда у восточных славян, как на северных, так и на южных территориях: “... та закладай бочки, де були сини й дочки”⁴⁶; “Сростайся, низушка, суставъ въ суставъ, только х... м’есто оставъ”⁴⁷.

Приведенное описание родинного обряда на Дону позволяет, на наш взгляд, обнаружить в нем черты мифологического текста. Прежде всего это конструирование мифологического хронотопа, в котором действия участников обряда заданы двумя основными архетипическими моделями: *рождение – путь из мира мертвых в мир живых; божественные роды Богородицы* (в традициях народного православия). Налицо два типа поведения в одну и ту же единицу времени –

практическое и условное⁴⁸. Иллюзия присутствия мифологических существ провоцируется апелляцией к ним в вербальных формулах, условной передачей функций, системой поведенческих стереотипов. В ономастике заговорных текстов доминирует христианский пантеон. Парадигма ритуала отражает элементы апокрифических христианских легенд о бабушке Соломониде и Богородице. Однако последовательный анализ вербально-акциональных составляющих обряда выявил насыщенность ритуального текста и более архаичными мотивами. Прежде всего это сопоставление родового процесса с дорогой; роженицы — с распавшимся на части топоса телом, из которого, как из элементов хаоса, возникает ребенок.

Примечания

- 1 Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX–20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 145.
- 2 Ивашева Л.Л. О взаимосвязи календарной и свадебной поэзии // Русский фольклор. Л., 1976. Т. XVI. С. 191–192.
- 3 Проценко Б.Н. Материалы диалектологических экспедиций Ростовского-на-Дону госуниверситета. 1988–1998.
- 4 Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. М., 1991. С. 3.
- 5 Власкина Т.Ю. Празднование “Бабиной каши” в станице Раздорской (в печати).
- 6 Седякова И.А. Заметки по этнографии речи (на материале славянских родин) // Слово и культура. М., 1998. Т. II. С. 210.
- 7 Власкина Т.Ю. Дородовой период родинно-крестинной обрядности на Дону в конце XIX–начале XX века // Вопросы славяно-русского языкознания. Ростов-на-Дону, 1996. Вып.2. С. 114–115.
- 8 Власкина Т.Ю. Репродуктивная лексика и культурный контекст (в печати).
- 9 Попов Г. Указ. соч. С. 345.
- 10 Толстой Н.И. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание (структура малых фольклорных текстов). М., 1993. С. 103.
- 11 Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 886.
- 12 Седякова И.А. Указ. соч. С. 210.
- 13 Попов Г. Указ. соч. С. 338.
- 14 Даль В.И. Толковый словарь... Т. 4. С. 1197–1198.
- 15 Панкова В.Ю. Терминология и ритуальные функции хлеба в южнославянских родинных обрядах // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения — II. М., 1993. С.63.
- 16 Топорков А.Л. “Перепекание” детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С.114–118; Попов Г. Указ. соч. С. 69–70.

- 17 *Власкина Т.Ю.* Ритуалы лечения детских болезней в структуре родильно-крестильной обрядности (на примере лечения “сухоты” на Дону) (в печати).
- 18 *Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре.* М., 1994. Вып.2. С. 438.
- 19 *Даль В.И.* Толковый словарь... Т. 1. С. 1540.
- 20 *Толстая С.М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С.100.
- 21 *Власкина Т.Ю.* Донские былички о повитухах // Живая старина. 1998. № 2.
- 22 *Даль В.И.* Пословицы русского народа: В 3 т. М., 1993. Т. 2. С. 125.
- 23 *Фрейдберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 204.
- 24 *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998. С. 285.
- 25 *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 156.
- 26 Там же. С. 151.
- 27 *Даль В.И.* Толковый словарь... Т. 2. С. 1390.
- 28 *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 69.
- 29 *Панкова В.Ю.* Указ. соч. С. 64.
- 30 *Седакова И.А.* Указ. соч. С. 211.
- 31 *Топоров В.Н.* Три заметки о малых фольклорных формах // Славянское и балканское языкознание (структура малых фольклорных текстов). М., 1993. С. 15–19.
- 32 *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков. С. 230.
- 33 *Виноградова Л.Н.* Подменыш // Славянская мифология (энциклопедический словарь). М., 1995. С. 316.
- 34 *Словарь русских народных говоров.* М.; Л., 1991. С. 106.
- 35 *Байбурин А.К.* Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб. 1992. С. 20–22.
- 36 *Статистическое описание области Войска Донского.* Составил С.Номикосов. Новочеркасск, 1884. С. 316.
- 37 *Пропп В.Я., Путилов Б.Н.* Комментарии // Былины. М., 1958. Т. 1. С. 516.
- 38 *Байбурин А.К.* Ритуал: между биологическим и социальным. С. 20.
- 39 *Даль В.И.* Толковый словарь... Т. 1. С. 75.
- 40 Там же. Т. 4. С. 75.
- 41 *Виноградова Л.Н.* Указ. соч. С. 315.
- 42 *Карнаухова И.В.* Сказки и предания Северного края. М.; Л., 1934. № 80.
- 43 *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1900. XVII. № 4. С. 94.
- 44 *Мудрость народная.* С. 460.
- 45 *Литвиненко О.В.* Заметки о свадебных обрядах в северных р-х Ростовской области // Памяти Листопадова. Ростов-на-Дону, 1997. С. 162.
- 46 *Чубинский П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Запдно-Русский край. СПб., 1877. Т. 4. С. 8.
- 47 *Попов Г.* Указ. соч. С. 354.
- 48 *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970. С. 82–90.

Г.А. Корнишина

Традиционные обряды детского цикла у мордвы

Мордва, как и другие народы, придавала большое значение обычаям и обрядам, связанным с рождением и первыми годами жизни ребенка. По народным поверьям исполнение их способствовало здоровью и благополучию матери и новорожденного, а также удачам ребенка на протяжении всей его дальнейшей жизни: успехам в делах, счастью в браке и т. п.

Забота о будущем потомстве начиналась с момента вступления в брак. В свадебный цикл вплетались обряды, направленные на обеспечение молодым многочисленного потомства. С этой целью новобрачных обсыпали хмелем, сажали на колени молодой ребенка, по преимуществу мальчика. В молитвах и благопожеланиях, которые произносились во время свадебной церемонии, обязательно содержалась просьба о многочислии жениха и невесты:

Как хмель легкий,
Так легко и вы живите!
Как размножается хмель,
Так размножайся и ты:
Семь мальчиков белоголовых,
Семь девочек красавиц,
Родить-вырастить...¹

На второй или третий день свадьбы молодую выводили к реке, ручью или озеру, где представляли ее богине воды Веды аве, которая у мордвы была покровительницей деторождения. Чтобы богиня была милостливой к ней и даровала много детей, новобрачная делала ей приношение, обычное кольцо или полотенце.

В традиционной крестьянской семье предпочтение отдавалось рождению мальчиков, которые считались продолжателями рода, его традиций. Кроме того, родители в старости находились на попечении кого-то из сыновей. Девочка же считалась временным членом семьи. При рождении сына говорили: “Продолжатель рода родился”, а при рождении дочери: “Мешающий человек родился”. Когда дети спрашивали, откуда появился в семье младенец, то при рождении мальчика им отвечали: “Ведь ава подарила”, если девочка — “Ведь ава бросила”².

Чтобы узнать пол будущего ребенка, вели наблюдение за беременной женщиной. Например, считали, что если на лице женщины много пигментных пятен, то у нее родится сын. Большой продолговатый живот, обращенный более к левой стороне, указывал на рождение девочки, и наоборот³.

Роды происходили большей частью в изолированном помещении: в бане, на гумне, в сенном сарае и т. п. Случалось, что женщины рожали без всякой помощи, особенно если это было не в первый раз. Но обычно им помогали повитухи — “бабушка” (м, э), или “идень бабай” (м), “бабушка бабань” (э). Они пользовались у мордвы большим уважением. На Пасху все женщины, которым повитуха помогала при родах, приходили навещать ее, приносили ей подарки. Дети, которых она принимала, называли ее “бабушкой”, а она их “уник”, “уникт” — мои внуки. Когда повитуха умирала, то женщины приносили ленты, куски холста, тесьму, их повязывали на руки умершей или клали ей в гроб. Кто не успевал или не мог по какой-то причине прийти на похороны, повязывали затем свои приношения на крест или зарывали в могилу крестик. По поверью все это на том све-

те превращалось в цветы⁴. Подобный же обычай существовал и у русских, которые считали, что по этим лентам повитуху узнают умершие младенцы, которым она помогала появиться на свет.

В качестве повитухи предпочитали здоровую женщину, имевшую многочисленное потомство. Часто в этом качестве выступала свекровь роженицы. Мать рожавшей женщины не могла быть повитухой, так как считали, что ее переживания за дочь предопределяют трудные роды. Повитухи обладали определенным минимумом медицинских знаний и навыков, которые передавались по наследству. Наряду с ними выполнялись и магические приемы. Так, у роженицы расстегивали ворот рубахи, расплетали волосы, вынимали из ушей серьги. При трудных родах повитуха перешагивала через пояс рожавшей женщины или заставляла мужа перешагивать через жену три раза. В особо критические моменты просили священника открыть алтарные ворота. Иногда для этого ездили за много верст. Данный прием широко применялся еще в 20–30-е годы нашего столетия. Эти действия были основаны на представлении, что подобное вызывает подобное: развязывание, распускание как бы содействовало уничтожению преград к выходу ребенка.

Самыми опасными для здоровья матери и ребенка считались предродовые и первые послеродовые месяцы. В народе полагали, что роженица в это время делается “нечистой” и поэтому и она, и младенец до крещения наиболее подвержены порче. Боясь, что злые силы могут повредить ей и ребенку, женщина по возможности скрывала свою беременность. В этот период она должна была соблюдать различные запреты. Так, беременной запрещалось бить животных, смотреть на калек и нищих, посещать больных, присутствовать на похоронах. Все это было вызвано представлениями, что в этих случаях она может родить калеку или урод, похожего на животного, или ребенок будет болезненным и скоро умрет. Нельзя было класть за пазуху яйца — ребенок будет золотушным, семечки — ребенок может заболеть корью, орехи — у ребенка будут шишки. Некоторые из этих запретов были продиктованы естественными опасениями за здоровье беременной женщины, а следовательно, и будущего ребенка. Действительно, увидев калеку или присутствуя на похоронах, будущая мать могла испугаться или сильно разволноваться, а ударив животное — получить ответный удар.

Опасениями за будущее потомство были вызваны и магические действия с плацентой — “идь куд” (м), “аванькс”, “эйдень тодов” (э). Ее обязательно куда-то прятали, обычно повитуха клала послед в старый лапоть и зарывала под передним углом дома, если родители хотели в будущем появления сына, или в чужом поле — если желали рождения дочери. Причем если женщина не хотела рожать 3, 5, 6, и т. д. лет, то плаценту зарывали соответственно на 3-й, 5-й, 6-й и т. д. день. Зарывание “детского места” было вызвано поверьем, согласно которому если его вырастет животное, то у женщины может в дальнейшем родиться младенец, покрытый шерстью. А если послед кто-то попортит, то у нее вообще не будет детей. Поэтому если женщина не хотела больше иметь детей, она просила повитуху испортить послед. Бабушка клала его в лапоть и в полночь забивала осиновым колом⁵. С плацентой проводились и другие обряды. Так, от нее отрезался кусочек, и его вместе с пуповиной бросали туда, в соответствии с чем хотели видеть в будущем ребенка. У мальчика послед могли бросить в конюшню, чтобы у него водились кони и он вырос хорошим хозяином, или вешали на соху, чтобы стал пахарем и всегда имел хлеб. У девочки послед забивали в прялку или ткацкий стан, чтобы была хорошей пряхой или ткачихой.

Многие обряды, связанные с первыми неделями жизни ребенка, были направлены на то, чтобы обезопасить его от колдунов, сглаза, порчи и т. п. Большая роль при этом отводилась воде, так как по народным воззрениям покровительница воды Введь ава охраняла матерей и новорожденных от нечистой силы. Поэтому после родов роженица с младенцем три дня должна была ходить в баню в сопровождении повитухи. Последняя во время первого посещения совершала моление в честь Введь авы и покровительницы бани Баня авы, прося у них здоровья для молодой матери и младенца. Если рождалась двойня, то баню топили шесть дней, опасаясь, что в противном случае одного из близнецов возьмет к себе Введь ава.

Оберегами от порчи считались также и железные предметы: нож, топор, ножницы. В течение шести недель, чтобы уберечь ребенка, мать, укладывая его в зыбку, три раза обводила ее ножом, иногда нож на ночь клали рядом с младенцем. В люльку иногда клали также ножницы, которыми повитуха отрезала пуповину. Ими же очерчивали круг около того места, где спал новорожденный. Хорошими защит-

ными средствами считались огонь и производные от него — зола, головешки. Золой посыпали подоконники и порог дома, в котором появлялся младенец. Перед укладыванием ребенка в колыбель ее окуривали дымом от мусора, собранного на берегу после половодья. Этого мусора якобы очень боялись колдуны. С укреплением христианских воззрений окуривание стало производиться ладаном. В качестве оберегающего средства использовались также ветки от веника, которым повитуха парила новорожденного в бане. Их хранили в люльке 40 дней. Кроме того, считалось, что нечистую силу отгоняют некоторые растения, например рябина и сирень. Веточки их вешали над дверью и окнами.

Подобные обереги существовали и у других народов. Например, маришцы использовали для этого железные предметы, раковины, бисер, которые привязывали к колыбели или пришивали на одежду ребенка. Удмурты для предотвращения влияния дурного глаза на ручку младенца привязывали цветную нитку, на темя сыпали соль или мазали его сажей, под подушку клали нож или ножницы. Татары также в первые 40 дней жизни младенца клали ему в люльку железные предметы, старый веник или веточку можжевельника.

Кроме обрядов, которые должны были сберечь ребенка от нечистых сил, в первые дни его появления на свет у мордвы проводились обряды, которые должны были ему обеспечить долгую, счастливую жизнь. Уже при первом обмывании ребенка повитуха опускала в воду деньги, чтобы он был богат, парила его рябиновым веником, чтобы вырос здоровым и красивым. Иногда мальчика парили дубовым веником, чтобы был сильным, здоровым и долго жил, а девочку — березовым, чтобы росла красивой. Для обеспечения новорожденному сытой жизни перед тем, как положить его в колыбель, туда клали лепешки, пряники, пироги.

По представлениям мордвы, большое значение для дальнейшей судьбы ребенка имел выбор “счастливого” имени. Обычно имя давала повитуха. Ее выбор зависел от времени и места рождения младенца. Если он появлялся на свет во время жатвы, его часто называли Нуяльте — от “нума” (м), “нуема” (э) — жатва; тот, кто появлялся на пашне, — Паксяльте — от “пакся” (м, э); во время уборки — Кочкельте — от “кочкамс” (м, э) — убирать и т. д. Часто новорожденному давали имя первого встречного человека, предмета или животного. Обоснованием такого выбора имени было: поскольку встретившийся человек, животное или предмет

здравствуют, так и ребенок будет здоровым и счастливым. Имя первого встречного давали чаще всего в тех семьях, где дети умирали. Таким образом новорожденному старались сохранить жизнь. У мордвы Нижегородской губернии в подобных случаях давали имя отца или матери⁶.

Для предотвращения смерти детей у народов Поволжья, в том числе и у мордвы, практиковались так называемые обряды "купли-продажи", которые должны были ввести в заблуждение нечистую силу и лишить ее возможности нанести вред ребенку. Например, младенца "продавали" первому встречному или нищему, подавая его через окно. Затем мать выкупала у него свое дитя за 2—4 копейки. Применялся и так называемый обмен ребенка. Дожидались первого встречного, обычно заранее подговоренного, отдавали ему младенца, которого этот человек относил во двор и клал в конскую колоду. После этого он звал отца новорожденного взять якобы случайно найденное дитя⁷.

Чтобы сохранить жизнь детей, предпринимали и другие магические действия. Например, существовало поверье, согласно которому нужно было в течение дня натянуть нитки, выткать из них холст и сшить ребенку рубашку. Кроме того, прокалывали младенцам уши: у мальчиков — одно, а у девочек — два — и через дырочки продевали шелковые нитки. Про такого ребенка говорили: "От бога прощенный, от ворожеи купленный"⁸. Частые смерти детей объяснялись и тем, что Ведь ава "отбирает" только что родившихся детей у родителей. В этом случае повитуха выполняла обряд, который назывался "воровать детей у Ведь авы". Она заворачивала ребенка в тряпки, которыми затыкали в бане дымовое окошко, и передавала его через окно другой женщине.

Многие обряды детского цикла были связаны с вхождением ребенка в семью, род, общину. Все они сопровождались магическими действиями, направленными на то, чтобы ребенок благополучно рос, был здоров, счастлив и стал удачливым человеком. Сразу после первого мытья новорожденного и его матери в бане при входе в дом повитуха просила божества дома и семьи принять нового члена рода под свое покровительство. Чтобы покровительница дома Куд ава охраняла ребенка от всяких несчастий, его три раза опускали в подполье, где по поверью обитало божество. После третьей бани повитуха передавала младенца матери на попечение. Бабушка садилась на лавку около печки, держа в одной руке ребенка, а в другой — хлеб, и спрашивала у роже-

ницы: “Что ты возьмешь — хлеб или дитя?” Мать отвечала: “Дитя”. Повитуха передавала ей новорожденного со словами: “Это теперь твоя ноша”. Вместе с ребенком отдавалась и горбушка от хлеба, остальной каравай повитуха забирала себе. Эту горбушку мать клала под подушку ребенку для защиты от злых сил⁹.

Перед первым кормлением новорожденного в доме устраивалось моление над хлебом — “кши озондома” (м), “кши ознома” (э). На стол ставили каравай хлеба, кашу, яйца, и повитуха или свекровь роженицы поднимала хлеб над столом и молила Норов аву (божество плодородия), чтобы она берегла ребенка, чтобы он прожил столько, сколько крупинок в горшке с кашей, чтобы он вырос на такую высоту, на которой она держит хлеб:

Пусть будет счастлив ребенок,
Вырастет большим,
Найдет себе пару¹⁰.

Большим событием было и укладывание младенца первый раз в колыбель. Этот обряд был направлен на обеспечение в дальнейшем новорожденному сытой и богатой жизни. У мордвы были распространены три типа колыбелей (“нюрям” (м), “лавсь” (э)). Лубяную колыбель делали из цельного липового луба, который сгибали в эллипс. Для ее подвешивания служила дуга, края которой прикреплялись к люльке. К дуге привязывали веревку и вешали ее на крюк. Плетеную колыбель делали из ивовых прутьев в виде корзинки, суженной в сторону ног. На ее краю были дуги, за которые привязывали веревки и подвешивали. В начале XX в. получила распространение деревянная колыбель в виде прямоугольной рамы или ящика с натянутым на нее холстом. По углам рамы прикреплялись веревки или кожаные ремни, концы которых соединялись и крепились к пружине. Последняя крепилась к специально ввинченному в потолок кольцу или вбитому в балку крюку. Иногда колыбель украшали резьбой.

Изготовление или покупка колыбели были обязанностью отца роженицы, его жена готовила матрас — “пона ацам”, подушку — “тодов” и одеяло — “вельтявкс”. Кроме того, она пекла “лавсень сукорот” — букв. лепешки для колыбели, которые в нее и клала. При их печении бабушка новорожденного приговаривала: “Хлеборобом пусть будет” — если родился мальчик, или: “Пряхой пусть будет” — если рож-

далась девочка. Перед укладыванием ребенка в колыбель ее обрызгивали освященной водой и окуривали ладаном либо проводили внутри три раза зажженной свечой или лучиной. Иногда в новую колыбель сначала клали котенка или щенка. Таким образом старались переложить все невзгоды и болезни на животное. Также старались обмануть и колдунов, которые, по верованиям мордвы, летали в виде огненной змеи и пожирали сердца новорожденных¹¹.

Колыбель на крюк вешал дед младенца со стороны матери, бабушка стелила постель, а также клала под подушку яйца, лепешки. Если желали в будущем рождения мальчика, клали также в люльку мужские вещи и предметы, а если хотели, чтобы следующей была девочка, то соответственно — женскую одежду и орудия труда. Мать передавала ребенка самой старой из присутствовавших женщин или своей свекрови. Та дважды укладывала малыша поперек колыбели, спрашивая присутствовавших: “Так ли уложила?” Те отвечали отрицательно. В третий раз младенца укладывали вдоль колыбели головой к красному углу или окну. Исполнительница обряда желала ребенку: “Пусть век твой будет долгим. Не бойся ни крика, ни шума, ни грозы, ни молнии. Будь спокойным и дай покой своим родителям, дедушке и бабушке”. Когда она опять обращалась с прежним вопросом к присутствовавшему, то все отвечали утвердительно. Затем все приглашенные, которых, по правилам, должно было быть нечетное число, по очереди качали колыбель. Первой это делала повитуха, затем мать новорожденного, а затем и другие. При чем качали не руками, а всем туловищем. При этом каждый брал из-под подушки лепешку, а взамен клал подарок и желал младенцу обеспеченной жизни¹². Впоследствии приглашали качать колыбель не взрослых, а детей со словами: “Идемте нашего ребенка качать, он сегодня гостинцы раздаст”. Чем больше ребят приходило, тем, считалось, здоровее и счастливее будет дитя. В этом случае в люльку клали семечки, сладости, игрушки.

Одним из самых торжественных обрядов детского цикла было крещение — “кстиндамо” (м), “лемдеме” (э). Важная роль в его проведении отводилась крестным родителям. Кума готовила подарки ребенку: рубашку, крест, шапочку, пояс, риску — примерно 2,0 м материи, в которую принимали ребенка от попа после купели. Крестильную рубашку обычно шили длинной, чтобы младенец долго жил. Иногда всех детей крестили в одной и той же рубашке, чтобы они были

дружны между собой. Надевал ее на мальчика крестный отец, а на девочку — крестная мать. При этом они говорили: “Ребенок — на лавку, а рубашка — на свалку”. То есть рубашка пусть состарится и изорвется, а ребенок женится и сядет в передний угол на лавку — заведет семью. Крестильную рубашку старались беречь до свадьбы, чтобы дитя всегда оставалось с родителями, не покидало их. Чаще это делали с рубашкой девочки, чтобы она вышла замуж в своей деревне. Если женщина не хотела больше иметь детей, то повитуха зарывала крестильную рубашку последнего ребенка в землю. Обычно это делалось в полночь¹³. В обязанности кума в некоторых местах входила плата за крещение. Поэтому молодые, кланяясь на свадьбе крестному в ноги, говорили: “Меня крестный из церкви выкупил”. Но обычно за крещение расплачивались сами родители, и лишь когда они были очень бедны, это делал кум.

В крестные, как правило, приглашали молодых родственников. Нередко кумовство являлось наследственным, переходило из поколения в поколение. Лишь в случае частой смерти детей в семье в крестные брали первых встречных. Между крестниками и крестными были очень близкие отношения. Это выражалось во взаимопомощи, в подарках, которые они дарили друг другу по праздникам. На масленицу крестные обязательно навещали своих крестников, даже если они были уже взрослыми людьми, приносили им подарки, соответствующие возрасту: одежду, игрушки, сладости. В свою очередь крестники также на праздники одаривали своих крестных родителей, приглашали их на свои торжества. Например, до сих пор крестные играют большую роль во время свадьбы: крестные отец и мать жениха ходят сватать невесту, а затем возглавляют свадебный поезд, во время застолья крестных сажают на самые почетные места за столом, невеста дарит им подарки, равноценные дарам, предназначенным для кровных родителей, обход молодыми домов родственников начинается с домов крестных родителей.

Младенца крестили в течение шести недель после рождения. Обычно это событие приурочивали к какому-то празднику. Но если ребенок рождался слабым, недоношенным, то его старались окрестить в первые же часы появления на свет, чтобы он не умер некрещеным. По поверью душа такого младенца будет блуждать по ночам, не зная покоя, плакать днем и ночью. Такого новорожденного крестили повитуха или сама мать. Если ребенок все же умирал некре-

щеным, то в церковь несли 40 крестиков как подаяние от него. В одних местах их оставляли в церкви, а в других раздавали пришедшим на похороны близким родственникам. Один из крестиков обязательно клали с умершим в гроб.

После крещения в течение трех-семи дней устраивали обряд “знакомства” — “содафтома (м), “содавтома” (э) — новорожденного с родственниками и соседями. Идти знакомиться полагалось обязательно с угощением, иначе жизнь ребенка якобы будет необеспеченной. Обычно несли пироги, лепешки, сладости и т. п. Новорожденному также приносили подарки: игрушки, одежду, мыло. У мокши Самарской области к этому дню специально готовили лепешки — “кокоркат” — из сдобного теста, замешенного на сметане и яйцах. Среди блюд, подаваемых на стол, обязательно должна была быть пшенная каша, которую присутствовавшие “выкупали”, т. е. клали около чашки с кашей гостинцы и деньги. Отцу же новорожденного давали съесть ложку каши с перцем или выпить настой полыни с солью, перцем и горчицей. При этом приговаривали: “На, ешь! Как жене было горько рожать ребенка, так и ты отведай горечи”¹⁴. Повивальная бабка читала молитву, в которой просила у бога счастья и здоровья новорожденному:

Дай, бог Нишке, кормилец,
Новорожденному здоровья,
Сохрани его душу от колдуна, злого духа,
От дурного глаза, злого человека,
От плохих мыслей, от плохих советчиков.
Пусть здоровым растет,
Пусть счастливым человеком будет,
Во время женитьбы пусть умным будет,
Пусть всем известным будет¹⁵.

После этого мать младенца одаривала всех присутствовавших. Самые ценные подарки — платья, рубашки, юбки, фартуки — она дарила свекру и свекрови, своим родителям, повитухе. Остальным гостям — полотенца, платочки, ленты, крестики на тесемке. В основном такое широкое одаривание делалось при рождении первенца. После рождения следующих детей мать дарит подарки лишь повитухе и родителям, своим и мужа. Исключение делалось в том случае, если после нескольких девочек рождался мальчик.

Важными моментами в жизни ребенка считались появление первого зуба, первые шаги, первая стрижка волос. Все они отмечались определенными обрядами. Так, тем детям,

которые первыми увидели у младенца первый зуб, дарили подарки: девочке — платок, а мальчику — рубашку. В этот день или на следующий пекли лепешки — “танцти кокоркат” (м), “тантей сюкорот” (э) и первую из них отдавали обнаружившему зуб. Чтобы зубы у ребенка были крепкими, первый зуб скоблили серебряной монеткой, когда он выпал, то его бросали в подпол или на чердак со словами: “Мышке — костяной, (имя) — золотой”.

Когда ребенок делал первые шаги, совершали обряд “разрезания пут” — “тяртть керян” (м), “терть керян” (э). Ножи ребенка перевязывали нитками или лентами. Бабушка обводила три раза вокруг него ножом и разрежала завязки со словами: “Путы разрезаю, ходить (имя) пускаю”. Чтобы ребенок рос здоровым и ловким, иногда “путы” поручали разрезать бойкому мальчику. То есть подобными действиями стремились обеспечить условия, которые бы помогли ребенку скорее стать на ноги в буквальном смысле слова. Недаром, когда он делал первые нетвердые шаги, взрослые отходили в сторону и подзывали его к себе следующими словами:

Идем, идем, идем, мой сыночек!
Пойдем, пойдем, пойдем, моя лапонька!
Нужно тебя распутать,
Чтобы ты шагал,
Чтобы ты не падал¹⁶.

Для того, чтобы дети начинали быстрее ходить, их брали во время сева в поле, сажали на землю и перекидывали через них семена. Также поступали с теми, кто долго не начинал ходить. Когда их обсыпали семенами, то говорили: “Начни ходить и расти, как (название культуры) растет”. Иногда такого ребенка мыли над свежей ржаной соломой или ставили на мялку, имитируя, что мнут ноги. Выполняющий обряд говорил: “Болезнь ног мну, ходить (имя) пускаю”.

Одним из обрядов детского цикла была стрижка волос. По обычаю, чтобы ребенок беспрепятственно рос, нельзя было у него до года стричь волосы и обрезать ногти. Это поверье довольно широко бытует и в настоящее время. К обряду первой стрижки приглашались близкие родственники и крестные родители. Мальчика наголо стриг крестный отец, а у девочки крестная мать выстригала прядь волос через кольцо, что должно было способствовать их росту. В некоторых местах право первой стрижки предоставлялось мальчикам-подросткам.

С волосами ребенка были связаны особые поверья. Стриженные волосы детей было не принято выбрасывать — их хранили за потолочной балкой или чаще всего сжигали. Считалось, если их подберет птица для своего гнезда, то это могло вызвать головные боли и даже слабоумие детей. А если они попадут в норку к мышам, то у малыша заболят уши. Чтобы определить срок жизни новорожденного, во время крещения кум бросал комочек воска с затертыми в него волосами младенца в купель. Если комочек некоторое время оставался на поверхности воды, это якобы предвещало долгую жизнь, а если он сразу тонул — то скорую смерть.

* * *

В настоящее время родинные обряды мордвы претерпели значительные изменения. По мере того, как дом переставал быть местом рождения, постепенно исчезали магические действия, связанные с принятием родов, опекой над роженицей, первыми часами и днями новорожденного: закапывание последа, моление над хлебом и т. д.

Исчезли и многие магические действия, связанные с представлениями о сверхъестественных покровителях роженицы и ребенка, — жертвоприношение богине воды Вель аве, различные запреты для беременной женщины, многочисленные варианты оберегания рожениц и младенца от нечистой силы. Сохранившиеся обряды во многом трансформированы. Например, повсеместно сохранился обычай топить баню и мыть мать с младенцем после возвращения их из родильного дома. Но если раньше это омовение считалось очистительным магическим действием, то в настоящее время оно делается в основном в гигиенических целях. Родственники приходят навещать новорожденного, беря с собой по традиции пироги, блины и другие кушанья. На стол, как и раньше, подается обязательно пшенная каша, которую пришедшие “выкупают”. Иногда молодая мать одаривает пришедших. Прочно сохраняется и институт кумовства. В отличие от прошлого в крестные берутся не только родственники, но и близкие друзья. Характерно и взаимное кумовство, когда представители двух семей становятся друг у друга кумовьями.

Из старых обычаев, связанных с начальным периодом жизни ребенка, изредка можно встретить такие, как первая стрижка волос, “разрезание пут”, манипуляция с молочным зубом. Однако рассматриваются они не как магические дей-

ствия, а как шуточные церемонии, дающие родителям удобный повод пригласить гостей.

Основная тенденция современной родинной обрядности сводится к слиянию многочисленных в прошлом обрядов детского цикла в один праздник в честь рождения ребенка. Его устраивают вскоре после возвращения роженицы и новорожденного из больницы, в зависимости от состояния их здоровья. Приглашенные родственники, друзья, соседи родителей приходят в дом, где устраивается застолье. Одновременно с исчезновением и трансформацией традиционных обрядов возникают новые. К ним относится, например, обычай отмечать дни рождения детей.

Примечания

- 1 Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Саранск, 1972. Т. 6. Ч. 1. С. 223.
- 2 Майнов В.Н. Очерки юридического быта мордвы. СПб., 1885. С. 142.
- 3 РФ МНИИЯЛИЭ. И-1125. Корнишина Г.А. Отчет об этнографической экспедиции по Куйбышевской области в 1984 г. Л. 22.
- 4 РФ МНИИЯЛИЭ. Л-3. Л. 102, 161.
- 5 Евсеев М.Е. Эрзянь-рузонь валкс. М., 1931. С. 143–144.
- 6 Майнов В.Н. Указ. соч. С. 11–12.
- 7 Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива императорского русского географического общества. СПб., 1915. С. 968–969.
- 8 РФ МНИИЯЛИЭ. Л-56. Л. 297.
- 9 ЦГА РМ. Р-267. Оп. 1. Д. 42. Л. 41–41 об.
- 10 РФ МНИИЯЛИЭ. Л-281. Л. 635.
- 11 Евсеев М.Е. Указ. соч. С. 71.
- 12 РФ МНИИЯЛИЭ. Л-3. Л. 102.
- 13 ЦГА РМ. Р-267. Оп. 1. Д. 41. Л. 75.
- 14 Гребнев М. Мордва Самарской губернии // Самарские епархиальные ведомости. 1887. № 1. С. 7.
- 15 Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Саранск, 1981. Т. 7. Ч. 3. С. 198.
- 16 Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Саранск, 1978. Т. 8. С. 61.

Список сокращений

РФ МНИИЯЛИЭ	— Рукописный фонд Мордовского научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики.
ЦГА РМ	— Центральный государственный архив Республики Мордовия.
м	— мокшанский.
э	— эрзянский.

В.Е. Добровольская

Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность

(по материалам экспедиций 1994–1997 гг.
в Судогодский район Владимирской области)

В

настоящее время интерес исследователей к родильным обрядам и верованиям сильно возрос, однако наиболее полным русскоязычным исследованием в данной области является совместная монография “Дети в обычаях и обрядах народов Зарубежной Европы”¹, в то время как работ подобного уровня на русском материале в настоящее время нет. И одна из причин этого — недостаток современных полевых записей в данной области.

Сейчас наибольший интерес представляют именно полевые материалы по родильно-крестильной обрядности различных регионов, областей и локальных групп русских. В настоящее время большинство публикаций, связанных с рождением ребенка у русских, посвящено изучению именно местных традиций. Наиболее полным региональным исследованием родильно-крестильной обрядности можно считать книгу К.К. Логинова “Семейные обряды и верования рус-

ских Заонежья”². К сожалению, лишь отдельные исследования рассматривают родильные “чины”³ в общерусском контексте.

Безусловно, материалы по родильно-крестильным обрядам наиболее полно представлены архивными записями⁴. Но архивные материалы и современные полевые записи чаще всего представляют собой рудиментарные элементы некогда богатой традиции. Однако в отдельных регионах России родильная обрядность сохранилась достаточно хорошо, и материалы, собранные там, представляют значительный интерес для исследователя.

Одним из таких регионов оказался Судогодский район Владимирской области, в котором на протяжении пяти лет работали экспедиции Государственного республиканского центра русского фольклора.

Надо отметить, что для Судогодского края родильно-крестильные обряды, как, впрочем, и некоторые другие обряды жизненного цикла, тесно связаны с институтом повитушества, поэтому роль повивальной бабки была необычайно значимой.

Традиция повитушества была здесь развита и активно бытовала до 60-х годов нашего века, а отдельные случаи домашнего родовспоможения встречались и в 80-е годы.

Надо отметить, что знания о помощи роженице передавались здесь из поколения в поколение, обычно от матери к старшей дочери, реже от бабушки к старшей внучке: *“Вот, меня мать учила, она все-то мне показывала, рассказывала все. Ее позовут, она идет, потом меня брать стала, учила меня”*⁵. Хотя девочек приучали к мастерству с детства, многие из наших исполнительниц не стали практикующими повитухами. Причин этому две. Во-первых, матери многих женщин практиковали до глубокой старости, и у их дочерей просто не было возможности применить свои знания. Когда же матери умерли, институт официального акушерства был уже широко распространен и помощь повитух не требовалась: *“Мама моя до девяносто годов почитай дожила, приняла почитай всю деревню, и детей и внуков, а мне и не к чему было, она все ходила, а мне и не надо”*⁶. Вторая причина того, что женщины, обученные повивальному искусству, не стали повитухами, заключается в отсутствии у них детей: *“Я-то все знаю, бабушка меня все обучила. Знать-то знаю, а не повитушка, у меня дитев-то нет, нет робенков. Пока своего не родишь — не повитуха”*⁷.

В настоящее время часто можно услышать сожаление о том, что некому передать свое искусство: *“Я соблю, да мне учить некого, ни дочки, ни внучки, одни парници. А так старшой девке передают”*⁸.

Повивальная бабка была важным лицом не только при родах. Она участвовала и в других обрядах жизненного цикла. Так, она начинала заботиться о будущем потомстве еще на свадьбе, где повивальная бабка, которую в настоящее время заменила крестная жениха, угощала молодых молоком с ягодами брусники, черники или черемухи, *“чтобы, значит, дети белые и румяные были”*⁹.

В Судогде, как и в большинстве регионов России, беременность старались скрыть. Однако к повитухе зачастую обращались не только те женщины, чью беременность “официально признала” сельская община, но и женщины на первых месяцах беременности, а также “потенциально беременные”. Так, “возможной” матери “благословляли горбушки” и “место на кровати”, чтобы обеспечить “желаемый” пол ребенка¹⁰:

*“Еще она (повитуха) благословляет корки. Вот ты мальчишка хотишь, так она придет и благословит есть корки и горбушки — точно, мальчик родится”*¹¹;

или:

*“Если хочешь, чтоб у тебя робенки мальчиками были, то твой мужик должен ложиться по праву руку, а если девочки, то по леву”*¹².

Когда беременность становилась официально признанной, т. е. женщина открыто начинала пользоваться услугами повитухи (а деревенские кумушки начинали судачить о сроках будущих родов и донимать беременную советами), повивальная бабка гадала на определение пола будущего ребенка.

Существовало нескольких типов гаданий, наиболее распространенным из которых было гадание по форме живота беременной:

*“Еще эту примету все знают, и все так гадают — кто будет. Только повитуха точно скажет, а все просто — и не сбудется. Вот если у тебя живот клинышком, то это точно к мальчику, а круглый — к девочке. Только мы смотрим, и вроде круглый, а повитуха она точно скажет”*¹³.

Надо отметить, что гадать о поле будущего ребенка могли многие: сама беременная, свекровь, мать или другие женщины, но предпочтение всегда отдавалось повивальной баб-

ке, роль которой была чрезвычайно высока, поэтому замечаний типа *“... примет множество всяких. Их, почитай, все знают, а вот только повитухе и верят...”*¹⁴ зафиксировано множество.

Другим типом гаданий о поле ребенка было “щупанье живота”. По местоположению плода повитуха определяла, кто именно родится — мальчик или девочка:

*“Если младеня у тебя в левом боку ворочается, то непременно будет девка, а если в правом, то мальчик”*¹⁵.

Наконец, гадали и по форме волос на затылке у женщины. Если волосы образовывали на затылке косу — ждали девочку, если же лежали ровно — мальчика:

*“Вот если у бабы волос на затылке в косу вьется — будет девочка, а если ровно ляжет — то мальчик”*¹⁶.

Однако повитуха не только гадала о поле ребенка, но и совершала ряд магических действий, влияющих на внешний вид и характер младенца.

Помимо описанного выше обряда угощения молодых на свадьбе молоком с ягодами, существовали обычаи “благословения”.

Повитуха после прочтения молитвы благословляла будущую мать на совершение определенных действий. Например, для того, чтобы дети были “чистыми” (т. е. без оспин и веснушек), повивальная бабка благословляла мести пол и есть определенную еду:

*“Вот, чтоб ребеночек чистым был, хорошеньким, пока баба брюхата, повитуха к ней придет, молитву прочитает, чтоб та, значит, подмела чисто-чисто, чтоб сора совсем не было, чтоб и младеня чистым был”*¹⁷;

*“...повитухе поклонись, она тебе капусту давать будет. Капуста белая и детки белыми будут”*¹⁸;

*“...она (повитуха) будет тебе молочко с благословением приносить. Вот и у тебя есть, а она свое принесет, намоленное, и детки беленькими будут”*¹⁹.

Зная различные приметы, повитуха могла предсказать и характер будущего ребенка. Так, полагали, что если жених целует невесту в губы, то ребенок “игручий будет”²⁰.

Повивальная бабка следила за поведением беременной и, если та много спала, обязательно будила ее, так как *“если беременна спит долго, то дети ленивы будут”*²¹.

В Судогодском крае верили в то, что причуды беременной женщины связаны с потребностями будущего ребенка, и поэтому старались ей ни в чем не отказывать;

“У беременной свои причуды, ей отказывать нельзя, это душа младенца просит”²².

Однако если беременная женщина ела рыбу, то полагали, что это свидетельствует о скорой смерти младенца:

“Если беременная баба все время рыбы просит — дело верное, младеня либо мертвым родится, либо вскорости помрет”²³.

Таким образом, дородовой период растягивался на достаточно большой промежуток времени. Если это была молодая семья, то он начинался на свадьбе, когда повитуха угощала молодых молоком с ягодами. Если же семья ждала очередного ребенка, то дородовой период начинался с того момента, как женщина (которая могла и не быть беременной) обращалась к повивальной бабке за советом.

Период собственно родов начинался с момента первых схваток беременной и прихода в дом повитухи. Этот период наиболее насыщен магико-заклинательными действиями, которые направлены на облегчение родов. Приходя в дом, повивальная бабка для обеспечения устойчивости схваток говорила:

“Отворяйте, отворяйте! Отворили, отворили! Идите, идите! Пришли, пришли”²⁴ или “Отпирайте, отпирайте! Проезжайте, проезжайте!”²⁵.

Чтобы предотвратить боль, роженице предписывалось распустить и расчесать волосы так, чтобы на них не было узелков, для этой же цели открывали двери. Чтобы младенец не запутался в пуповине или та не обмотала ему горло, повивальная бабка развязывала все узлы, пояса и другие предметы. Вера в то, что неразвязанный узел вредит роженице, была так сильна, что если умирала женщина, муж которой был способен к деторождению, родственники звали повитуху, чтобы та проверила узлы на одежде умершей. Верили, что в противном случае роды следующей жены будут тяжелыми: *“Вот если жена померла, а муж остался. Молодой еще мужик. Женится, и дети будут. На похороны повитуху зовут, чтобы посмотрела, нет ли на покойнице каких узлов, а то у следующей жены роды тяжки будут”²⁶.*

Собственно заговоров на облегчение родов в Судогодском крае записано немало. Они сопровождаются двумя типами магических действий: с тестом и с водой.

В первом случае повитуха замешивала тесто (чаще всего ржаное) и, вымешивая его, говорила достаточно устойчивую по вариантам формулу типа:

“Я тебя, тесто, мешу-творю один час со минутою, так вот и рабе Божьей Марье мучиться один часок со минутою. Аминь!”²⁷

Иногда в этом и заключалось все действие, но чаще вымешенным тестом мазали живот беременной или заставляли ее его пить.

Магические действия с водой сопровождались развернутыми заговорами. Преимущественно это заговоры — обращения к Богородице с просьбой снять ключи и отомкнуть “костяны” ворота:

“Стану я, раба Божия, благословясь, и пойду из избы дверьми, из двора воротами. Выйду я в чисто поле, помолюсь-поклонюсь на восточну сторону. На восточной стороне море-киян горячее, на море-кияне бел-горюч камень Латырь. На том бел-горюч камне Латыре сидит Мать Пресвятая Богородица. У нее на поясе шелковом золоты ключи. Помолюсь-поклонюсь Матери Пресвятой Богородице: Мать Пресвятая Богородица, сойди с бел-горюч камня Латыря, возьми с шелкова пояса златы ключи, отомкни-отвори у рабы Божьей Клавдии ворота телесны, выпусти младенца на Божью волю. Аминь!”²⁸

Этот заговор сопровождается питьем беременной с ложки святой или “чистотельной”²⁹ воды. Иногда заговор произносился на реке, куда повивальная бабка отправлялась за водой, которую набирали в особую посуду. Заговор произносился лишь после того, как повитуха набирала и выливала воду девять раз, *“а как десятый черпнешь — говоришь”³⁰*.

Существовали и более короткие формы заговоров на воду для роженицы:

“Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Дева Мария, Пресвятая Богородица, сними с пояса златы ключи, отвори гору каменну, выпусти голову костяну. Аминь!”³¹

Встречался и еще один тип заговоров на воду. Переливая из горшка в горшок воду, повивальная бабка говорила:

“Как Дева Мария родила сына Иисуса Христа без боли, без стоны, что ни един человек не слышал, так бы и рабе Божьей Варваре родить дите не стонавши, не болевши и от людей не слышно. Аминь”³².

Будучи наиболее насыщенным заговорно-заклинательными действиями, родовой период был в силу естественных причин наиболее компактен во времени. Считалось, что роды должны занимать от часа (легкие) до суток (тяжелые), если же роды длились дольше, то полагали, что младенец или мать (а иногда и оба) могут умереть, и для их спасения

заказывали в церкви молебен (если роды происходили в селе) или приглашали “читалку”³³, чтобы она помолилась за успешное завершение родов. Самые пожилые исполнительницы вспомнили, что при затянувшихся родах обращались к священнику с просьбой открыть царские врата, но в связи с секуляризацией церковной жизни этот обычай забылся, а заказывание молебна сохранялось до закрытия церковей и возобновилось сразу после возобновления служб.

Послеродовой период наполнен огромным числом различных действий, наиболее важными из которых являются обряды, связанные с пуповиной и детским местом. Похитуха обрезала пуповину ножом, причем мальчику пуповину обрезали на топоре, “*чтоб, значит, работник был*”³⁴, а девочкам — на челноке от ткацкого станка, чесалке или прялке. Детское место мыли, заворачивали в холст и зарывали либо в подполе, либо на улице под красным углом, “*там, где никто не ходит*”³⁵.

Если ребенок рождался в асфиксии, то повивальная бабка предпринимала ряд действий, призванных восстановить дыхание. Так, младенца три раза проносили между ног матери или подкидывали вверх. При этом либо произносили магическую формулу “*Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Жив младенец! Жив младенец!*”³⁶, либо развернутый заговорно-заклинательный текст: “*Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Пресвятая Богородица, пособи-помоги мне, отыщи-разыщи золотник. Золотник-золотник мой, отыщи-разыщи свое дорогое место. Встань на него, чтоб у рабы Божьей Клавдии чадо и сносилось, и спородилось, и от болезней отговорилось. Жив младеня! Жив младеня!*”³⁷

Если младенец рождался слабым, то в зависимости от пола новорожденного его протаскивали либо через отцовские штаны, либо через юбку матери, а после этого окачивали крещенской³⁸ водой.

Вообще обмывание ребенка и магические формулы, сопровождающие ритуал, представлены в Судогодском районе чрезвычайно полно³⁹. Это и привычное “*С гуся вода, а с Вовочки*”⁴⁰ *худоба*”⁴¹, и другие, расширенные варианты формул: “*С гуся вода, с Нины худоба. Вода вниз, а дочка кверху*”⁴², “*С гуся вода, с Юли худоба, вода вниз, а Юля кверху. Все твои болезни — на калену каменку*”⁴³, “*С гуся вода — с младенца худоба. Окачишь! Окачишь! Вымойся! Уйди окачишь во имя Отца, и Сына, и Святого Духа!*”⁴⁴

Однако помимо собственно обряда окачивания существовал и другой обряд — “погружения в воду”, который совершался единожды над только что родившимся младенцем и, видимо, предшествовал обряду окачивания:

«Придет (повитуха), примет ребенка и берет святую воду, и ребенка в воду погрузит. Так и говорили — в воду погрузила. Она грузила и говорила: “Святая водица, возьми с младеня все порчи, все уроки, болесни. Защити его от родимца, лихорадки, золотухи, урока, колдуна, колдуницы и простоволосой девицы.

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Аминь!”⁴⁵»

Функционально обряд погружения в воду носил очистительно-обережный характер. С его помощью родившийся ребенок проходил очищение и на время до крещения был защищен от влияния злых сил. С нашей точки зрения, обряд окачивания в данном случае исполнял роль “закрепки”⁴⁶ магических действий, производимых при погружении в воду. В дальнейшем же окачивание приобретает самостоятельную функцию оберега ребенка от болезней и поэтому производится при каждом купании младенца. Обряд же погружения в воду не может повторяться систематически, так как его очистительная функция связана с переходным статусом родильного обряда. Следовательно, погружение в воду должно быть приравнено к таким неповторяющимся элементам других переходных обрядов, как баня невесты (а в Судогодском районе еще и обливание молодых после первой ночи) и обмывание покойника.

Следующим важным элементом послеродового периода является правка ребенка, сопровождаемая заговорными текстами. Надо отметить, что ребенка не только правили, расправляя ему ножки и ручки, *«глядят ножки, ручки, а потом кладут животом на ладонь, чтоб он висел, и говорят: “Расправили — уродцем не будешь”⁴⁷»,* но и, веря в магические свойства заговорного слова, стремились исправить его внешность и предотвратить курносость: *«Потом за нос потянешь и скажешь: “Не будь курнос и спи крепко!”⁴⁸»*

Сразу после правки гадали о будущей жизни ребенка. Приметой долгой жизни считали громкий и долгий плач младенца, а богатство в будущей жизни предвещали многочисленные родинки на теле новорожденного.

Особое место занимал обряд положения в колыбель. Надо отметить, что в Судогодском крае различались два вида колыбелей — зыбки и люльки. Зыбка — это *“такие дощечки, две длинные, а две короче, и досочки не широкие, а снизу ее*

мешковиной клали и ремнями прошивали”⁴⁹, т. е. это рама с натянутой на нее мешковиной. Люлька же — это деревянный ящичек. И люльку, и зыбку крепили на пружине к шесту, втыкаемому в стенное кольцо. В начале века появились, а потом и широко распространились качки — “ящичек и полозя с изгибом”⁵⁰. Для того, чтобы ребенок не плакал, в колыбель клали осиновую кору или камень и говорили:

*“Как этот камень лежит не шелохнется, так чтобы и раб Божий Митенька лежал и спал, не знал ни крика, ни гомона. Аминь!”*⁵¹

С нашей точки зрения, послеродовой период завершался платой повитухе. И хотя она еще появлялась в жизни молодой матери и новорожденного, ее основные функции завершались. Платой повитухе служили платки: *“Платками ее одаривали. Нельзя ей денег брать. У нее дар”*⁵².

Послеродовой период завершали собственно родильные обряды, а следующие за ним крестины открывали серию обрядов первого года жизни.

В Судогодском крае крестильный обряд состоит из нескольких этапов. Прежде всего выбирают крестного и крестную, которые после обряда включаются в систему родства: *“Кого крестной с крестным записали называются кумовьями, уж роднятся, как хорошая родня”*⁵³. Обычно крестными становились друзья семьи, реже родственники, *“повитуха никогда крестной не будет”*⁵⁴. Молодая мать никогда не присутствовала на крестинах, так как они проходили самое большее через две-четыре недели, а родившая женщина могла появиться в церкви только по истечении шести недель после родов (об обряде взятия молитвы см. ниже). Обычно же старались окрестить ребеночка как можно раньше. Крестильную рубаху готовила мать, а деньги священнику обычно платил крестный. Он же передавал ребенка священнику, который совершал таинство.

В церкви всегда присутствовала повитуха, которая гадала о будущей жизни и качествах ребенка. Прежде всего она замечает, поплыли или утонули брошенные священником в купель волосы: *“Вот если волос по купели плывет, то ребеночек долго жить будет, а если нет — помрет скоро”*⁵⁵. Смотрела повитуха и на то, как крестные отвечали священнику. Полагали, что если крестный или крестная запнутся, то ребенок будет заикой: *“Нельзя крестным запинаться — младеня заикой будет”*⁵⁶.

После возвращения из церкви совершался обряд, который назывался “обмыть копытца”. Иногда это действительно обмывание ног младенца вином: *“Вином ножки обмывают, ножки — вином”*⁵⁷, но чаще обычай сводился к одариванию младенца со стороны гостей и угощению гостей: *“Стол собирают, за столом сидят — подарки дарят”*⁵⁸. После “обмывания копытца” совершали другой обычай — молодого отца кормили “сбродом”. Эту пищу готовила повитуха, и она состояла из смеси мало совместимых продуктов. *“Сброд — это хлебные корки, квас, хрен, каша и много соли”*⁵⁹. Угощая молодого отца этим кушаньем, повитуха приговаривала: *“Как раба Божья Марья мучилась, так и ты помучайся”*⁶⁰ или *“Как раба Божья маялась, так и ты помайся”*⁶¹. Иногда именно здесь молодой отец дарил повитухе платок, но значительно чаще откупался от нее деньгами.

После крестильного обряда совершался обряд очищения матери, когда по истечении шести недель после родов женщина с ребенком отправлялась в церковь и брала молитву. До этого времени женщина считалась нечистой и представляла опасность для окружающих, но и сама она подвергалась опасности из потустороннего мира, поэтому на протяжении шести недель молодая мать должна была соблюдать целую систему запретов. Прежде всего такую женщину нельзя оставлять одну, и поэтому с ней всегда кто-нибудь остается. Чаще всего это повитуха, *“повитуха при ней всегда”*⁶², но иногда это могут быть родственники женщины. Считается, что даже во дворе собственного дома женщине угрожает опасность:

*“Вот у нас в деревне одна после родов пошла на двор, после родов-то, а ее затащил под сарай, почитай, всю ночь искали. Она говорит, что старик седой, борода во — лохматая такая. Дворовой, он нечистых не любит, а после родов она нечистая”*⁶³.

Но и в присутствии повитухи женщине запрещается делать целый ряд работ: месить хлеб, доить корову и так далее. Верили, что у коровы *“молоко убудет, а то и вовсе корова ссохнет”*⁶⁴, а хлеб *“или не поднимется, или не пропечется, или сгорит”*⁶⁵, поэтому очень часто эту работу делала за нее повитуха.

Институт повивальных бабок был так сильно развит в Судогодском крае, что, помимо собственно акушерских услуг, именно им отдается предпочтение при совершении многих обрядов первого года жизни ребенка. Причем всегда

отмечается, что большинство из них могут делать и другие люди, но лучше, чтобы их совершила повитуха.

Так, обычай “зарубать путы” может совершить тот, кто увидит первые шаги ребенка: мать, бабушка, крестная. Однако полагают, что *“вообще каждый может зарубить* (т. е. поставить ножом или ножницами крестик между ножек ребенка, чтобы зарубить страх, т. е. чтоб ребенок не боялся ходить), *но лучше, чтоб бабка, тогда верно будет”*⁶⁶.

То же самое происходит и с магическими действиями лечебного характера, производимыми над ребенком. В принципе существуют особые знахарки, специализирующиеся на детских болезнях. Они лечат крик, плакун, грыжу, щекотуны, золотуху, снимают сглаз и порчу. Многие из этих недугов может лечить и сама мать, но *“самое правильное, когда повитуха заговорит. Это дело верное”*⁶⁷.

Особую роль играла повитуха и в отлучении ребенка от груди. Надо отметить, что детей кормили грудью обычно “три поста”⁶⁸, имея в виду Филипповский и Великий⁶⁹, т. е. около полутора — двух лет. Если ребенок плакал после отлучения от груди, то в дом приглашали повитуху и она *«вечером сажала его на колени... брала в руки полено и говорила: “Как дерево не тоскует без леса, так чтоб и раб Божий Феденька не тосковал бы о грудях. Аминь!”»*⁷⁰.

Приглашали повитуху и на первую стрижку ребенка, которую проводили через год после рождения. Считалось, что до года ребенку нельзя стричь ни ногти, ни волосы — *“речь зарежешь”*⁷¹. После стрижки волосы и ногти прятали в кулек и хранили, а ребенка повитуха окачивала, приговаривая то же, что и при окачивании после родов (см. выше).

Однако помимо вышеуказанных функций, повитуха лечила болезни, связанные с деторождением: *“Бабка не только родить помогала. Она по всем женским и мужским болезням помощь оказывала, чтоб дитев родить могли”*⁷². В то же время к повитухе обращались и для того, чтобы прекратить деторождение. Верили, что повитуха может навести импотенцию или бесплодие:

«Вот если тебе мужик опостылел, ну надоел вовсе, аль другой у тебя есть, а на этого бестолкового и сил нет, а он домогатец и усе лезит на верх-то, к бабке пойдешь и поплачешься. Вот моя бабка уж приняла у меня четверых, так сделала. Велела мне, когда мой-то заснет, взять волос оттоль, по меж ног, и ей принесть. Она его сожгла и сказала: “На море, на Кияне стоит дуб широколист, а под дубом широколис-

том стоит ракитов куст. Этот куст от ветра гнется, от дождя ломатца, прямен не стоит, по земле стелица. Так чтоб и у раба Божьего Ивана важна жила не стояла, чтоб весь век болела-горела, ни днем чтоб покоя не было, ни ночью роздыху.

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа! Аминь!"

И мне велела три раза так сделать, вот я и выучила»⁷³.

Или:

«Знаешь, чтоб у бабы детей не было, надо сказать:

“Пойду я, не помолясь, не перекрестясь из избы дверьми, из двора воротами. Пойду к морю-кияну. На море-кияне лежит бел-горюч камень Латырь. На камне на Латыре лежит коряга гневлява-трухлява. Возьму корягу гневляву-трухляву, принесу рабе Божьей Марье. Как у коряги гневлявы-трухлявы нет ни листка, ни отросточка, так бы и у рабы Божьей Марьи не было бы ни парничка, ни девчоночки, ни единого зародышки”»⁷⁴.

Несмотря на достаточно хорошую сохранность родильно-крестильного обряда в Судогодском крае, нельзя не отметить целого ряда элементов, о которых остались лишь рудиментарные воспоминания. Это прежде всего традиционно достаточно большой комплекс обрядов, направленных на регулирование детородности, охрану половой потенции и детородных сил, а также обычаи, направленные на охрану плода в чреве матери. Сохранились лишь отдельные упоминания о том, что новорожденного приобщали к дому и домашнему очагу. Не зафиксированы и подробные описания таких обрядов, как первое кормление ребенка и его первое мытье в бане.

Хотя в Судогодском районе отсутствуют некоторые элементы родильно-крестильного комплекса, данный обряд сохранился здесь достаточно полно и собранные материалы могут использоваться для сравнительного анализа родильных обрядов русских.

Примечания

- ¹ Дети в обычаях и обрядах народов Зарубежной Европы. М., 1995. Т.1–3. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН.
- ² *Логонов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- ³ См.: *Косвен О.М.* Кто такой крестный отец? // Советская этнография. 1963. №3. С.101–106; *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С.142–171; *Власкина Т.Ю.* Донские былички о повитухе // Живая старина. 1998. №2. С.15–17.

- 4 См. материалы Архива Русского Географического общества, Архив Карельского научного центра РАН, Архив Государственного музея этнографии народов СССР, Архив кафедры устного народного творчества МГУ им. М.В.Ломоносова и др.
- 5 Запись сделана от Булановой Марии Ивановны, 1927 года рождения, деревня Шипилово (1996, Добровольская В.Е.) // Архив ГРЦРФ.
- 6 Запись сделана от Лукьяновой Зинаиды Ивановны, 1921 года рождения, деревня Слащево (1994, Добровольская В.Е.) // Там же.
- 7 Запись сделана от Светловой Татьяны Михайловны, 1919 года рождения, деревня Аксеново (1994, Добровольская В.Е.) // Там же.
- 8 Запись сделана от Баниной Анастасии Егоровны, 1913 года рождения, деревня Бережки (1997, Добровольская В.Е.) // Там же.
- 9 Запись сделана от Шишовой Антонины Михайловны, 1929 года рождения, деревня Непейцыно (1996, Добровольская В.Е.) // Там же.
- 10 "Желаемым" является для крестьянина рождение мальчика, и поэтому большое число магических действий было направлено исключительно на появление потомства мужского пола.
- 11 Запись сделана от Безбородовой Марии Федоровны, 1930 года рождения, деревня Карево (1996, Добровольская В.Е.) // Архив ГРЦРФ.
- 12 Запись сделана от Феофановой Зинаиды Сергеевны, 1920 года рождения, деревня Бережки (1997, Добровольская В.Е.) // Там же.
- 13 Запись сделана от Безбородовой Марии Федоровны.
- 14 Запись сделана от Феофановой Зинаиды Сергеевны.
- 15 Запись сделана от Феофановой Зинаиды Сергеевны.
- 16 Запись сделана от Ионовой Евдокии Дмитриевны, 1931 года рождения, поселок Муромцево (1997, Добровольская В.Е.) // Там же.
- 17 Запись сделана от Феофановой Зинаиды Сергеевны.
- 18 Запись сделана от Гариной Любви Ивановны, 1941 года рождения, деревня Непейцыно (1996, Добровольская В.Е.) // Архив ГРЦРФ.
- 19 Запись сделана от Шишовой Антонины Михайловны.
- 20 Запись сделана от Светловой Татьяны Михайловны.
- 21 Запись сделана от Феофановой Зинаиды Сергеевны.
- 22 Там же.
- 23 Там же.
- 24 Запись сделана от Ионовой Евдокии Дмитриевны.
- 25 Запись сделана от Баниной Анастасии Егоровны.
- 26 Запись сделана от Феофановой Зинаиды Сергеевны.
- 27 Запись сделана от Алексеевой Марии Ивановны, 1920 года рождения, деревня Непейцыно (1996, Добровольская В.Е.) // Архив ГРЦРФ.
- 28 Запись сделана от Маровой Евдокии Семеновны, 1921 года рождения, деревня Карпово (1994, Добровольская В.Е.) // Там же.
- 29 То есть настоем чистотела.
- 30 Запись сделана от Ионовой Евдокии Дмитриевны.
- 31 Там же.
- 32 Запись сделана от Баниной Анастасии Егоровны.
- 33 Женщина, хорошо знающая церковную службу и обычно читающая молитвы над покойником.
- 34 Запись сделана от Харитоновой Александры Васильевны, 1928 года рождения, деревня Непейцыно (1996, Добровольская В.Е.) // Архив ГРЦРФ.
- 35 Запись сделана от Колмыковой Прасковьи Леонтьевны, 1914 года рождения, село Картмазово (1997, Добровольская В.Е.) // Там же.

- 36 Запись сделана от Булановой Марии Ивановны.
- 37 Запись сделана от Маровой Евдокии Семеновны.
- 38 Необходимо отметить, что в Судогодском районе различается вода, взятая на праздник Крещения Господня. Та, которую берут в церкви, называется “святая”, взятая на проруби – “крещенская”, набранная в полночь на трех колодцах – “полуночная”. Все они считаются освященными и близкими по своим качествам, но в некоторых обрядах предпочтение отдается какому-либо конкретному типу. Так, детей умывают от урока преимущественно “святой” водой, а скотину от слеза – “полуночной”.
- 39 Надо отметить, что обряд обмывания совершался над детьми регулярно, и можно предположить, что конец окачивания связан с окончанием периода младенчества, который завершался в данном регионе через 7–8 лет после рождения.
- 40 Имя в формуле – не случайная оговорка исполнителя, и не свидетельство того, что данный обряд совершался позднее, когда ребенок уже имел имя. Дело в том, что в большинстве случаев имя ребенка на момент его рождения уже выбрано и к нему обращаются по имени еще до обряда крещения. Вероятно, это связано с тем, что в данном регионе существовал и обряд имянаречения, вытесненный крещением. Косвенными свидетельствами существования такого обряда являются наличие специальных “закавырестых” имен, которыми называли детей в семьях, где были умершие младенцы, а также просьба о выборе имени для такого младенца. С такой просьбой обращались к многодетной матери, у которой не умирали дети.
- 41 Запись сделана от Булановой Марии Ивановны.
- 42 Запись сделана от Колмыковой Прасковьи Леонтьевны.
- 43 Запись сделана от Ионовой Евдокии Дмитриевны.
- 44 Запись сделана от Лукьяновой Зинаиды Ивановны.
- 45 Запись сделана от Золкиной Евгении Дмитриевны, 1922 года рождения, деревня Шипилово (1996, Добровольская В.Е.) // Архив ГРЦРФ.
- 46 Функционально близкой к закрепительным формулам заговоров, таких, как “Будьте мои слова лепки-крепки...” или “Ключ да замок...”.
- 47 Запись сделана от Ионовой Евдокии Дмитриевны.
- 48 Запись сделана от Марковой Евдокии Семеновны, 1921 года рождения, деревня Карево (1996, Добровольская В. Е.) // Архив ГРЦРФ.
- 49 Запись сделана от Колмыковой Прасковьи Леонтьевны.
- 50 Запись сделана от Ионовой Евдокии Дмитриевны.
- 51 Запись сделана от Колмыковой Прасковьи Леонтьевны.
- 52 Запись сделана от Фроловой Анны Васильевны, 1917 года рождения, деревня Непейцыно (1996, Добровольская В.Е.) // Архив ГРЦРФ.
- 53 Запись сделана от Ионовой Евдокии Дмитриевны.
- 54 Запись сделана от Гариной Любви Ивановны.
- 55 Там же.
- 56 Запись сделана от Барковой Александры Александровны, 1937 года рождения, деревня Карево (1996, Добровольская В.Е.) // Архив ГРЦРФ.
- 57 Запись сделана от Гариной Любви Ивановны.
- 58 Запись сделана от Барковой Александры Александровны.
- 59 Запись сделана от Ионовой Евдокии Дмитриевны.
- 60 Запись сделана от Золкиной Евгении Дмитриевны.
- 61 Запись сделана от Ионовой Евдокии Дмитриевны.
- 62 Запись сделана от Баниной Анастасии Егоровны.

- 63 Там же.
64 Запись сделана от Булановой Марии Ивановны.
65 Там же.
66 Запись сделана от Харитоновой Александры Васильевны.
67 Там же.
68 То есть ребенка прекращали кормить грудью после того, как он переживал второй раз один из постов.
69 Традиционно этими постами являются Успенский и Великий. Причину замены Успенского поста Филипповским мы объяснить не можем, кроме как разрушением церковной традиции, поскольку причин для такой замены нет. Именно Успенский, а не Филипповский пост по своим канонам наиболее близок к Великому.
70 Запись сделана от Марковой Евдокии Семеновны.
71 Запись сделана от Алексеевой Марии Ивановны.
72 Запись сделана от Гуляевой Лидии Васильевны.
73 Запись сделана от Светловой Татьяны Михайловны.
74 Запись сделана от Барковой Александры Александровны.
-

Список сокращений

Архив ГРЦРФ – Архив Государственного республиканского центра русского фольклора.

Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья

Сохранявшая до недавнего времени многие архаические черты родильная обрядность Полесья дает богатый материал для понимания механизмов социализации ребенка на самом раннем этапе. Наша задача — показать их через поведение двух протагонистов родильного цикла: отца и повивальную бабку.

Как и во многих архаических обществах, в Полесье не только будущая мама, но и ее муж должны соблюдать множество запретов, чтобы роды были легкими, а ребенок здоровым. Даже если поведение будущего отца куда менее регламентировано, все же предписания касаются четырех важнейших сфер деятельности: сексуальной сферы, работы, питания, речевого поведения.

Как известно, день зачатия в большой степени определяет характер и судьбу человека. Так, в материалах А.Н. Малинки находим следующее предупреждение, адресованное

мужьям: “Аще кто и во все хотя пятницы постит, но если в одну из них даже со своею законною женою сотворит блуд, то у них родится детище аки плут, аки вор, аки злодей, аки глухое, аки слепое”¹. Нарушение календарных запретов может привести и к более радикальным последствиям: за свою вину родители будут наказаны уже не просто ущербностью физического и морального облика, а полным перерождением самой природы ребенка. Так, ходили слухи, что жительница одной из ближайших к Олтушу деревень, которая не обращала внимания на праздники, в результате произвела на свет зайца².

Как и беременная жена, будущий отец не должен работать в праздничные дни, особенно в святки, на Пасху и Троицу — главные даты православного календаря. Разумеется, эти предписания касаются всех, а не только тех, кто собирается обзавестись потомством. Просто последствия нарушения ими запретов обнаружатся очень скоро и отразятся прежде всего на том, что представляет главную ценность в этой культуре: на детях. В Полесье в каждом селе рассказывают истории детей-калек, наказанных за грехи своих родителей. В Дягове, например, один мужчина рубил дрова до самого Нового года, не обращая внимания на увещевания своей беременной жены. В результате у них родился ребенок с “разрубленной” головой и вскоре умер³.

В этой традиции слову приписывается такая же разрушительная сила, что и делу. Поэтому муж должен следить за своей речью, особенно в обращении к своей спутнице жизни. Неосторожное, а тем более бранное слово способно убить плод в чреве матери⁴.

Поведение родителей за столом тоже может отразиться на внешности и характере будущего ребенка. Отцу не следует есть подгоревшие корки хлеба, соскребывать остатки еды со стенок горшка или со дна сковородки, иначе язык у младенца прирастет к глотке. Но если проявления жадности наказуемы*, то и разборчивость в еде не приветствуется. Отец, мечтающий об аккуратном наследнике, ничего не будет оставлять на тарелке.

Так отец на протяжении всех девяти месяцев символически участвует во возвращении плода, формируя его физиче-

* Напомним, что подобное поведение не приветствуется ни среди детей, ни среди молодежи. Регулятором в их случае выступают грядущие матримониальные неудачи.

ский и моральный облик. Он принимает самое активное участие и в родах.

В Полесье, как и везде у восточных славян, роды были частным событием (в отличие от Западной Европы, где при родах присутствовала чуть не вся деревня), которое старательно скрывалось от окружающих из страха перед порчей. Считалось, что роженица будет рожать столько часов, сколько человек знает о родах. Поэтому о начавшихся схватках предупреждали лишь взрослых членов семьи и повивальную бабу, причем отец отправлялся за ней кружными путями, чтобы никто посторонний не мог догадаться о происходящем. Ритуал приглашения подразумевал уговоры. Бабка сначала отнекивается: “Мо у вас луччэ е?” На что следуют заверения в ее единственности: “Мы никуда не ходили, а прама к тоби”⁵. От повитухи также ждут неразглашения тайны.

Подобная секретность часто приводила к тому, что женщина рожала сама, без чьей-либо помощи, дома или в поле, особенно в случае повторных родов. Правда, первые роды подготавливались более тщательно. Характерной особенностью родов в Полесье было активное участие отца, хотя и не повсеместно. В некоторых местах он покидал дом вместе с остальными, зато в других он помогал жене. Помощь его была достаточно разнообразной: он приносил и нагревал воду, поддерживал жену при потугах, выполнял указания повивальной бабки. Материалы, собранные в Полесском архиве, подтверждают довольно широкое в прошлом бытование кувады на этой территории. Как показывают материалы Тенишевского архива, разные формы символических родов отца в конце прошлого века отмечались во многих уголках России: например, он кричал и стонал вместе с роженицей (Саранский уезд Пензен. губ.; Ветлуж. уезд Костром. губ.), по-настоящему мучился, не мог ни спать, ни есть, катался от боли по полу (Тихвин. уезд Новгород. губ.)⁶. Но из всех опубликованных свидетельств самые интересные принадлежат, безусловно В.Н. Добровольскому.

Еще двадцать лет назад воспоминания о куваде сохранялись в Полесье в виде рассказов-анекдотов, к достоверности которых сами рассказчицы относились по-разному. Важно подчеркнуть, что многие из этих свидетельств были сообщены собирателям-мужчинам, что в глазах информанток должно было придавать пикантность поведенным историям.

О том, что эти рассказы отражают вполне определенную обрядовую реальность, свидетельствует разнообразие сюже-

тов, практически не повторяющихся. Среди десятка записанных историй можно выделить ситуации двух типов: 1) муж испытывает страдания помимо своей воли; 2) муж изображает родовые муки.

1. Причинить боль мужчине может либо сама жена, либо повитуха. Приведем примеры. Измученная схватками жена просит мужа передать ей валец. Но вместо того, чтобы подложить его под спину, как она собиралась сделать вначале, она дубасит им мужа. На вопрос захваченного врасплох супруга, не рехнулась ли она часом, женщина отвечает: “А тебе больно? От мени больно, хай и тоби такжэ будэ”⁷. В других случаях инициатива принадлежит повивальной бабке, которая привязывает нитку к члену мужа, забравшегося на печь или на крышу, и дает роженице другой конец: при каждой схватке та дергает за нитку, и по этому доморощенному телеграфу боль немедленно передается супругу⁸. Другая возможность причинить боль отцу — засунуть ему в зад ершик⁹.

Но страдания могут переноситься на родителя и одной силой слова. Так, на всю округу была известна бабка из деревни Глубокая, которая с помощью особой молитвы делала так, чтобы “болел” муж: “Чёловик падае, на колинях лазыть, а вона (жена) дэтыну прывела и смеца. А ёй нэ болыть: чёловикови болыть”¹⁰.

2. В других случаях муж сам по себе изображал родовые муки. Когда роды затягивались, он ложился на полу возле лавки и ждал, пока жена перепрыгнет через него. Или же стонал и кричал, лежа на лавке¹¹, выйдя на крыльцо или взобравшись на крышу¹². Он вполне отдавал себе отчет в смысле происходящего, поскольку свое “выступление” мог предварять таким заявлением: “Я за тебе постогну, штоб мне было гэтой боли немножко”¹³. Иногда, как говорят информантки, он так старался, чтобы у него родился мальчик¹⁴.

Согласно белорусской легенде, объясняющей происхождение обычая, в прежние времена все мужья умели брать на себя страдания жен: «Вітахмоуць, кажуць, калісьці былі чарадзеі. Перад родамі муж доуга глядеу жонцы у вочы, а потым знікаў з хаты, і шоу у пушчу і там крычаў і біўся аб дрэва. І жонкі раджалі лягчэй, а мужчыны, кажуць, нават адчувалі боль, яны нібыта бралі частку пакут на сябе. Потым, як заусёды, ад гэтага засталася адна абалонка. Нихто амаль не умеу “браць на сябе”, але у пушчу усё адно ішли...»¹⁵

Кувада в Полесье, как и за его пределами, предстает часто в ослабленных вариантах: муж поит водой изо рта жену,

причем стоят они по разные стороны порога, переступает через роженицу, лежащую на полу, или, наоборот, она трижды перешагивает через его ноги или принадлежащие ему предметы одежды (штаны, пояс). Наконец, чтобы стимулировать схватки, мужа могут заставить “делать шо и всегда”, т. е. совокупиться с женой¹⁶.

Как можно истолковать полесскую куваду? Ведь “культурное использование” боли, выражение страдания, эмпатия не сводимы к психологической поддержке, которая оказывается роженицам в современных клиниках. Хотя этот момент, наверное, также присущ куваде. На наш взгляд, роды “на двоих” должны, по крайней мере в первое время, защитить ребенка, еще не вполне интегрированного в человеческое сообщество, от злых козней нечистой силы, от подмены. Ведь родители испытывают почти физический страх перед злыми духами и завистливыми людьми. Отцовские “роды” гарантируют, таким образом, законность ребенка, и биологическое родство санкционируется обрядом.

Присутствие повитухи желательно и даже необходимо, коль скоро роды затягиваются. Особенно важно ее участие в первых родах и в послеродовой период, когда она ухаживает за матерью и ребенком и берет на себя практически всю обрядовую сторону дела. В повитухи зовут мать семейства, лет 45–50 или старше, не живущую половой жизнью с мужем, а еще лучше вдову. Во что бы то ни стало следовало избегать всякого сходства со статусом роженицы, т. е. повитуха ни в коем случае не должна была принадлежать к возрастной группе женщин, способных к деторождению. Собственно из этих соображений женщины и избегали обращаться к акушеркам, впрочем, довольно малочисленным еще в начале века. По статистическим данным, собранным при переписи населения 1889 г., Волынская губерния, чья северная половина относилась к Полесью, насчитывала 88 аптек, 54 больницы (в общей сложности 877 коек), 198 врачей, из которых 89 имели практику в городе, и 84 акушерки. В Черниговской — на 2,3 млн жителей было 90 сельских врачей и 301 фельдшер и акушер, 32 больницы на 175 коек. В 1897 г. получили медицинскую помощь 2910 человек. Похожая ситуация наблюдалась и в Минской губернии, которая примерно на то же количество жителей располагала 216 городскими и сельскими врачами и 100 акушерками, что в сельской местности соответствовало одному врачу на 18 570 человек (Энциклопедический словарь: 598).

Недоверие к официальной медицине в сознании полешуков опиралось на параллелизм, который мог возникнуть между участницами важнейшего в жизни события. Поэтому стараются брать в бабки женщину “чыстэйшу”, т. е. миновавшую климакс, потому что если новорожденный — девочка, у нее долго не наступят месячные¹⁷. Женщина, способная к деторождению, воспринимается как конкурентка и матери и ребенка.

Противоречиво оценивается выбор родственниц в качестве повитухи. Иногда мать, или свекровь, или другая родственница могут оказывать помощь роженице¹⁸, но в других случаях родственные связи между роженицей и повитухой вызывают негативную оценку. Дело в том, что экономическая заинтересованность также влияет на выбор повитухи. Зажиточная хозяйка не пойдет помогать при родах, а для бедной плата деньгами и натурой представляет существенное подспорье. Но мать или свекровь, которая выступит в этой роли, вызовет осуждение окружающих, так как ее заподозрят в корысти. При этом никто, вне зависимости от положения, не имеет права отказаться от приглашения “повить” ребенка. В случае летального исхода отказавшаяся от чести стать повивальной бабкой могла угодить в тюрьму¹⁹. Напротив, повитуха, совершившая сколь угодно грубую ошибку, принимая роды, не несла никакой уголовной ответственности. А учитывая полное отсутствие какой бы то ни было профессиональной подготовки, ошибок, надо полагать, было предостаточно, особенно когда речь шла о сложных родах, например близнецов. Приведем один пример. Одна бабка приняла плод, проходивший ногами вперед, за рогатое чудовище²⁰, а как правило, чудовища в деревнях немедленно уничтожались²¹.

В принципе каждая женщина должна была хоть раз стать повивальной бабкой, как она должна была стать просто бабушкой. В Могилевской области женщина, не бывшая ни разу повитухой, становилась предметом насмешек со стороны своих товарок, которые предрекали ей соответствующую ее вине кару: на том свете она должна будет пасти зайцев²². Подобная ситуация, когда любая пожилая женщина могла быть повитухой, соответствует архаическому этапу, через который прошли многие европейские сообщества²³.

Среди требований чистоты, предъявляемых к повитухе, был и запрет на контакты с покойниками, строго запрещалось их обмывать, так как те же самые жесты в отношении

новорожденного оказались бы для него роковыми: смерть заразна²⁴.

Таким образом, в начале “карьеры” весь профессиональный багаж повитухи основан на ее собственном опыте роженицы. В Полесье были известны три основных положения при родах.

1. Положение лежа: женщина ложится на полу или на печи, самом теплом месте дома, раздвинув ноги и согнув их в коленях.

2. Положение сидя: роженица сидит на коленях у мужа, повернувшись к нему спиной.

3. Положение стоя: роженица держится за рушник или веревки, прикрепленные к потолочному кольцу, опирается на печь или вилы, поставив ногу на скамеечку. Чтобы ускорить схватки, она раскачивается из стороны в сторону. Она может опираться и на мужа, который держит ее за плечи, стоя либо у нее за спиной, либо к ней лицом.

Для стимуляции схваток повитуха советует роженице выполнять обычную домашнюю работу, требующую значительных физических усилий: месить хлеб, молоть жерновами, мыть пол и т. п. Она заставляет ее ходить по комнате, вокруг дежи или стола, тереться об его углы животом или поясницей, бегать за обручем. Физические усилия оказываются более эффективными благодаря символическому измерению: переступать через порог, переходить через улицу или межу, перешагивать через лежащий на земле предмет, будь то хлебная лопата, веревка, ниты, мужняя одежда, пояс, которым перевязывали дежу на Чистый четверг, пролезать сквозь забор — все эти действия “на границе” должны были облегчить проход плода. Отметим также постоянно возникающий в рассказах о родах глагол “ходить”, который коррелирует с диалектными *найтись/находиться* “родиться”: по комнате надо ходить взад вперед, чтобы дите быстрее *находилось*²⁵. Так моторное поведение черпает дополнительную силу в языке: языковая магия, независимо от того, осознается она носителем или нет, вносит свою лепту в успешное завершение родов.

В арсенале повивальной бабки немало приемов, основанных на прогревании роженицы: она оборачивает живот рожавшей теплыми рушниками, натирает его громовой стрелой, обертывает разогретыми овсяными зернами, подливает воду на печку, чтобы распарить роженицу (что соответствует родам в бане на Русском Севере), окуривает травами, со-

бранными на Ивана Купалу, дает пить настоенную в водке спорынью или воду с уголька, выскочившего из печи (чтобы и плод выскочил как уголек), заставляет женщину дуть в фляжку или вызывает у нее рвоту, напихав ей в рот волосы. В целом такие сакральные предметы, как иконка, громовая стрела или четверговая свеча, т. е. освященная на Сретение или в Чистый четверг, пасхальная просфора, святая вода и освященный на Пасху мак, играют при родах, как и в других ритуализованных ситуациях, существенную роль. Так, роженице на живот кладут пояс, одолженный у попа, или рушник, освященный вместе с приношениями на Пасху.

Трудные роды зачастую толкуются как следствие порчи. Поэтому, чтобы облегчить затянувшиеся роды, приглашают в дом лицо, подозреваемое в наведении порчи, с тем чтобы оно из рта напоило роженицу водой²⁶. Как мы видели, к подобному же жесту может прибегать и отец, берущий на себя часть боли, или еще кто-нибудь из родных.

Акушерское искусство повитухи направлено на то, чтобы открыть рожаящее тело всеми доступными средствами. Роженица с самого начала должна снять с себя кольца и серьги, распустить волосы и развязать, расстегнуть все застежки. Так же должны поступить и муж, и все, кто случайно окажется в доме. Кроме того, открывают все замки, сундуки, вынимают заслонку, распахивают окна и двери. В случае, когда и это не помогает, отправляются к попу с просьбой открыть “царские врата”, в редких случаях — звонить в колокола²⁷. Если описанные выше приемы известны и за пределами Полесья, то следующий способ облегчить роды, освободить тело представляется нам специфическим для Полесья. Он основан на известной метафоре “женское лоно — сосуд”, но в данном случае речь идет об аналогии между женским телом и дежой, убедительно проанализированной А.Л. Топорковым²⁸. С дежи снимается обруч, который и надевает на себя женщина сверху вниз²⁹. Укажем в качестве параллели фразеологическое выражение, отмеченное во владимирском говоре: *спустить обручик* в значении “родить”, но нам неизвестно, соответствовало ли оно приему вроде описанного нами³⁰.

Как представляется из анализа собранного материала, физический контакт повитухи с роженицей был достаточно ограниченным. Изредка упоминается о том, что бабка в порядке стимуляции схваток давала роженице пинок в поясницу или стукала ее кулаком по животу. Но в целом рабо-

та ее носила скорее символический характер. Боль присуща человеческому телу, тем более телу рожаящему, в наказание за первородный грех, но эту боль, как мы видели, умелые бабки-медиумы могли перенести на мужа. Но были и такие, которые “брали” боль на себя: “Бабушку кличут таку старую, шоб усе на себе узяла, як дуже болить, а потуги шоб оставила. А коли ужэ родить трэба, пусть бабка тая кричит и качацца ей трэба у куточку”³¹.

Итак, кричит отец, кричит повивальная бабка, кричит роженица. Ей, кстати, советуют кричать как можно громче, чтобы усилить схватки. Крик раздирающий, но и раскрывающий тело вписывается, таким образом, все в ту же символическую логику: раскрыть тело, освободить путь ребенку.

В целом голосу, слову повитухи приписывается больше значения, чем ее мануальному вмешательству. От повитухи ждут прежде всего знания молитв, канонических и народных. Кроме “Отче наш” и “Сна Богородицы” она, как правило, владеет и заговорами, в которых Богородице, главной покровительнице рожениц, отводится центральное место: “На Сиянской горе, На Братаньской (г. е. Иорданской. — Г.К.) земле Божья мати ходила. Золотыми устами, Золотыми перстами, Золотыми ключами Золотые ворота открывала И рабе божьей Младенца (младенку) На цей свет пускала”³².

Богородица в заговорах может выступать и в роли роженицы, доверив акушерские функции Николаю Угоднику: “Шла присвятая Богородица Добрымі мястамі Болотамі, чыратамі Плашаницу разаслала Спочываты стала. Прышол до ии святы Николай Велікі помочник. Ці ты спишь, рабіня, Ці ты так ліжышь? Младенца рождаю Помочы жадаю. Святы Николай — вялікі помочнік. Бярэ ключы ад раю, Одмыкае белы косты Рождае младенца целосты”³³. Как видим, отождествление Божьей матери с роженицей подкрепляется и всем антуражем: по сути в заговоре описывается обычный полесский пейзаж, с его болотами, поросшими осокой и камышом.

Тема раскрывающегося чрева, высвобождения ребенка может развиваться и в другом аспекте: из плена грешного тела освобождается не материя, а дух, душа, и не одна, а целых две: “Шла Ева* через морэ, С залатыми ключами-замками. Залатыми ключами атмукала, Две душечки на этый

* Обращается повитуха за помощью и к Иоанну Крестителю, Мартину, Максиму и Нестору.

свет узвэлала: Стареньку и маленьку”³⁴. Описанная картина сходна с представлениями о смерти: все поведение семьи умирающего направлено на то, чтобы облегчить выход души. В некотором смысле роды тоже смерть. Беременная женщина, носительница двух душ, умирает, чтобы дать жизнь двум новым самостоятельным существам, матери и ребенку. Подобная смерть повторяется при каждом роде, так что мать по сути проживает за свою жизнь множество жизней.

По завершении родов забота повитухи о роженице будет направлена на то, чтобы вернуть “опроставшемуся” телу его целостность. И опять действует бабка прежде всего через слово, обращенное к святым помощникам, у каждого из которых может быть своя специализация. Если в начале родов бабка просит: “Святой Максим, растягни на аршин”, т. е. открой шейку матки, то по выходе плода она заклинает: “Святой Нестер, стягни у перстень”³⁵. Чтобы вернуть покой телу, необходимо также поставить на место все растреванные органы. Напомним, что целый ряд болезней, локализованных в брюшине, объясняются именно смещением органов. В специальном заговоре, обращенном к матке, этот орган предстает как ненасытное жестокое существо, обладающее самостоятельным бытием, терзающее и уродующее свою хозяйку, которое необходимо во что бы то ни стало вернуть в его первоначальное положение, не скупясь на лесть: “Золотничэк, божый чэловечэк Якимничок, Я тебя прошу, умовляю, уговораю, Штоб ты в чароца не выезжал, Под боки не подхожал и не подворочал, На спине не подподавал, Еду не остужал, Красы не отирал, И жылами не шумовал, На своем месте стоял, Где тебя мати народила, На золотом кресле посадила. Под пупком, под золотым клубком, Дай, Божэ, на помочь, На лета, на веки, На здорывье, на помочь, Штоб попраўлялись”³⁶.

Возвращаясь к заговорам, отметим еще один существенный момент. Власть повитухи трансцендентна: “Не я приступаю, Сам Господь приступае Свои руки подкладае, Свои силы подкладае”³⁷. Но магическая сила повивальной бабки может иметь и не божественный источник. Рассказывают, что некоторые бабки что-то шепчут в углу, но не в том, где стоят иконы, и стучат в стены. Можно предположить, что обращают они свои молитвы не к Богу, а к черту или домовому³⁸. В других селах даже известно, какого рода заговоры они читают (хотя, разумеется, никто не поручится за их подлинность): “Поможэ, чортэ, хучій родыты, то будыш посла

смерты в тулубы ходыты”³⁹. Иначе говоря, за успешное завершение родов бабка обещает черту шкуру ребенка, в которой он сможет ходить после смерти ребенка.

Повивальная бабка выполняет роль медиатора между семьей и потусторонними силами и после того, как ребенок появляется на свет. Ведь именно бабке, по рассказам, дано узреть будущее младенца: она заглядывает в окно и видит разные сценки, которые ей помогает истолковать сам Господь Бог, под видом странника посещающий новорожденного. Так, младенец в колыбели означает, что ребенок повесится, плавающий в реке — утонет, тот, что сидит на странной птице, станет летчиком, в лодке — морским капитаном, а тому, кто в дорогой одежде сидит за столом, суждено быть царем⁴⁰.

Но вернемся к новорожденному. Если он не подает признаков жизни, бабка окуривает его волокнами льна. Реальная угроза детской смертности (ср. пословицу: “Нэма тое мамки, шоб нэ було у ямки”, а по статистике накануне первой мировой войны до года умирали 19,2% детей) заставляла спешить с крещением. Повитуха брала на себя функции священника, “окрещивала ребенка водой”, т. е. кропила младенца святой водой и во имя Троицы давала ему “временное” имя, отдавая при этом предпочтение самым ходовым: Иван, Мария, Адам, Ева. Эта мера предосторожности приветствуется и семьей, и церковью, так как окрещенный повитухой младенец даже в случае ранней смерти имел право на христианское погребение. Если же он выживал, священник завершал крещение.

Но, безусловно, главный жест повитухи — обработка пуповины, отсюда и такие названия, как *баба та, шо пупы вязала* (Брест. р-н, Чудель), *бабка шо ходит по пупах* (Красностав), *пуповезна* (Онисковичи), *пупна баба* (Ковчин, Кишин, Лисятичи), *пупкова, пупова, пупная баба* (Брест. р-н), *пупыха, пупорезна баба* (Центральное Полесье), *баба-пупорезница* (Погост), *пупорезка* (Туховичи). Огромное значение, которое придается завязыванию пупа в Полесье, обусловило раздвоение функций повитухи. Феномен, кажется, до сих пор никем не отмеченный, заключается в том, что в некоторых местностях в роли повивальной бабки выступают две женщины: “одна, шо ходыть до родоу, а друга, шо пупа вяжыть”⁴¹ или, как определяют в другом месте, “та, што пупы вязала” — “эта бабиць, а та помоч дае”⁴². При этом статус у них совершенно различный: та, что помогала при родах, навсе-

гда исчезает из жизни матери, которая, кстати, продолжает ее звать по имени. В то время как вторая, превратившая молодуху в полноценную женщину, навсегда становится бабушкой и для младенца и для его матери.

В отличие от первой вторая — *выбрана, назначена баба*, приглашается ко всем детям в семье. Даже по сравнению с выбором крестных родителей выбор повитухи более ограничен, можно сказать, принудителен, как объясняют, “баба сужэна, а кумы любийи”⁴³, хотя в некоторых случаях одни и те же крестные приглашаются ко всем детям. Не располагая другими свидетельствами, чем те, что хранятся в полесском архиве, трудно судить о древности обычая приглашать двух бабок. Не исключено, что мы имеем дело с инновацией, связанной с родами в больничных условиях или домашних, но с участием профессиональной акушерки.

Мы не будем останавливаться на технике завязывания и отрезания пуповины, на ритуалах и представлениях, с ней связанных, поскольку мы подробно остановились на этой теме, анализируя различные “двойники” новорожденного, имеющие решающее значения для его “половой идентификации”.

Упомянем некоторые основные приемы народной педиатрии. Первые символические жесты направлены на то, чтобы усовершенствовать внешность ребенка, повлиять на его характер, вписать его в новое для него пространство дома. Так, бабушка в первые же минуты жизни младенца подносит его к основанию печи, чтобы он был спокойным (напомним, что под печью закапывается послед с пуповиной).

Очень важно первое купание, которое остается и по сей день одной из основных прерогатив повитухи: в теплой воде можно не только смыть с ребенка кровь и слизь, но и довершить дело природы. Повитуха “лепит” голову, придавая “правильную”, т. е. круглую, форму черепу и красивый контур ноздрям. Впоследствии эту работу по приведению своего чада в соответствие с идеалом красоты может продолжить мать, если на то будет ее воля⁴⁴.

Как всякое первое действие, первое купание может возыметь решающее влияние на судьбу ребенка. Поэтому при подготовке купания принимается ряд предосторожностей. Воду для девочки греют в узком и вытянутом кувшине, чтобы талия у нее была тонкой. Вода не должна кипеть, иначе и ребенок будет кипятиться. Воду не следует доливать, так как это также плохо скажется в будущем. Ведро или кув-

шин, из которых наливают воду, должны быть полными, чтобы и ребенок был полным. Чтобы защитить новорожденного от нечистой силой, в воду кладут металлический предмет и осеняют ее крестным знаменем⁴⁵ или же мать трижды плюет в воду, а по окончании купания облизывает своего младенца⁴⁶. В воду для первого и следующего купания добавляют и пахучие травы, освященные на Спас: мяту, любисток, братки, кудрявец, аэр. Делается это для того, чтобы ребенок пах так же хорошо, а значит, и стал привлекательным для противоположного пола. Использовались и другие растения, наделенные и целебными, и высоко символическими качествами, как, например, калина, вишня, дуб, ромашка, папоротник, настойка початков, и, кроме того, кусок хлеба или монеты. Они должны наделить новорожденного здоровьем, силой, богатством и т. п.⁴⁷

Остановимся подробнее на таком важном для определения сексуальной, а значит, и матримониальной ориентации ребенка жесте, как повивание. Если некоторые считают, что для первого пеленания ребенка может подойти любой кусок ткани, в большинстве случаев предпочтение отдается родительской одежде. В ее использовании можно выделить три варианта. 1. Недифференцированное использование: материнская или отцовская рубаша служит первой пеленкой ребенка вне зависимости от его пола. 2. Прямое использование: для мальчика используется отцовская одежда (рубаша, штаны), для девочки – материнская. Такой выбор обеспечивает правильное наследование семейных ценностей, а значит, и сексуальных ролей: девочка наследует моральные и физические качества матери, а сын – отца. Такая стратегия подтверждается и соответствующими пожеланиями, сопровождающими акт пеленания: “Коб такой быу крэпкий, як твой батько крэпкий”⁴⁸. Нарушение правила выбора одежды ведет к искажению “ролевого” поведения. Запрет брать женскую одежду в качестве пеленок для мальчика упоминает грозящую ребенку в будущем физическую слабость, неумелость в работе. У такого работника будет переворачиваться телега с житом⁴⁹.

Подобное предубеждение против инверсии в одежде сохранится и впоследствии. А. Сержпутовский упоминает запрет пользоваться одеждой противоположного пола и объясняет его тем, что черт подменит таких людей: из мужчины он сделает женщину, а из женщины – мужчину и заставит их себе служить⁵⁰. По свидетельствам из соседних с По-

лесьем Витебской губернии и из Подляся, мужчина, нарушивший подобный запрет, будет испытывать страх перед волками, а женщина станет уязвима для сглаза, и от нее будет шарахаться скотина⁵¹.

Для девочки такая “травестия” чревата потерей способности к деторождению, а значит, и утратой сексуальной идентичности. Заверни ее в мужскую рубашу – она будет “пустой”, поэтому и стараются брать на пеленки юбку⁵². Естественно, перспективу бесплодия необходимо устранить. Отсюда и использование другого предмета одежды, который ассоциируется с обилием, плодородием, богатством и т. п., – вывернутой мехом наружу шубы, на которую кладут новорожденного⁵³.

3. Инверсия, т. е. использование одежды, принадлежащей противоположному полу. Объяснения, даваемые данному выбору, разнообразны. Первое касается не столько ребенка, сколько матери. Рождение ребенка не было событием исключительным, а только одним в долгой цепи других рождений. Поэтому, оборачивая новорожденного в одежду, принадлежащую противоположному полу, мать надеялась, что следующий ребенок будет другого пола. Делалось это в случае, когда в семье рождались только мальчики⁵⁴ или только девочки⁵⁵.

Другим важным соображением, определявшим выбор одежды, было стремление вызвать любовь противоположного пола. При этом стратегия могла проявляться по-разному. Так, девочку заворачивали в рубашку отца, с тем чтобы он любил свою дочь⁵⁶. То есть речь идет о том, чтобы родитель проявил снисхождение к “неудачному” в некотором смысле ребенку, ведь рождение девочки, прежде всего по экономическим причинам, вызывало меньшую радость, чем появление мальчика. Контакт с отцовской одеждой и был первым актом социальной интеграции, принятием ребенка в семью.

Но контакт девочки с отцовской одеждой, пропитанной мужскими запахами, сделает ее охочей до молодых людей, “горячей”, а из мальчика, проникшегося женскими ароматами на пороге жизни, вырастет любитель женского пола. Еще в 1997 г. одна наша информантка рассказывала нам историю своей свекрови и ее младшего сына, родившегося в 1968 г. Затянувшуюся холостяцкую жизнь сына мать объясняет тем, что, родив его дома, она завернула его в свою юбку. Поэтому вокруг него вьется множество подружек, а не-

весту себе он все никак не выберет⁵⁷. Согласно традиционным взглядам слишком выраженная сексуальность может помешать достижению двух главных целей: заключению брака и обзаведению законным потомством.

На чьей бы одежде ни остановили свой выбор мать и повитуха, она непременно должна быть поношенной и нестираной, поскольку одежда, не несущая на себе следы пота и иных выделений владельца, не поможет малышу, не защитит его от сглаза. А так как страх перед враждебными силами долго будет преследовать родителей, то с пеленками — первым защитным покровом новорожденного, к которому крепится и какой-нибудь оберег вроде иголки, ножа, уголька, хлеба, соли и т. п., — ребенок не будет расставаться ни на миг. Вплоть до того, что иногда отцовскую рубашу не снимают с него и во время купания. Но даже если и эта предосторожность не поможет, то “испорченного” ребенка будут лечить с помощью все той же одежды: мальчика будут протирать юбкой, чтобы снять “уроки”, а девочку — штанами⁵⁸.

Повитуха остается главной фигурой в течение всего послеродового периода, по крайней мере вплоть до крещения младенца. Она ежедневно навещает роженицу, иногда одна, иногда вместе с другими женщинами. Посещения эти, называемые по-разному (*отведки, родзины, исыцы на красную, хадить на гарачало*), длятся от 1 до 15 дней, а подчас и вплоть до воцерковления, приходящегося на 40-й день (Западное Полесье). Повитуха просит еду, встречает других посетительниц, выступает в роли хозяйки. Она же следит за правильной организацией крестин и крещения. Именно она передает младенца отправляющимся в церковь крестным, с пожеланием “возьмите рожденное, принесите крещеное”, иначе говоря, она просит их обменять существо биологическое на социальное.

Благодаря работам Н.К. Гаврилюк и Т.И. Кухарёнак, посвященным родинам у украинцев и белорусов, обряд крестин достаточно хорошо описан и проанализирован. Поэтому мы остановимся только на тех аспектах, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме.

Повивальная бабка играет центральную роль в крестинах (*хрестины, хрезьбины, збір, зборыны*), которыми дома отмечают благополучное совершение крещения. Сроки крещения зависят от состояния младенца: если он слаб, его крестят на второй день, в противном случае крещение может состоять-

ся и через неделю и через месяц и даже позже, поскольку стараются не праздновать крестины во время постов. Как говорят, без бабки покуть пуста, поскольку ей отводится самое почетное место под образами. По сути, она оттесняет на второй план крестную мать и занимает ее место, она даже именуется *крестная бабушка* (Мухавец) и *посаженная бабушка* (Золотуха, ср.: “посаженные отец и мать” на русской свадьбе). Кроме того, в тех районах, где участвуют несколько пар крестных (в Полесье их бывает от одной до трех), повитуха с мужем составляют одну из пар.

Главное блюдо на крестинах, которое может дать название всему празднику, — каша или “бабина каша”, поскольку варит ее повитуха. Лишь в редких случаях готовит ее сама мать или крестная⁵⁹, либо все три протагониста обряда — крестный, крестная и повитуха — варят по каше. Готовится она чаще из гречки или проса, реже риса. На востоке она гуще, на западе — жиже и варится не на воде, а на молоке. Ее появление в конце обеда оповещает о начале сбора денег и о завершении праздника. Деньги собирают как бы на новорожденного, чтобы купить ему одежду и обувь, но в действительности чаще всего вся сумма или большая ее часть предназначается повитухе. Тем самым семья лишь отчасти оплачивает ее услуги, а основные расходы берет на себя все сообщество. Редко когда деньги, собранные на кашу, попадают и матери, которая в церемонии не участвует, а прячется за пологом⁶⁰.

На востоке честь разбить кашу принадлежит тому, кто дал больше денег, крестному, повитухе или многолетней матери. В других районах крестный обязательно должен быть самым щедрым и ему надлежит разбить и раздать всем присутствующим кашу. Раздача сопровождается многочисленными пожеланиями, адресованными виновнику торжества (“як бачыли пуд крэстом, штоб бачыли под венцэм”)⁶¹, его матери (верх каши отдают ей, чтобы у нее было много молока)⁶²; по всему дому разбрасывают черепки, чтобы рождались сыновья⁶³; кашу дают и всем присутствующим женщинам: кашу на черепках кладут на голову или бросают на колени гостям, особенно бездетным, так как контакт с вареными зернами, символом плодородия, должен пробудить дремлющее лоно. Если донышко горшка (*венчык*) не расколосось, его водружают на голову одной из женщин с благопожеланием: “На лета к табе каша прыйдзе”, а тем, кому достались черепки: “На той год родзиш”⁶⁴. Если на празд-

ник допускают девушек, то и им достанутся черепки, с тем чтобы приблизить срок свадьбы⁶⁵. Но черепки с остатками каши могут принести пользу и растительности, поэтому женщины относят их на свои огороды⁶⁶.

С помощью каши могли инсценировать и куваду. Отец ложился на кровать или на лавку, ему на живот привязывали горшок с кашей, а затем гости разбивали его палками. Все это делалось для того, по объяснениям присутствовавших, чтобы и отец на свой лад поучаствовал в родах⁶⁷.

Каша, приготовленная из продуктов, собранных всем миром, с одной стороны, наделяла долей нового члена сообщества, а с другой — перераспределяла заново долю, плодородие между прежними его членами, в данном случае — между всеми теми, кто принадлежал к классу способных к деторождению женщин⁶⁸. О том, какова была роль бабки в наделении долей, лучше всего свидетельствует белорусская сказка из Гродненской губернии, опубликованная М. Федеровским.

Одна повивальная бабка, сварив кашу, отправляется на крестины. По дороге ее догоняет москаль и предлагает ей донести до места назначения узелок, поскольку они с друзьями тоже приглашены на обед. “Но как же мне тебя узнать?” — беспокоится бабка. “Спроси Хуйнова”, — и только его и видели. На обед он, естественно, не явился. Бабка вертится, как уж на сковородке, вот уже время подавать кашу, а москаля все нет. На все расспросы товаров бабка отвечает: “Я пью и ем, а у меня все Хуйнов на уме”. Тут все покатились со смеху: “Ну ты даешь, ходишь вязать пупы, а думаешь все о том же”. Тут бабка и рассказала, как все произошло.

Итак, в финале смех разрешает конфликтную ситуацию. Но подлинный смысл сказки гораздо глубже и серьезнее, ведь бабке доверено плодородие всех женщин деревни. Из-за своего фривольного поведения — пусть даже только на языковом уровне — бабка по сути вручила это плодородие, главную ценность общества, чужеземцу. Так что проходимец москаль унес не только долю ребенка, но и надежду на продолжение рода всего сообщества. Мораль же сказки в том, что повитуха, которой не безразлично благополучие семей, должна навсегда забыть о плотских утехах. В реальной жизни, если, несмотря на все предостережения, она забудется и тем паче забеременеет и родит, ее награждают презрительной кличкой *бабычка*, а ее мужа и ребенка — *бабич*⁶⁹. Ее про-

ступок может даже расцениваться как величайший грех, за который наказание понесет вся деревня. Чтобы искупить его, все женщины должны сообща изготовить обыденный рубник и опоясать им церковь⁷⁰.

Дня через два-три после крестин, завершившихся катанием повитухи на бороне и угощением, которое она оплачивает всем гостям в кабаке, происходит омовение роженицы и повитухи (*зливини, зливки*), предвосхищающее воцерковление. Повитуха приносит непочатую воду, наливает ее в лохань, куда кладет топор, косу или серп, в зависимости от пола новорожденного, насыпает зерна овса, хмель, калину, яйцо, угольки, при том что каждый из предметов несет свой смысл: топор нужен, чтобы мальчик скоро научился рубить деревья, серп — чтобы девочка хорошо жала, и т. п. Воду по очереди льют друг на друга роженица и повитуха: на руки, на грудь, затем на спину, чтобы смыть нечистоту родов, чтобы прибывало у роженицы молоко. Воду может заменить водка или овес, поскольку символический смысл существенно важнее гигиенической процедуры. Как говорит бабка: “Смываю (очищаю) свою руку, а твою душу”. Наконец, повитуха и роженица просят друг у друга прощения за пролитую кровь и за хлопоты, роженица кланяется бабке и целует ей руки, а затем дарит ей хлеб, соль, отрез ткани, деньги⁷¹.

Иногда при омовении присутствуют и другие женщины (русское Полесье). В этом случае повитуха и мать моют друг друга и младенца березовыми вениками, а листья от них кладут на грудь присутствующим⁷² или поливают молодич водой все с той же целью — приобщить их к празднику деторождения.

Размывание, закрепленное дарами, необходимо для того, чтобы смыть “кровную связь”, не позволяющую повитухе продолжать выполнение своей миссии. Если ритуал очищения не был исполнен, говорят, что у повитухи будут болеть руки, так как они остались “связаны”, а значит, “связаны” неоплаченным долгом и повитые ею дети⁷³. Повитуха имеет полное право прийти к роженице и обтереть свои руки об ее рубаху или передник, чтобы не предстать грязной на Страшный суд⁷⁴.

Подарки нужны не только для того, чтобы “развязать” руки повитухе, “отвязать ее от креста”, но и чтобы “выкупить” у нее ребенка, поскольку до тех пор, пока она не вознаграждена сполна, ребенок принадлежит ей по праву. Рас-

плата происходит в несколько этапов: на крестинах, зливи-нах, затем когда ребенку исполнится шесть месяцев и год. Матери несут ей пироги (*отвязины*), “потому что она все еще привязана к столпу (дома роженицы)”⁷⁵. Если подарки не успевают попасть повитухе при жизни, они найдут ее после смерти: матери кладут ей в гроб или отправляют ей на тот свет с другими покойниками рушник или фартук, потому что ткань и есть “женские деньги” и потому что она более всего соответствует миссии повитухи. Про нее говорят, что она “дарогу стлала рибѣнку в путь”⁷⁶.

Первая годовщина ребенка справляется у повитухи, которая принимает мать и “внука” у себя дома, устраивает им угощение, на котором всем присутствующим раздают хлеб, как раздавали кашу на крестинах и как будут раздавать каравай на свадьбе, с пожеланиями: “Штоб наш унучок бы прыткый, як вада, сытый, як зэмля, и быстрый, як рыба, и шоб его вси любыли, як цый хлиб”⁷⁷.

Подарки отныне будут носить повитухе и крестным на Пасху или на другой праздник сначала мать, а затем и сам внук и крестник. Повитуха будет внимательно следить за его развитием, принимая участие в воспитании не меньше, а то и больше, чем его воспитанники. Ей будет отведено почетное место и во всех иных “переходных” обрядах: на проводах в армию, на свадьбе.

Параллельно торжеству, организованному повитухой в первую годовщину “внука”, другой важный праздник устраивается в отчем доме по случаю пострижин. Поскольку до года повсеместно запрещено стричь младенца, чтобы не повредить его физическому, а главное интеллектуальному развитию, первая стрижка становится важной вехой в жизни ребенка. На нее приглашаются родственники, крестные, а саму почетную миссию берет на себя либо мать, либо отец или его старший родственник (отец, брат); в украинском Полесье Столинского района Брестской области стрижет крестный отец или крестная мать. Часто выбор родственника зависит от пола ребенка: мальчиком занимается отец или крестный, а девочкой — родная или крестная мать⁷⁸. Как и во время крестильного обряда, волосы сначала выстригаются крест-накрест. Иногда проводится аналогия и с первым ритуалом “обработки” младенца: как в свое время пуповину, голову кладут на семантически нагруженный предмет, в зависимости от пола ребенка подкладывают либо топор, либо рубель, либо коромысло⁷⁹. Волосы могут сохранять, как

и пуповину, и дать распутать их в том возрасте, когда ребенок уже набрался ума-разума⁸⁰. Их прячут не только в доме, но и в саду, бросают в реку или сжигают в печи. В исключительных случаях волосы могут быть принесены в жертву хтонической мыши, заклиная ее, чтобы вместо слабых волосиков выросли настоящие⁸¹.

Несмотря на то, что в качестве главного исполнителя пострижин, как мы видели, могут выступать разные лица, тем не менее можно отметить очевидную тенденцию: постепенно ребенок выходит из-под материнской опеки. Мать отныне может даже считаться опасной для потомства: говорят, что она не должна стричь своих детей, потому что она укоротит тем самым им жизнь⁸².

Та же тенденция просматривается и в других переходных обрядах, справляемых между первой и третьей годовщиной ребенка. Если он долго не ходит, отец или бабушка “режут путы” – воображаемые или реальные, в виде нити, которой связывают ребенку ноги. Путы крестят и разрезают рукой или ножом, ожидая, что теперь ребенок, избавившись от пут, начнет ходить. И наконец, ритуал отлучения от груди, расставания с материнским теплом. Последнее кормление завершается настоящим угощением, приготовленным для ребенка, который отныне переходит на “настоящую” еду. После материнского молока полутора-двухлетний ребенок угощается кашей, яйцом, бубликом и белым хлебом⁸³. Переход от молока к каше и особенно к хлебу, который в разговоре с детьми взрослые называют “папкой”, означает переход от детского режима питания к взрослому, от материнского вскармливания на отцовское попечение. Так, взросление становится синонимом отдаления от матери, пока еще очень незаметного и постепенного, и сближения с отцом.

Примечания

- 1 *Малинка А.Н.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902. С. 251 (Острог).
- 2 *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. М. 60 (Олтуш).
- 3 Дягова, ПА-1985.
- 4 *Кухарёнак Т.И.* Радзінныя звычэй і абрады беларусаў. Менск, 1993. С. 25.
- 5 *Оздамичи*, ПА-1984.
- 6 *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 343.
- 7 *Замошьё*, ПА-1983.
- 8 *Злеев, Присно*, ПА-1980; ПА-1982.
- 9 *Олтуш*, ПА-1985.

- 10 Кривляны, ПА-1985.
- 11 *Кухарёнак Т.И.* Указ. соч. С. 31 (Западное Полесье).
- 12 Партизанская, Великая Весь, ПА-1985.
- 13 Гортоль, ПА-1987.
- 14 Великая Весь, ПА-1985.
- 15 Легенды і паданні. Мінск, 1983. С. 108.
- 16 Комаровичи, ПА-1983.
- 17 Грабово, ПА-1989.
- 18 ТС. Т. 5. С. 23. (например, Малое Малешево).
- 19 *Кравченко В.Г.* Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Волыни. Житомир, 1911. Т. 5. С. 84.
- 20 Речица-1997.
- 21 Например, Выступовичи, ПА-1981.
- 22 *Кухарёнак Т.И.* Указ. соч. С. 27.
- 23 *Stahl P.H., Benetti D.* La sage-femme et le baptême // *Bastidiana*. 1997. Hors serie. № 2. P. 38.
- 24 *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Петроград, 1914–1916. Вып. 1–3. С. 293.
- 25 Ковчин, ПА-1985.
- 26 Хоромск, ПА-1984.
- 27 Красностав, ПА-1986.
- 28 *Толорков А.Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. М., 1990. Т. 2. С. 76.
- 29 Нобель, ПА-1984.
- 30 СРНГ. Т. 22. С. 216.
- 31 Вышевичи, ПА-1981.
- 32 Возничи, ПА-1981.
- 33 Ополь. ПА-1986.
- 34 Золотуха, ПА-1983.
- 35 Дубровка, ПА-1983.
- 36 Замошье, ПА-1983.
- 37 Щедрогор, ПА-1985.
- 38 Курчица, ПА-1981.
- 39 *Климчук Ф.Д.* Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 343 (Симоновичи). Аналогичный текст записан в Онисковичах: ПА-1985.
- 40 Симоновичи, Копачи и др., ПА-1983, ПА-1985.
- 41 Онисковичи, ПА-1984.
- 42 Оздамичи, ПА-1984.
- 43 Журбра, ПА-1981.
- 44 *Кравченко В.Г.* Указ. соч. С. 79.
- 45 Речица-1997.
- 46 КС. 1893. Т. 77.
- 47 *Гаврилюк Н.К.* Картографирование явлений духовной культуры. Киев, 1981. С. 74.
- 48 Ласицк, ПА-1985.
- 49 Олтуш, ПА-1985.
- 50 *Сержспутоуски А.* Прымхі і забабоны беларусау-палешукоу. Менск, 1930. С. 119–120.

- 51 *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 81.
- 52 Любязь, ПА-1985.
- 53 Ополь, Ровбицк, ПА-1986, 1990.
- 54 Лисятичи, ПА-1981.
- 55 *Сержпштоускі А.* Указ. соч. С. 152.
- 56 Грабовка, ПА-1982.
- 57 Речица-1997.
- 58 Олтуш-1995.
- 59 Ветлы, Туховичи, ПА-1985, 1987.
- 60 Онисковичи, ПА-1985.
- 61 Оздамичи, ПА-1987.
- 62 Тонеж, ПА-1983.
- 63 ТС. Т. 5. С. 314-315 (Хильчицы).
- 64 Великий Бор, ПА-1985.
- 65 Челхов, ПА-1982.
- 66 Середы, Олби, ПА-1987.
- 67 *Шишацкий-Иллич А.* Местечко Олишевка (Козелецкого уезда, Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношении // Черниговские губернские ведомости. 1854. № 25. С. 177 (Олишевка Чернигов. губ.).
- 68 *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 122.
- 69 Лисятичи, Великий Бор, Любязь. ПА-1981, 1985.
- 70 Комаровичи, ПА -1983.
- 71 *Гаврилюк Н.К.* Указ. соч. С. 91-97.
- 72 Картушино, ПА-1982.
- 73 Барбаров, ПА-1983.
- 74 Грабово, ПА-1983.
- 75 Київське Полісся: етнолінгвістичне дослідження. Київ, 1989. С. 29.
- 76 Великая Вель, ПА-1985.
- 77 Дягова, ПА-1985.
- 78 Днепровское, Заспа, Дягова, Бездеж, ПА-1980, 1982, 1985, 1988.
- 79 Семцы, ПА-1982.
- 80 Челхов, ПА-1982.
- 81 Андропово, ПА.
- 82 Кишин, ПА-1984.
- 83 *Jelenska E.* Wies Komarowicze w powiecie Mozyrskim // Wisla. 1891. Т. 5. С. 483 (Комаровичи).

Список сокращений

- КС — Киевская старина. Киев, 1882-1902. Т. 1-94.
 ПА — Полесский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ.
 СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина. Л., 1965. Т7 1.
 ТС — Турауский слоуник. Минск, 1982-1985. Т. 1-5.

Список населенных пунктов

Андропово Кобринского р-на Брестской обл.
Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.
Бездеж Дрогичинского р-на Брестской обл.
Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл.
Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл.
Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.
Возничі Овручского р-на Житомирской обл.
Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.
Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.
Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл.
Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.
Грабово Любомльского р-на Волынской обл.
Днепровское Черниговского р-на Черниговской обл.
Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл.
Дягова Менского р-на Черниговской обл.
Журба Овручского р-на Житомирской обл.
Замоще Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Заспа Речицкого р-на Гомельской обл.
Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.
Золотуха Калиноковичского р-на Гомельской обл.
Картушино Стародубского р-на Брянской обл.
Кишин Олевского р-на Житомирской обл.
Ковчин Куликовского р-на Черниговской обл.
Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.
Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.
Красностав Владимир-Волынского р-на Волынской обл.
Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл.
Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.
Ласицк Пинского р-на Брестской обл.
Лисятичи Пинского р-на Брестской обл.
Любязь Любешовского р-на Волынской обл.
Малое Малешево Житковичского р-на Гомельской обл.
Мухавец Брестского р-на Брестской обл.
Нобель Зареченского р-на Ровенской обл.
Оздамичи Столинского р-на Брестской обл.
Олбин Козелецкого р-на Черниговской обл.
Олуш Малоритского р-на Брестской обл.
Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.
Ополь Ивановского р-на Брестской обл.
Патизанская Хойницкого р-на Гомельской обл.
Погост Житковичского р-на Гомельской обл.
Присно Ветковского р-на Гомельской обл.
Речица Ратновского р-на Волынской обл.
Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл.
Середы Емильчинского р-на Житомирской обл.
Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл.
Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Туховичи Ляховичского р-на Брестской обл.
Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.
Хоромск Столинского р-на Брестской обл.
Челхов Климовского р-на Брянской обл.
Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.
Шедрогор Ратновского р-на Волынской обл.

Невеста и ребенок в свадебном обряде южных славян

Ритуалы и магические действия, которые в славянском свадебном обряде направлены на обеспечение деторождения и получение мужского потомства в молодой семье, достаточно разнообразны и могут быть проанализированы с точки зрения самих действий, их исполнителей, а также используемых предметов. Если роль исполнителей ритуалов очевидна и закреплена их определенным статусом в обряде (невеста, жених, ребенок), то предметный ряд обнаруживает большие возможности в интерпретации своей символики. С этой точки зрения представляется целесообразным различать эксплицитные и имплицитные способы выражения значения деторождения на свадьбе.

Свадебные ритуалы, в которых семантика деторождения выражена эксплицитно, включают действия, сосредоточенные вокруг маленького ребенка, который сам становится

участником свадебного обряда. В подобных ритуалах, как правило, ритуально-магические действия совершаются невестой и ребенком, реже их участниками становятся оба молодожена, в исключительных случаях главенствующая роль остается за женихом. Наиболее распространен у славян обычай сажать к невесте на колени ребенка, как правило, мальчика. В Словакии молодую по приходе в дом жениха сажали к печи, на колени ей клали мальчика. Иногда ребенка вручали невесте во время надевания венца¹. В некоторых словацких областях невеста перед порогом мужнего дома перешагивала через ребенка, которого участники свадьбы укладывали на ее пути². У поляков невеста по возвращении с венчания садилась на дежу, а в руки ей давали ребенка, прялку и веретено³. В Полесье (с. Симоновичи Дрогичинского р-на, Брестской обл.) “на высіллі давали (молодуй) подыржаты дытыну” (чтобы она не осталась бесплодной)⁴. Аналогичные ритуальные действия отмечены у русских, украинцев. У южных славян обычай сажать молодой на колени мальчика широко известен в словенских и хорватских областях; на востоке Балкан ребенка дают подержать невесте (или жениху и невесте) или также кладут на колени; у сербов — чаще сажают на коня перед невестой.

Ритуальные действия с ребенком — участником свадьбы обусловлены прежде всего представлениями о взаимном магическом влиянии лиц или предметов, находящихся в контакте. Подобный механизм воздействия известен у славян и при магическом лечении женщин от бесплодия. Бесплодные женщины старались посидеть на месте, где произошли роды; полежать рядом с новорожденным вместо роженицы; первыми взять в руки появившегося на свет ребенка; проташить его между своих ног и др. И наоборот, считалось, что нежелательное или вредоносное воздействие на способность к деторождению мог оказать какой-либо контакт с умершим младенцем, в частности земля, взятая с могилы первого новорожденного ребенка, как и неправильные действия при погребении первого умершего ребенка (например, чтобы мать не осталась бесплодной, нельзя было полностью закрывать гроб с ребенком, перемещать младенца в гробу и т. д.).

Символическое противопоставление *живой/неживой* (мертвый) находит отражение в предметном коде и ритуально-магической практике свадебного обряда, а именно — в действиях, способствующих деторождению (resp. навлекающих бесплодие). Так, в Полесье невеста, чтобы не остаться

бездетной, при переходе из отчего дома в дом мужа должна была взять с собой *что-то живое*: курицу, петуха, коша и т.д. (с. Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.)⁵. Аналогичные представления о взаимосвязи живой природы со способностью к деторождению известны в южнославянских регионах. В Боснии бесплодная женщина в канун Юрьева дня вешала на плодое дерево свою сорочку и на следующее утро до восхода солнца осматривала сорочку, стремясь обнаружить на ней *ма што живо* (какое-нибудь живое существо), надеясь, что родит в этом году ребенка⁶. Ритуально-магические действия невесты с ребенком на свадьбе нередко включают дополнительные компоненты, призванные усилить его значение в ожидаемых грядущих событиях: в македонских, болгарских и некоторых восточносербских селах невеста кусает, бьет мальчика по щеке или иным образом заставляет его расплакаться. Подобными действиями воссоздается символический параллелизм с новорожденным, имитируется фрагмент родов и, по сути, еще раз подчеркивается роль *живого* существа в свадебном обряде.

У балканских славян к участию в свадебном обряде привлекаются мальчики на самых различных его этапах: после успешного сватовства мальчик (*нишанџија*) приносит подарок невесте (*нишан*), мальчика 10–15 лет посылают к соседям объявлять о свершившейся помолвке, он сопровождает перевозку приданого невесты к жениху, вводит в дом молодых; мальчика вводят в комнату новобрачных, катают по постели молодых перед брачной ночью, выпускают побегать между молодыми; мальчик-*водарче* сопровождает невесту в течение первых шести недель, когда она ходит к источнику за водой⁷. В Черногории мальчиков заставляют ловить яблоко, которое невеста перебрасывает через дом жениха, чтобы рождались мужчины и не увеличивалось число женщин в доме⁸.

Самым распространенным на территории южных славян можно считать ритуальный контакт невесты с ребенком (новорожденным, годовалым, от года до двух лет, от двух до пяти лет, дошкольного возраста), который происходит после венчания перед вступлением молодой в дом жениха или на первых этапах развития свадебного действия в доме жениха. Невесте дают подержать маленького ребенка (обычно мальчика) на руках, обнять, покачать, подбросить три раза вверх, сажают перед ней на коня или в коляску, кладут ей его на колени и т.д. Сам ребенок обычно играет пассивную роль в

этих ритуалах, иногда же особо отмечается, что ребенок выходит встречать невесту на пороге дома⁹, вводит ее по белому полотну (или красной нитке) в дом, обводит три раза вокруг очага¹⁰, разувает невесту, получая за это деньги¹¹. В ряде южнославянских областей встречается вариант ритуала с участием свекрови. Невеста (одна или вместе с врученным ей ребенком) садится на колени к матери жениха (Сербия: районы Кралева, Пожаревца¹²), что, видимо, должно символически усилить ритуально-магические действия, связанные с продолжением рода: женщина, родившая сына, таким образом передает молодой невестке способность к деторождению.

Как правило, в свадебных ритуалах с невестой участвует ребенок мужского пола, очень редко — девочка, или же пол ребенка не имеет значения. В Восточной Болгарии невесте дают подержать новорожденную девочку, жениху — мальчика. Бывает, что невесте дают подержать несколько детей (четное число или, наоборот, нечетное). В Благоевградском районе невесте в подол по очереди кладут одного мальчика, затем одну девочку, после чего — снова мальчика. Считается, что число детей должно быть нечетным, иначе кто-то из них останется бесплодным¹³. Если участие в обряде мальчика связано прежде всего с желанием молодых иметь мужское потомство, с общей семантикой продолжения рода по мужской линии, то привлечение к подобным ритуалам девочки, видимо, призвано усилить их основную продуцирующую функцию.

Следует отметить, что действия с ребенком на свадьбе часто бывают лишены сопроводительных вербальных текстов. По-видимому, вербальный код (приговоры, благопожелания, ритуалы-диалоги) не имеет в этих случаях того первенствующего и основного значения, которое закрепляется за ним при ритуальном использовании предметов, играющих роль символа (например, зерно, горох, орехи и пр.). Появление на свадьбе маленького ребенка как участника обряда не требует дополнительных словесных “пояснений”, поэтому на первый план чаще выдвигаются сами действия с ребенком: одаривание, кормление сладостями, приподнятие его вверх, качание на коленях, поглаживание по головке и пр. Сопровождающие эти действия приговоры и благопожелания невесте (молодым) иметь побольше детей, родить мальчика и т.д. не обязательны, но возможны: с их помощью усиливается (дублируется) смысл магических и риту-

альных действий с ребенком. В описаниях подобных ритуалов мотивировка, связанная с обеспечением способности к деторождению невесты, также часто отсутствует, что объясняется однозначностью сакрального статуса основных их участников — невесты и ребенка мужского пола — в рамках свадебного обряда у балканских славян. При этом важное значение приобретают некоторые правила привлечения ребенка в качестве участника обряда: действуют определенные запреты, например, невеста, спуская ребенка с коня, не должна смотреть вниз, на землю, иначе ребенок, участвующий в обряде, вскоре умрет (серб. Драгачево, соб. зап.).

Предметный код славянских свадебных ритуалов, направленных на обеспечение у молодых потомства, характерен, главным образом, для тех же этапов свадьбы, когда в ней участвует реальный ребенок: при вступлении молодой в дом жениха, а также непосредственно перед брачной ночью. Очень часто ритуально-магические действия с предметами дополняют действия с ребенком. При этом оппозиция *живой / неживой* бывает выражена не столь однозначно и приобретает усложненные формы. Так, зерно (“неживой” предмет) символизирует зарождение жизни, хлеб — тело человека; камень — статический объект и одновременно — средоточие души*; поленья, дрова по происхождению связаны с деревом (с живой природой) и т.д. Символические функции предметов часто определяются через вербальные формулы, которыми сопровождаются ритуально-магические действия.

Известное всем славянам осыпание новобрачных зерном (семенами, орехами и пр.), имеющее общее продуцирующее значение, на свадьбе нередко сопровождается приговорами или конкретными пожеланиями, связанными с деторождением. У чехов и словаков невесту, вступающую в новый

* У южных славян камень мог служить символом неживых, статических объектов: например, в восточной Сербии невеста, желающая остаться бездетной, брала с собой на венчание камень или купалась в воде, куда бросала множество мелких речных камешков¹⁴. При этом для символики камня в народной традиции характерна амбивалентность: целый ряд южнославянских этнокультурных контекстов подтверждает возможность уподобления камня человеку, ребенку: камень весом с оставшегося в живых близнеца кладут в могилу его умершего брата¹⁵; в сербских сказках камень превращается в младенца; ребенок у бездетной матери рождается из белого камня, который она купает и укачивает в золотой колыбели¹⁶, ср. ряд контекстов, приводимых В. Чайкановичем в подтверждение идеи о камне как вместилище души умершего¹⁷.

дом, осыпали пшеницей, горохом, орехами “aby byla plodna” (чтобы она была плодovита)¹⁸. У украинцев Закарпатья староста бросал горсть овса в каждый угол дома, когда новобрачные входили в дом и усаживались за стол. При этом он говорил: “Играйте, ягнята, играйте, телята, в каждом углу по ребенку, парни с .., девки с ... На печи негде лечь”¹⁹. В Казанской губернии при осыпании молодых зерном невестки приговаривали: “Сколько на болоте кочек – // Столько бы у вас было дочек. // Сколько в лесу пеньков – // Столько бы у вас было сынков”²⁰.

У южных славян осыпание зерном молодых (невесты, сватов, дома) сопровождается аналогичными благопожеланиями и приговорами. В Далмации (Хорватия) при появлении молодой в доме жениха свекровь бросала на нее пшеницу, приговаривая: “Сколько зерен пшеницы, столько тебе, дочка, пусть Бог даст счастливых детей!”²¹. В Пиринском крае (Болгария) молодая три раза обходила сундук с приданным, пока свекровь осыпала ее зерном, а присутствующие спрашивали: “Что сеешь?” Свекровь отвечала: “Мальчиков, девочек”²². В Банате (Сербия) невесте перед входом в дом мужа давали в руки сито с пшеницей, и она бросала его на сватов, в то время как все присутствующие кричали: “Сколько зерен, столько детей”²³. При этом в сербских регионах действия невесты с ситом пшеницы достаточно разнообразны: она трясет его, имитируя просеивание муки, вертит три раза, закидывает на крышу дома или перекидывает через дом, зерно из сита разбрасывает во все стороны или рассыпает около дома. Сразу после этих действий (или непосредственно перед ними) невесте дают в руки маленького ребенка (чаще всего мальчика), которого она “вертит” вокруг себя, поднимает вверх, целует, одаривает и т.д., с целью “иметь мужское потомство”, “родить сначала сына”, “не остаться бездетной”.

В ряде южнославянских регионов известны обычаи вносить маленького ребенка (двух и более детей) в дом мужа вместе с хлебом. В Черногории невеста берет у свекрови мальчика и по расстеленному покрывалу переносит его через порог в дом, что символизирует идею: “невеста приносит в дом сына”²⁴. В некоторых болгарских областях это делают оба молодожена или только жених, в то время как невеста вносит хлеб (два хлеба под мышкой). Так, в с. Яврово (Асеновградский р-н, Родопы) невеста при входе в дом вносит под мышками хлеб и шерсть, а жених – двоих детей на

руках²⁵. В селе Брестник (Пловдивский край) невеста при входе в дом держит под мышками две “питы”, а в руках — по ребенку²⁶. В Пиринском крае свекровь дает невесте две булочки, которые она держит под мышками, когда входит в дом. Как только невеста перешагивает через порог, ее освобождают от хлеба и вручают младенца одного-двух лет. Она целует его, три раза поднимает вверх над очагом и дарит приготовленные для этого случая носочки и сумочку²⁷. В Сербии невеста входит в дом с двумя хлебами за пазухой (окрестности Крушевца, Валева), с булочкой в руке (район Валева), с хлебом и вином (Валево, Пожаревац)²⁸. В окрестностях Бьеловара и Копривницы (Хорватия) невесте давали в руки или клали на голову хлеб, с которым она входила в дом жениха²⁹. Очевидно, что хлеб в ритуалах с участием невесты при встрече молодых, перед порогом дома, при входе в мужний дом, перед началом свадебной трапезы может использоваться не только как символ плодородия и общего благосостояния, но и в качестве символической замены ребенка — участника свадьбы (ср. обоснование культурной метафоры “хлеб — человек” в работе С. М. Толстой³⁰).

Наиболее ярко символика хлеба как замены новорожденного выражена в свадебном обряде словенцев, которым известны оба варианта ритуально-магической практики в целях получения мужского потомства: усаживание мальчика на колени невесте (словен. *nakolenče*, *nakolenčič*, *kolenčič*, *kolenček*, *pokolenčič*, *kolenčec*) и вручение невесте хлеба *bosman* в облике ребенка, который она также держит на коленях³¹, при этом ритуал с ребенком территориально охватывает сопредельные с Хорватией области Бела Краина, Истрия, Крас, Нотраньско, в то время как ритуал с хлебом известен на севере Словении (штирийско-паннонская зона). Хлеб *bosman* имеет облик ребенка и украшен символами домашнего хозяйства; его несут из дома невесты в дом жениха; при подаче хлеба невесте перед брачной ночью свекровь держит его, как ребенка; когда *bosman* кладут невесте на колени, все поют песню: “Дарим тебе *bosman*, как велит обычай, чтобы у тебя родились хорошенькие детки!”³². Хлеб “крестят” разными способами, при этом в восточной Штирии ему дают имя “*Načetek*”, “*Pojedek*”, так как затем его “начинают” (режут на части) и “поедают”³³. Заметим, что обычай класть хлеб на колени невесте встречается и в других южнославянских областях, например на Каставщине (Хорватия³⁴) — регионе, близком словенским областям; в

Македонии, где на колени невесте также кладут хлеб: она наклоняется и целует его, как ребенка. Отдельные параллели уподобления хлеба ребенку отмечаются в свадебном обряде на севере Славии, например, у поляков.

В роли заместителей ребенка в свадебной обрядности может выступать деревянная кукла, а также просто поленья, дрова и другие предметы, уподобляемые в обряде человеку. На Украине, в Черниговской области, молодым клали дрова “пад боки ў перву ночь, шоб были дети” (с. Злеев Репкинского р-на). В с. Великая Высь (Репкинский р-н) в первую брачную ночь укладывали молодым в постель маленького ребенка или же — “куклу зробиют, да ў пастиль кладуть: куклы клали, шоб дети були”³⁵. В с. Старые Боровичи (Щорский р-н) заворачивали в тряпку куклу и подкладывали молодым в брачное ложе³⁶. В других восточнославянских, а отчасти и западнославянских регионах известны аналогичные обычаи, совершаемые в первую брачную ночь: новобрачным кладут в постель (или под нее) поленья (столько, сколько молодые хотят иметь детей) или коряги, пеньки, а у поляков — сделанную из тряпок куклу³⁷. Ряд параллелей подобным действиям на свадьбе отмечен у южных славян — словенцев и хорватов. В Штирии невесте перед входом в дом жениха дают сделанного из тряпок “младенца”, и она одаривает принесшего ей эту куклу. В Северной Далмации (Винодол) после венчания во время свадебной трапезы молодой дают колыбельку с “ребеночком” из дерева³⁸.

Помимо ритуально-магических действий с ребенком (или его “заместителями” в свадебном обряде), большие возможности в определении типа, функций и значения ритуалов, совершаемых невестой с ребенком, предоставляет обрядовая лексика — широко распространенные у южных славян названия самого маленького участника свадьбы. В зависимости от типа ритуальных действий, в которых участвует ребенок, его называют:

1) серб., макед., болг. *наконче*³⁹; серб. *накоњче*⁴⁰; серб. *наконце* серб. *накоњак*⁴², *коњчић*⁴³; болг. *предконнице*⁴⁴; з.-болг. *предконче*⁴⁵; в.-макед. *предконче*⁴⁶; макед. *коњуар*⁴⁷, макед. *коњоар*⁴⁸; серб. *наколче*, *уколче*⁴⁹;

2) серб. *ускутњак*⁵⁰, *ускутњаче*⁵¹; макед. *наскутанче*⁵², *скутарче*⁵³; серб.-хорв. *накољенче*⁵⁴, *наколенче*⁵⁵, словен. *nakolenče*, *nakolenčič*, *(po)kolenček*⁵⁶, хорв. *nakilenče*⁵⁷, *nakrilče*⁵⁸; серб.-хорв. *paručnik*⁵⁹.

3) з.-болг. *понишок*⁶⁰, в.-серб. *понишало*⁶¹, *понишавче*⁶², *шляпенче*⁶³;

4) макед. *собувалче*⁶⁴;

5) в.-серб. *поздравче*⁶⁵.

Названия ребенка как обрядового лица на свадьбе могут быть также связаны с обозначением семейно-родственных отношений:

б) с.-макед. *пасторче*⁶⁶, з.-болг. *пасторче*⁶⁷, *пастарче*⁶⁸, ю.-серб. (Верхняя Морава, Изморник) *пајсторче*⁶⁹, с.-вост.-серб. *копиле*⁷⁰; болг. фрак. *пупадич*⁷¹, *накумче*⁷².

Во многих случаях специальное обозначение ребенка, используемого в свадебном ритуале, отсутствует (по крайней мере, в описании обрядов).

1. Большое число названий ребенка, которого подают невесте перед входом в дом жениха, мотивированы ритуальными действиями и местом их совершения. Невеста подъезжает (или подъезжала раньше) к дому жениха верхом на коне. Ребенка она принимала, не слезая с коня, с чем и связаны наиболее многочисленные названия *наконче*, *накоњче* (эпизодически, в Черногории, — *накоњак*). По той же модели номинации образованы и сербские названия ребенка в Воеводине *наколче*, *уколче*: в недавнем прошлом невеста подъезжала к дому жениха в повозке (*кола*), куда ей и подавали ребенка.

Сохранение самого ритуала подачи ребенка *на коня* невесте отмечено в западносербских, черногорских, восточногерцеговинских и центральнобоснийских, некоторых южносербских областях, хотя само название *наконче* характерно для гораздо большей территории расселения балканских славян. В словенских областях Жумберак и Бела Краина отмечен ритуал подачи на коня мальчика, называемого *nakolenče*, см. ниже. На юге Македонии (Прилеп, Битолско поле) также фиксируются термин *наконче* и сам ритуал с мальчиком, которого подают невесте на коня⁷³, или только ритуал подачи невесте на коня мальчика со стороны родни жениха (она целует ему руку и одаривает яблоком), название отсутствует⁷⁴. В восточной Сербии встречается предписание давать невесте *наконче* тогда, когда она еще находится в повозке: невеста три раза поднимает ребенка вверх, каждый раз целуя его, затем дарит ему рубашечку и носочки, а затем только сходит с повозки и направляется к свекрови, которая дает ей решето с зерном⁷⁵. Обычай сажать на коня перед невестой мальчика был зафиксирован еще Вуком Ка-

раджичем в Словаре 1818 года под заглавным словом *наконче*. По сведениям из западной Сербии (Драгачево) невеста, сидя на коне, принимала от кума *наконче*, укутывала в рубашечку, целовала и три раза оборачивала вокруг себя (ср. символику действий верчения, кручения как нового начала, зарождения⁷⁶). Ритуал сохраняется до сих пор. При этом мальчика передают друг другу вперед головкой, а не ногами, чтобы “роды были правильные”⁷⁷.

В ряде региональных вариантов ритуала ребенок сам выходит к невесте и останавливается перед ее конем. Иногда ребенка приносят невесте в тот момент, когда она сходит с коня. Этими и подобными действиями мотивированы македонские и болгарские названия типа *предконче*, *предконнице*, отмеченные на болгарско-сербском и болгарско-македонском пограничье. С аналогичными действиями, видимо, соотносится макед. *коњоар*, *коњуар*, хотя в описаниях не обозначена связь ритуальных действий с конем невесты: *коњоар* — “мальчик, которого подают невесте перед входом в дом мужа после венчания” (Поречье, Вардарская Македония⁷⁸). В окрестностях Тетова название *коњуар* отчасти отражает последовательность ритуальных действий с ребенком: сначала невеста сходит с коня, затем ей вручают ребенка. Здесь *коњуар* — мальчик, которого невеста поднимает три раза вверх; в это время произносят благопожелания, чтобы жито выросло высоким, чтобы у невесты были дети мужского пола⁷⁹. Связь с конем, отраженная только в названиях мальчика, прослеживается в селах на юго-востоке Сербии (Владичин Хан), где *коњчић* — ребенок, которого невеста три раза поднимает на руки, целует и одаривает⁸⁰.

Символика коня в ритуалах, связанных с невестой и ребенком, заслуживает особого внимания. Известно, что в ряде балканославянских обрядов невеста (или оба молодожена) уподобляется лошади (лошадям): например, новобрачных вводят в дом, надев им конскую узду на головы; свекровь или муж вводят невесту в дом в конской узде, невеста при этом бывает “нагружена” (*натоварена*) ношей, а именно — хлебом. В с. Рогош недалеко от Пловдива посаженный отец “впрягает” молодоженов в хомут и пишет на дверях, сколько детей у них должно быть. Затем он их “распрягает”, под правую руку невесте дает ребенка, а под левую — две булки. Так невеста входит в дом, где выкладывает хлеб и одаривает ребенка носочками⁸¹. Аналогичная символика прослеживается в родильной обрядности: муж, желая облег-

чить трудные роды жены, поднимает и несет ее, а затем говорит: “Я ти бреме натоварих, ја га и стоварам” (Я на тебя ношу нагрнул, я ношу и разгрну)82, ср. болг. диал. *товарна* “беременная”83 как аналогию к болг. *товарно животно* “вьючное животное”. Символический параллелизм (конь — женщина, ноша — ребенок) во многом объясняет устойчивость как самого ритуала, так и названия ребенка на свадьбе *наконче, коњуар* и т.п.*

2. Один из типов названий ребенка, участвующего в ритуале, связан с тем, что невесте подают его в подол, на колени: *во skutot* (макед. *skut* “пола одежды”, ср. *во мајчин skut* “в материнских объятиях”, болг. *skut* “колени”, “подол”, “лоно”, ср. серб. *skut* “подол”). В Дебарском поле невесту усаживают за стол в доме мужа, дают ей “в скута” мальчика (*скутарче*), она дарит ему платочек, а присутствующие высказывают ей пожелания родить до конца года мальчика84. Аналогичная терминология известна в восточной Сербии, в приграничных с Болгарией областях: в отдельных селах Пиротского края фиксируются названия *ускутъяк, ускутъяче*. Раньше в селе Црни Врх свекровь вводила в дом молодую, надев на нее конскую узду, “нагрузив” “ношей” (хлеб, соль, моток шерсти), а затем ей на колени сажали маленького ребенка (*ускутъяче*), с которым она три раза вставала и снова садилась на шерстяное одеяло85. В разных македонских областях (Битола, Велес) невеста держала мальчика на коленях, сидя возле очага86.

На западе территории распространения сербскохорватских диалектов отмечается типологически сходный с восточносербским способ наименования ребенка — участника ритуала. В Боснии и Хорватии (Пригорье) фиксируются термины *наколенче, nakilenče*. Эта лексическая изоглосса имеет продолжение в словенских областях, где, как отмечается в источниках, термин и обряд ранее фиксировались в целом ряде областей (Нотраньско, Горицы, Крас, Випава, Истрия), но в настоящее время известны лишь в граничащей с Хорватией области Бела Краина. Как только невеста входит в комнату или на кухню в доме мужа, ее усаживают, а на колени кладут маленького мальчика, называемого *nakolenče, nakolenčič, kolenček, pokolenček*87. Важно еще раз

* Следует, вероятно, учитывать и возможную непосредственную мотивацию усаживания мальчика на коня (не отмеченную, впрочем, в источниках): невеста должна родить младенца, который будет сидеть на коне, т.е. — мальчика.

отметить, что в словенских областях Жумберак и Бела Краина ребенка, называемого *nakolenče*, подавали невесте на коня (как и в районах восточнее Словении); коня с невестой и ребенком обводили три раза вокруг круга поющих свадебные песни людей, затем невеста вертела ребенка три раза “по движению солнца”⁸⁸. В той же области Бела Краина невеста одаривала мальчика *nakolenče* хлебом⁸⁹. В хорватском Пригорье перед свадебной трапезой в доме жениха молодой через стол подавали маленького ребенка, которого она некоторое время держала на коленях (откуда и термин *nakilenče*); если мальчику было около 4–5 лет, он сам шел к невесте, и она дарила ему крендель, платок и яблоко. Считалось, что обычай исполняется для того, чтобы у молодой рождались мальчики⁹⁰. Тот же принцип номинации характеризует термин *nakrilče* (ср. серб.-хорв. *држати дете на крилу* “держат ребенка на коленях”): в Лике (Далмация) невесте по вступлении в новый дом кладут на колени ребенка, который должен принести ей счастье⁹¹. На Далматинском побережье в районе Неума отмечено и *naričnik* — ребенок, которого свекровь подает невесте, а та вертит его три раза, с востока на запад, и затем одаривает⁹².

3. Ряд восточносербских и западноболгарских названий ребенка—участника ритуала связан с активными действиями невесты. Так, невеста должна была обязательно покачать, подбросить ребенка вверх. Эти ритуальные действия исполняются невестой во многих болгарских*, сербских и македонских селах, но только на болгарско-сербском пограничье они закреплены лексически, в обрядовом названии ребенка: в.-серб. *понишавче* (соб. зап., с. Ково Корито), *понишало* (Заечар⁹⁵; с. Вратарница⁹⁶, з.-болг. *понишок*⁹⁷, ср. болг. *пониша* “покачать”⁹⁸, *нишам* “качать”, *нишалка* “качели”⁹⁹, серб. *њихати* (*њишем*) “качать, колыхать”. В некоторых восточносербских областях при описании ритуальных действий невесты с ребенком употребляется диалектизм *ниша* “качать, колыхать”, но для обозначения обрядового персонажа — мальчика — используется традиционный термин *наконче*: “В с. Доня Бела Река, когда приведут невесту, молодая женщина со стороны жениха дает ей перед домом *наконче* (мальчика), которого невеста — *ниша* — поднимает вверх три

* В северо-восточных областях Болгарии невеста три раза поднимает ребенка над очагом (Силистра, Добруджа⁹³), например, “чтобы дети рождались черноокими”⁹⁴.

раза и целует в лицо. После невесты то же самое делает жених” (р-н Бора)¹⁰⁰. Таким образом, здесь диалектизм *ниша* функционирует как обрядовый термин и имеет значение “поднимать ребенка три раза вверх на свадьбе, целуя его”.

Та же модель и те же функциональные особенности употребления термина для обозначения достаточно распространенных ритуальных действий невесты характеризуют наименование *шляпенче* (Пиротский край) – “маленький мальчик, которого невеста при входе в дом мужа берет у свекрови, слегка бьет по щеке и одаривает яблоком”¹⁰¹. По всей видимости, невеста шлепает мальчика для того, чтобы он расплакался. Подобные ритуальные действия невесты известны в соседних западноболгарских областях (невеста бьет мальчика по щеке или заставляет его расплакаться иным способом¹⁰²), однако названия, мотивированные подобными действиями, отсутствуют. По свидетельству Х. Вакарелского, у болгар на пороге или внутри нового дома невесте дают маленького мальчика, она его обнимает, целует, а затем ей следует довести его до слез, “чтобы родить самой”¹⁰³, т.е. подразумевается имитация благополучных родов. У сербов Баната (севро-восточная Сербия) существует поверье: если *накоњче* расплачется на руках у невесты, то она родит собственных детей¹⁰⁴.

4. Внутренняя форма македонского термина *собувалче* (Дебарско поле) соотносится с иным вектором семантической направленности обрядовых действий (т.е. от ребенка – к невесте: “мальчик, который разувает невесту”), при этом реальная структура ритуала остается прежней. Вошедшей в комнату жениха невесте дают в руки мальчика; “она садится на специально подготовленное для этого место и снимает с правой ноги ботинок, вынимая из него деньги, предназначенные в дар ребенку”. Присутствующие в это время произносят пожелания, “чтобы мальчик-внучек через год разувал свекровь”, “подавал сигарету свекру” и т.п.¹⁰⁵. Таким образом, позиция исполнителя действий (агенса) выражена только в названии и предполагаемых будущих реальных действиях сына невесты, которые высказываются в благопожеланиях, тогда как сам ребенок-участник свадьбы остается совершенно пассивен (очень часто это просто младенец или годовалое дитя). Впрочем, в других этнографических описаниях из того же региона отмечается, что мальчик, которого приносят невесте, снимает с нее обувь, чтобы первым у молодых родился мальчик (с. Галичник, Дебар¹⁰⁶).

Название ребенка — исполнителя ритуала в данном случае отсутствует.

В ряде свадебных ритуалов ребенок выступает как активный участник обрядовых действий, и в этих случаях название соответствует его функции “агенса”. Так, серб. *водарче* — ребенок, который водит невесту за водой после свадьбы¹⁰⁷, макед. *нишанџија* — мальчик 10–15 лет, который несет подарок — знак удачной помолвки (*нишан*)¹⁰⁸, заметим, что употребляемый суффикс — *џија*(а) усиливает позицию агенса. Макед. *тркаљальче* — ребенок, которого пускают на постель молодых, чтобы он “повалялся”, “покатался” по их постели (ср. макед. *тркала* се “валяться”, “кататься”); его действия сопровождаются пожеланиями родственников: “Пусть мальчики валяются по всем постелям в доме”¹⁰⁹. И, напротив, названия могут отражать максимально пассивную позицию ребенка в ритуале в случаях, когда используется существительное от глагола “приносить”, что сводит роль маленького участника ритуала до объекта, над которым совершается действие: серб. *доношче* (Банат¹¹³).

5. Встречаются наименования, относящиеся к обозначению функций приветствия, поздравления невесты ребенком со стороны семьи жениха: в.-серб. *поздравче*¹¹⁴. Примечательно, что функция поздравления ребенком невесты обозначена только в его названии (в отличие, например, от более активных ритуальных действий ребенка, который встречает невесту, выходя ей навстречу¹¹⁵, вводит в дом молодоженов¹¹⁶ и т.д.). *Поздравче* — младенец, новорожденный (мальчик или девочка), которого дают подержать невесте при входе в дом; она его целует, три раза поднимает вверх и одаривает сумочкой с одеждой¹¹⁷.

6. Еще один тип названий ребенка в обряде связан с общей семантикой сиротства и темой ребенка-пасынка, что также подчеркивает пассивную роль самого маленького участника свадьбы: макед. *пасторче* (Скопска Црна Гора¹¹⁸), болг. *пасторче*¹¹⁹, *пастарче* (окрестности г. Трын¹²⁰), ю.-серб. (Верхняя Морава, Изморник) *пајсторче*¹²¹. У сербов на юго-востоке Косова свекровь накрывала *пајсторче* (маль-

* Иное название мальчика, которого в ходе свадебного обряда пускают “валяться” в постели молодых, — *постельнице*¹¹⁰. Такого рода ритуальные действия с мальчиком на свадьбе распространены и в других южнославянских регионах, в частности у православного и мусульманского населения Боснии и Герцеговины¹¹¹; обычай фиксируется также в южной Албании¹¹².

чика дошкольного возраста) платком и подавала невесте в дворе дома жениха. Молодая поднимала ребенка три раза вверх, “чтобы он рос”, целовала “поверх платка” и одаривала рубашечкой или носками. Мальчик давал ей выпить вина из кувшина и слезал с коня¹²². Случаи использования обозначений с внутренней формой “ребенок-пасынок” отмечены лишь на юге Сербии, северной Македонии и западной Болгарии. Подобными терминами маркируется игровая ситуация ритуала: на время обрядовых действий мальчик становится “приемным” ребенком невесты. Именно в селах на юго-востоке Сербии и западе Болгарии известны ритуальные действия невесты с целью заставить ребенка расплакаться: шлепание, легкое битье и даже укусы (многочисленные свидетельства того, что невеста должна укусить мальчика *накоње*, заставляя его расплакаться, отмечаются в юго-восточной Сербии от Враня до Босилеграда¹²³), что нередко усиливает игровую ситуацию ритуала с ребенком-“пасынком”. В окрестностях Перника *пасторче* – мальчик, которого невеста поднимает, целует, кусает и легко ударяет при входе в дом жениха¹²⁴. Обусловленное спецификой ритуала “плохое” отношение невесты к ребенку лежит в основе мотивации терминов типа *пасторче*. В этой связи необходимо отметить еще один значимый для семантики ритуала термин – *копиле* (северо-восток Сербии, окрестности Пожаревца¹²⁵), что значит: “ребенок без отца”, “незаконнорожденный” (слово имеет негативные коннотации, часто употребляется как ругательное), а следовательно – счастливый, приносящий счастье ребенок. В этих случаях участие в ритуале именно такого мальчика призвано обеспечить молодым мужское потомство.

Как правило, в свадебном обряде участвует ребенок, у которого живы и отец, и мать. Нередко это является основным условием участия детей в свадебном обряде¹²⁶. В Буджаке (восточная Сербия) невеста три раза поднимает над очагом первого ребенка, но не сироту¹²⁷. В окрестностях Кюстендила невесте дают здорового и полного мальчика – первого ребенка (*пръвенче*), которого она целует и щиплет за щеку, чтобы он расплакался, после чего одаривает носочками¹²⁸.

Во Фракии известны названия, определяющие принадлежность обрядового лица (ребенка) к семье священника: болг. фрак. *пупадич*¹²⁹. Реально же ребенок, как правило, принадлежит родственникам жениха или его происхождения никак не маркировано.

Встречаемое в сербских областях наименование ребенка *накумче* (Банат, Валево¹³⁰) закономерно отражает общую характерную для свадьбы семантику родовых отношений, однако, сама словообразовательная модель *на-кумче* (ср. также возможные переходные варианты типа *накомче*¹³¹) наводит на мысль о влиянии контаминации с общепринятым *наконче* (*наконче* — *накомче* — *накумче*).

Представленная лексика и этнокультурные контексты ее функционирования, а также структура и символика южнославянских свадебных ритуалов с участием невесты и ребенка позволяют определить ряд архаических особенностей описываемой ритуально-магической практики. Наиболее последовательно отраженным ключевым моментом ритуалов является непосредственный контакт невесты с ребенком: она берет его на руки, он сидит у нее на коленях (или на коне, в повозке), что находит отражение в названиях ребенка — многочисленных корневых лексемах с семантикой 'коленн', 'подол' (редко — 'руки'), а также — 'конь' и, вероятно, позднее новообразование — 'повозка'. В ритуальных действиях отчетливо выявляется фиксация момента будущих родов (плач мальчика), причем характерна пассивная роль ребенка в ритуалах этого типа. На акциональном и вербальном уровнях (в разных соотношениях для разных южнославянских регионов) прослеживается символическое соотнесение невесты и коня, ребенка — конской ноши (бремени молодухи). Символика зарождения новой жизни — неперемнная часть метафорического фона данных ритуалов, что находит отражение в используемых предметах (зерно, хлеб) и действиях с ними (бросать, сеять, вносить в дом, держать на коленях*). Специального внимания в этом плане заслуживают и действия, связанные с круговыми движениями в ритуале и символизирующие зарождение новой жизни: невеста "вертит" ребенка по ходу солнца, участники водят по кругу лошадь с невестой и ребенком, невеста одаривает мальчика хлебом *vrtanj* (от *vriēti*), ср. роль хлеба *по-војница* (от **viti*) в родинах.

* Б. Орел в своем исследовании особо подчеркивает символику коленей невесты, фиксируя внимание на реальных родах на коленях, а также на лексемах со значением 'род': *koleno* "род, колено", *pokolenje* "поколение"¹³², ср. ¹³³.

- 1 *Václavík A.* *Výročný obyčej a lidové umění.* Praha, 1959. S. 86; Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997. С. 26.
- 2 Slovensko. L'ud, 3/2. Bratislava, 1975. S. 998.
- 3 *Orel B.* *Šarodejni obred in mit nakolenčiča ter bosmana v slovenskih ženitvanjskin običajih // Etnolog.* Ljubljana, № 14. S. 81.
- 4 *Климчук Ф.Д.* Духовная культура села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1995. С. 342.
- 5 ПА.
- 6 Босанска вила. Сарајево, 1906. № 21. С. 330.
- 7 *Бромлей Ю.В., Кашуба М.С.* Брак и семья у народов Югославии. М., 1982. С. 188; *Јаќоски В.* Свадбените обичаи за машки пород во Дебарско поле // Македонски фолклор. Скопје. 1972. V. 9–10. С. 90–91; Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 283–284.
- 8 *Ravičević M.* *Običaji (Katunska nahija u Crnoj Gori) // Zbornik za narodni život običaje.* 1933. № 29/1. S. 173.
- 9 *Герев Н.* Речник на българския език. Т. 1–5. София, 1975–1978. С. 344.
- 10 Народна култура в София и Софийско. София, 1984. С. 225.
- 11 *Кличкова В., Георгиева М.* Свадбените обичаи од селото Галичник – Дебарско // Гласник на Етнологскиот музеј. Скопје, 1965. № 2. С. 164.
- 12 ЕАЈ.
- 13 *Иванова Р.* Българската фолклорна свадба. София, 1984. С. 120.
- 14 *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бoљевачког // СЕЗБ. 1909. Књ. 14. С. 101–102.
- 15 *Толстая С.М.* Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. СПб., 1998. С. 75.
- 16 *Krstić B.* *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena.* Beograd, 1984. S. 128.
- 17 *Чажановић В.* Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. № 1. С. 340–347.
- 18 *Nahodil O., Robek A.* *České lidové pověry.* Praha, 1952. S. 135.
- 19 *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. Москва, 1971. С. 256–257.
- 20 *Лаврентьева Л.С.* Хлеб в русском свадебном обряде // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 33.
- 21 *Требјешанин Ж.* Представа о детету у српској култури. Београд, 1991. С. 43.
- 22 Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. С. 404.
- 23 *Босић М.* Основне одлике обичаја животног циклуса Срба у Војводини // Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору. Београд, 1997. С. 46.
- 24 *Требјешанин Ж.* Указ. соч. С. 53.
- 25 *Хайтов Н.* Село Яврово. София, 1958. С. 172.
- 26 Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986. С. 229.
- 27 Пирински край. С. 183.
- 28 ЕАЈ.

- 29 Narodna umjetnost. 1-. Zagreb, 1962-. Knj. 2. 1963. S. 183; Knj. 4. 1966. S. 180.
- 30 *Толстая С.М.* Символические заместители человека. С.76.
- 31 *Orel V.* Čarodejni obred in mit nakolenčiča ter bosmana v slovenskin ženitovanjskih običajih // *Etnolog.* Ljubljana, 1943. № 15. S. 75, 79.
- 32 Там же. С. 42.
- 33 Там же. С. 39, 62.
- 34 *Jardas J.* Kastavština // *ZNŽO.* 1957. № 39. S. 94.
- 35 ПА.
- 36 Там же.
- 37 *Гура А.В.* Брачная ночь // *Славянские древности.* М., 1995. Вып. 1. С. 258; Рождение ребенка в обычаях и обрядах. С. 9.
- 38 *Ђорђевић Т.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд; Ниш, 1990. С. 71.
- 39 *Караџић В.* Ст. Српски рјечник (1818). Београд, 1969. С. 436; ЕКЗ. С. 54, 246; *Станић М.* Ускочки речник. Београд, 1990. № 1. С. 492; *Босић М.* Основне одлике... С. 46; *Петровић С.* Митологија, магија и обичаји // *Културна историја Сврљига.* Ниш, 1992. № 1. С. 98, 108; *Ђорђевић Т.* Указ. соч. С. 70; *Петровић П.Ж.* Живот и обичаји у Грузи // СЕЗБ. 1948. Књ. 58. С. 281; *Душковић П.Ж.* Свadbени обичаји // *Гласник Етнографског музеја у Београду.* 1992. № 56. С. 367; *Пантелић Н.* Женидбени обичаји у околини Бора // Там же. 1975. № 38. С. 137; *Николић-Стојанчевић В.* Врањско Поморавље // СЕЗБ. 1974. Књ. 86. С. 445; *Грбић С.* Указ. соч. С. 178; *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ. 1931. Књ. 48. С. 227; *Ровинскии П.* Черногория в ее прошлом и настоящем. Спб., 1901. Вып. 212. С. 289; соб. зап. Драгачево; *Арнаудов М.* Български сватбени обреди. София, 1931. № 1. С. 127; *Хаџи-Пецева М.* Обичаи околу склопување брак во Прилепско – Битолско Поле // *Фолклорот и етнологијата на Битоло и Битолско.* Битола, 1981. С. 591.
- 40 ЕКЗ. С. 32, 178; *Станић М.* Указ. соч. С. 492; *Босић М.* Главни елементи свадбених обичаја Срба у Војводини // *Гласник Етнографског музеја у Београду.* 1991. № 54–55. С. 196. *Шкарић М.* Живот и обичаји “Планинаца” под Фрушком Гором // СЕЗБ. 1939. Књ. 54. С. 106; БХ. С. 243; *Благојевић Н.* Обичаји у вези са рађењем, женидбом и смрћу у титовоужичком, пожешком и косјеричком крају // *Гласник етнографског музеја у Београду.* 1984. № 48. С. 265. *Вујичић М.,* Речник говора Прошћења (код Мојковца). Подгорица, 1995. С. 74; *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗБ. 1949. Књ. 61. С. 167; *Filipović M.* Мајевича s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine мајевичких Срба // *Djela ANU Bin.* Sarajevo, 1969. № 34. S. 167. *Savić S.* Etnografska грађа из Donjeg Birča // *Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.* Грађа, 20. Sarajevo, 1976. S. 127; *Šljepčević M.* Samobor, selo u gornjoj Hercegovini. Sarajevo, 1969. S. 55.
- 41 *Ђорђевић Т.* Указ. соч. С. 70.
- 42 *Станић М.* Указ. соч. С. 492.
- 43 ЕАЈ. Вране.
- 44 ЦвРом. Кюстендилско.
- 45 *Захаријевић Й.* Кюстендилска котловина. София, 1963. С. 379.
- 46 *Павловић Ј.* Малешево и Малешевци. Београд, 1929. С. 232.
- 47 *Џимревски Б.* Свadbени обреди и песни од с. Брезно (Тетовско) // *Македонски фолклор.* V. 9–10. С. 193.

- 48 ИДР.
- 49 *Босић М.* Главни елементи свадбених обичаја Срба у Војводини. С. 196.
- 50 ЕКЗ. С. 54.
- 51 *Пантелић Н.* Етнолошка грађа из Буџака // Гласник Етнографског музеја у Београда. 1974. № 37. С. 211; ЕКЗ. С. 137; *Панајотовић Т.* Адети. Пирот, 1986. С. 54; *Sobolev A.* Sprachatlas Ostserbiens und Westbulgariens, III. Marburg an der Lahn, 1995 (рукопись). С. 200.
- 52 *Ђорђевић Т.* Указ. соч. С. 70.
- 53 *Јакоски В.* Указ. соч. С. 91.
- 54 *Ђорђевић Т.* Указ. соч. С. 70.
- 55 Рођење ребенка в обычаях и обрядах. С. 63.
- 56 NS. С. 293.
- 57 *Rožić V.* Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1908. № 13/1. S. 62.
- 58 *Orel B.* Čarodejny obred in mit nakolenčiča ter bosmana... 1942. S. 79–80.
- 59 *Kajmaković R.* Zenidbeni običaji (Neum) // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1959. № 14. S. 123.
- 60 ЕБ. С. 187.
- 61 *Ђорђевић Т.* Указ. соч. С. 70; *Sobolev A.* Указ. соч. С. 140.
- 62 Соб. зап. Ново Корито.
- 63 *Живковић Н.* Речник пиротског говора. Ниш, 1987. С. 175.
- 64 *Јакоски В.* Указ. соч. С. 91.
- 65 *Динић Ј.* Речник тимочког говора // СДЗБ. Београд, 1988. № XXXIV. С. 210; соб. зап. Доня Каменица.
- 66 *Ђорђевић Т.* Указ. соч. С. 70.
- 67 ЦвРом. Пернишко.
- 68 *Атанасов С.* Село Населевци. Трњско. Софија, 1987. С. 170.
- 69 *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. № 2. S. 280.
- 70 ЕАЈ. Пожаревац.
- 71 *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи, 1 // Тракийски сборник. Софија, 1935. № V. С. 384.
- 72 *Босић М.* Женидбени обичаји Срба у Банату // Рад Војвођанских музеја. 1991. № 33. С. 148. ЕАЈ. Валево.
- 73 *Хаџи-Пецева М.* Указ. соч. С. 591.
- 74 *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази // СЕЗБ. 1927. Кн. 40. С. 182.
- 75 *Грбић С.* Указ. соч. С. 178.
- 76 *Плотникова А.А.* Слав. *viti в етнокултурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- 77 Соб. зап. Драгачево.
- 78 ИДР.
- 79 *Цимревски Б.* Указ. соч. С. 193.
- 80 ЕАЈ. Вране.
- 81 Пловдивски край. С. 229.
- 82 *Требјешанин Ж.* Указ. соч. С. 193.
- 83 *Толстая С.М.* Беременность // Славянские древности. М., 1995. Вып. 1. С. 160.
- 84 *Јакоски В.* Указ. соч. С. 91.
- 85 ЕКЗ. С. 137.
- 86 *Арнаутов М.* Указ. соч. С. 27.
- 87 NS. С. 293.
- 88 *Orel B.* Čarodejny obred in mit nakolenčiča ter bosmana... 1942. С. 75–76, 79.

- 89 *Golobič L.* Porod, svatba, smrt // Zbornik za narodni život i običaje 1932. № 28/2. S. 209.
- 90 *Rožić V.* Указ. соч. С. 62.
- 91 *Orel V.* Čarodejny obred in mit nakolenčiča ter bosmana... 1942. С. 79–80.
- 92 *Kajmaković R.* Указ. соч. С. 123.
- 93 Добруджа. Указ. соч. С. 284.
- 94 *Арнаутов М.* Указ. соч. С. 93.
- 95 *Ђорђевић Т.* Указ. соч. С. 70.
- 96 *Sobolev A.* Указ. соч. С. 140.
- 97 ЕБ. С. 187.
- 98 *Геров Н.* Указ. соч. Т. 4. С. 172–173.
- 99 БЕР. Т. 4. С. 662.
- 100 *Пантелић Н.* Женидбени обичаји у околини Бора. С. 137.
- 101 *Живковић Н.* Указ. соч. С. 175.
- 102 *Арнаутов М.* Указ. соч. С. 127; Атанасов С. Указ. соч. С. 170; *Захариев Ђ.* Кюстендилско краище // СБНУ. София, 1918. № 32. С. 115.
- 103 *Вакарелски Х.* Етнографія на България. София, 1974. С. 486.
- 104 *Босић М.* Женидбени обичаји Срба у Банату. С. 148.
- 105 *Јаќоски В.* Указ. соч. С. 91.
- 106 *Кличкова В., Георгиева М.* Указ. соч. С. 164.
- 107 *Бромлей Ю.В., Кашуба М.С.* Указ. соч. С. 188.
- 108 *Јаќоски В.* Указ. соч. С. 90.
- 109 Там же. С. 91.
- 110 Там же. С. 91.
- 111 *Ђорђевић Т.* Указ. соч. С. 72.
- 112 Там же. С. 70.
- 113 *Попов М.* Свадба у северном Банату // Рад Војвођанских музеја; 1969–1970. № 18–19. С. 60; *Босић М.* Женидбени обичаји Срба у Банату. С. 148.
- 114 *Динић Ј.* Указ. соч. С. 210; соб. зап. с. Доня Каменица.
- 115 *Геров Н.* Указ. соч. Т. 4. С. 344.
- 116 Добруджа. С. 283.
- 117 Соб. зап., с. Доня Каменица.
- 118 *Ђорђевић Т.* Указ. соч. С. 70.
- 119 ЦвРом. Пернишко.
- 120 *Атанасов С.* Указ. соч. С. 170.
- 121 *Ѕикаповић Т.* Указ. соч. С. 280.
- 122 Там же.
- 123 ЕАЈ. Вране.
- 124 ЦвРом, с. Рани-луг, Пернишко.
- 125 ЕАЈ.
- 126 *Павловић Ј.* Указ. соч. С. 232; *Иванова Р.* Указ. соч. С. 120.
- 127 *Пантелић Н.* Етнолошка грађа из Буџака. С. 211.
- 128 *Захариев Ђ.* Кюстендилско краище. С. 115.
- 129 *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. С. 384.
- 130 *Босић М.* Женидбени обичаји Срба у Банату. С. 148; ЕАЈ.
- 131 ЕАЈ, Валево.
- 132 *Orel V.* Čarodejny obred in mit nakolenčiča ter bosmana... 1942. С. 84.
- 133 *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. 2. С. 289.

Список сокращений

- БЕР – Български етимологичен речник. Т. 1-. София, 1971-.
- БХ – Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- ЕАЈ – Etnološki atlas Jugoslavije. Arhivka gradā. Etnografski muzej u Beogradu.
- ЕБ – Етнографія на България. София, 1985. Т. 3.
- ЕКЗ – Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1995. Т. 1.
- ИДР – Архив Идеографического словаря болгарского языка; материалы из архива любезно предоставлены Е.С. Узеновой.
- NS – Narodopisje Slovencev. Ljubljana, 1944. № 1.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения. Отдел этнолингвистики и фольклора. Москва.
- Соб. зап. Доня Каменица – полевые материалы, собранные автором в 1997 г. в с. Доня Каменица (община Княжевац, восточная Сербия); хранятся в архиве Малого диалектологического атласа балканских языков (ИЛИ РАН, С.-Петербург).
- Соб. зап. Драгачево – полевые материалы, собранные автором в 1997 г. в селах Драгачева (западная Сербия).
- Соб. зап. Ново Корито – полевые материалы, собранные автором в 1997 г. в с. Ново Корито (община Княжевац, восточная Сербия); хранятся в архиве Малого диалектологического атласа балканских языков (ИЛИ РАН, С.-Петербург).
- ЦвРом – Болгарский архив Ц. Романской. Материалы из архива любезно предоставлены Е.С. Узеновой.

Культ Богородицы в болгарских родинах*

Э

ти заметки посвящены этнолингвистическому анализу болгарских лексических материалов, фольклорных текстов и ритуалов, в которых представлен женский культ Богородицы**. Исследование кон-

* Эта статья является частью большой работы, которая частично финансировалась Институтом "Открытое общество" (грант КСМ 100 1995/ 1996 гг.). Некоторые положения статьи использовались в докладе на Втором симпозиуме по народной религии в Португалии (статья "Cult of the Virgin Mary and the Holy Nativity's Allusions in Slavic and Balkan Traditional Childbirth Customs" находится в печати).

** Мариология составляет предмет исследования разного рода, по этой проблематике опубликовано множество работ, из которых для нашей темы самыми существенными представляются следующие: Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991; Gelis J. History of Childbirth. Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe. L., 1991. P. 149; Толстой Н.И. Богородица // Славянские древности. М., 1996. Т.1. С. 117–119; Вранска Цв. Апок-

центрируется на данных одной традиции, поскольку мы располагаем наибольшим количеством архивных сведений и собственными полевыми записями именно из Болгарии*. Однако там, где это возможно, мы приводим данные из других традиций (сербской, русской, украинской и белорусской), которые свидетельствуют о том, что на общем фоне почитания Богородицы в восточно- и южнославянских культурах имеются и некоторые, очень значимые, расхождения.

Известно, что не только Богородица, но и св. Катерина, св. Пантелеимон, Господь Бог и ангелы считаются покровителями женщины. Однако именно Богородица находится в центре всех помышлений беременной и матери. Этот культ поддерживается, возможно, лексическими и семантическими причинами, так как славянский корень **rod* означает и “родить”, и “плодить”. Богородица является символом и плодородия, и плодовитости, она посредница между Божественным и земным¹. Нередко информанты указывают, что именно Божия мать наделяет женщину способностью иметь детей — бесплодие воспринимается как ее наказание. В случае же зачатия женщина почитает Богородицу на протяжении всего периода беременности, во время и после родов. Специфически болгарским (отчасти македонским и восточносербским), как кажется, поверьем является то, что Божия мать постоянно находится возле женщины, т.е. представления о ее заступничестве и помощи как бы материализуются. Повсеместно в Болгарии считается, что она обязательно присутствует во время появления младенца на свет², в некоторых областях верят, что она не оставляет женщину и во время беременности³.

В духовной культуре многих народов факт святого Рождества Христова сравнивается с рождением обычного человека, а сама Богородица — с земной матерью. Подобные сопоставления часто встречаются и у болгар. Акцентирование земного, материнского начала в Богоматери прослеживается на терминологическом уровне: Дева Мария — это *лехуса*, *леунка*⁴ (подобным образом именуется любая роженица), соответственно святки — дни от Рождества до Крещения — это *лехусното*, т.е. период нечистоты, связанной с рождением

рифите за Богородица и българската народна песен // Сборник на Българската академия на науките. София, 1940. Т. 18.

* Пользуясь случаем, благодарю болгарских коллег и особенно Ф. Бадаланову за предоставленные мне архивные материалы.

ребенка⁵. Некоторые элементы рождественской обрядности также напоминают родинную — выпекается хлеб *повойница* (обязательное угощение на праздновании по поводу появления человека на свет), который хозяйка вносит со словами: “Божия мать родила, вот я вам повойницу и принесла”⁶. Наконец, целый цикл колядок повествует о родильных муках Богородицы, начавшихся, согласно народному преданию, в день св. Игнатия Богоносца (20.12 ст. ст): “Замъчи се света Богородица от Игнажден до Коледа” (“Мучилась св. Богородица с Игнатова дня до Рождества”). В этих песнях Богородица уподобляется обычной, земной женщине, и все, что с ней происходит, описывается традиционной для родин лексикой. Так, вместо глагола “родила” (болг. *роди*) используются описательные глаголы, характерные для терминологии народной родинной обрядности: *доби*, *разкръсти се*, *найде*. Кроме того, в сюжет песен включается повествование о типично болгарских обычаях, которые должны соблюдать роженицы. Считается, что до очистительной молитвы нельзя ходить босой, и в песне сам Господь Бог ругает Деву Марию, что она не надела *черни чорапи* (“черные носки”), поскольку *дету лиуса стъпи, змия са на кръст припуква* (“где роженица ступит, там земля крест-накрест трескается”)⁷. В колядках присутствуют и другие сюжеты, заимствованные из народной, языческой традиции. Например, немало песен повествует о том, как к младенцу Иисусу Христу на третий день после рождения приходят демоны судьбы — *орисници*, *наречници*, Богородице выпекают обрядовый родинный хлеб *погача* и т.д.⁸

Значительно больше этнолингвистических фактов указывают на обратную направленность связи: рождение уподобляется Рождеству. Носители народной традиции в каждом рождении видят нечто священное, поэтому каждая мать хочет, по словам информантов, “чтобы ребенок родился, как Иисус Христос”. Евангелия (канонические и апокрифические) становятся прототекстом, объясняющим многие детали обрядности родин, и служат образцом, эталоном для всех родов, ср. мотивировку: “Это традиция. Богородица так делала, и мы должны поступать так же”⁹. Подобный параллелизм находит отражение и на этнографическом, и на вербальном, и на фольклорном уровнях. Так, самыми яркими примерами являются следующие: в Болгарии молодая мать после родов именуется *Богородица*, а ее муж — *Богородник*, постель — *на Дева Мария леглото*, т.е. “кровать Девы Ма-

рии”¹⁰. Показателен в этом плане украинский обычай входить в дом, где есть новорожденный, с обязательным приветствием “Христос воскрес”, независимо от календарного периода¹¹. Это же восклицание должно было звучать на всех поворотах и перекрестках у русских в Нижегородской губ., когда ребенка везли крестить в церковь¹².

Поиск параллелей, уподобление и сопоставление, ориентация на традицию — характерная черта функционирования народной культуры, ее универсальный признак. Рождество Христово выступает как протособытие, и характерная черта народной культуры — поиск аналогий и сравнений — приводит на фоне ярко выраженного культа Богородицы к частым рождественско-родинным параллелям. Так, обязательность подарков новорожденному объясняется известным пассажем о дарах волхвов¹³. Это один из немногих фактов, имеющих каноническое соответствие. Все остальные детали вымышлены, сопоставление идет в противоположном направлении — то, что совершается в родинах, в народном сознании как бы накладывается на времена Рождества Христова.

Множество действий непосредственно соотносится с народной интерпретацией Рождества Христова. Повсеместно сохранились записи о том, что раньше женщины должны были рожать на соломе (или сене) и скрываться, мотивируя это тем, что так делала Пресвятая Дева¹⁴. Естественно, не для каждого поверья или ритуального действия, детали найдется мотивировка, однако при большем охвате материалов текст “рождения” как повторения Святого Рождества заполняется все плотнее*. Типичное поведение женщины после родов — уединение, использование темных одежд, покрывание платка особым образом, низко, чтобы почти не было лица (ср. пословицу: *Забулила се като лехуса* “Покрылась, как роженица”), приписывается и Богородице, которая, как говорят информанты, вела себя точно так же. Другие аспекты ритуализованного поведения женщины если и объясняются, то только через действия Божией матери. Широко распространенное в Болгарии использование оберегов (серпа, чеснока, красных нитей и др.) связывают с тем, что “так дела-

* Подобные факты имеются и в неславянских традициях, ср. девонширские объяснения ритуальной практики родин: согласно легенде, младенца Иисуса Христа купали в воде, подогретой на рябиновых дровах, поэтому всех детей стараются купать подобным образом (Radford E., Radford M.A. *Encyclopaedia of Superstitions*. L., 1961. P. 20).

ла Богородица”¹⁵. Таким же образом объясняются рекомендации женщине, не совершившей очистительной молитвы, при выходе на улице опираться на метлу или вертел¹⁶. Д. Маринов сообщает, что рожавшие в первый раз сообщали о появлении на свет младенца и праздновали это событие на следующий день — как будто бы так поступила и Богородица¹⁷.

Рождество и рождение соединяются не только словесно и мыслительно, но и предметно. Рождество как календарный праздник становится частью семейной обрядности. Это проявляется в обычае использовать освященные предметы и продукты, специально оставленные с рождественского празднества для того времени, когда в доме случатся роды. Часть рождественской соломы дают будущей матери, чтобы она носила ее на спине и легче переносила беременность¹⁸. В момент родов стараются использовать солому, внесенную в Сочельник в дом, свечу, горевшую во время ритуальной трапезы, и угли от обрядового полена *бадняка*¹⁹. Для облегчения родильных мук женщинам дают чернослив и мед, сохраненные с Рождества, помещение окуривают отрубями, оставшимися после выпечки рождественских хлебов, и т.д.

Не только Рождество — самая прямая аналогия с родиной, но и все праздники Богородицы получают особую значимость для молодых женщин, которым предстоит рожать, и особенно беременным. Народное православие добавило несколько дат к христианскому календарю и частично изменило интерпретацию некоторых праздников. Не случайно у болгар один из самых почитаемых праздников для молодых женщин — это уже упоминавшийся день св. Игнатия. Хотя в этот день Богородицу почитают на всей территории Болгарии, все же в юго-восточных областях страны культ развигнит значительно сильнее. В Страндже народное название этого дня *Черноризе* в связи с легендой, повествующей о том, что Богородица почувствовала приближение родов и надела черную рубаху²⁰.

В день св. Игнатия и далее — в святочный период — действует множество запретов: нельзя мыть голову, стирать, пряхать, ткать и т.д., которые нередко объясняются тем, что “святая Богородица была нечистой в святки и не работала”²¹. Этот праздник стоит в одном ряду с другими богородичными праздниками. Почитая муки Богородицы, женщины стремятся не рассердить ее и облегчить себе предстоящие родильные муки. Множество быличек записано о том, как беременные, которые не соблюдали праздник — день

св. Игнатия, были наказаны: так, у одной пряжи, работавшей в этот день, ребенок при рождении опутался пуповиной и задохнулся²². Есть рассказы и о том, как у шивших в этот день рождались дети “зашитые” — с неразделенными пальцами, немые и т.д.²³. День св. Игнатия отмечают и женщины, желающие забеременеть и еще не рожавшие: они выпекают хлеб и, как это принято в Болгарии, раздают его²⁴.

Праздники *Голяма Богородица* (Успение) и *Малка Богородица* (Рождество Богородицы) повсеместно в Болгарии почитаются женщинами, особенно теми, кто страдает от бесплодия. В эти дни они посещают церковную службу и приносят в храм дары — полотенца, платки и др. В Добрудже, Страндже и Родобах в ряд богородичных праздников включаются первые дни февраля (ст. ст.): кроме Сретения, отмечаются последующие два дня, один из них именуется *Божя майка* или *посрещане луусата* (“встреча роженицы”)²⁵. Эти дни считаются очень опасными (*лихи*) для младенцев, поэтому поведение беременных строго регламентируется. В церковные праздники, связанные с именем Божией матери, молодые замужние женщины (особенно страдающие от бесплодия) выпекают “богородичный” хлеб, разламывают его перед иконами и затем раздают²⁶. В наших материалах по обрядности болгар нет свидетельств об особых ритуалах на Покров и в день Пояса св. Богородицы. Известно, однако, что, например, женщины в Сербии на Покров соблюдают семидневный пост, а в день Пояса св. Богородицы оставляют веревки или пояса на богородичных иконах и затем опоясываются, полагая, что роды будут легкими²⁷. Известно, что сам пояс — это предмет, наделенный многими магическими свойствами в контексте родин, но принадлежность Деве Марии делает его символическим и действенным вдвойне. Пояс в представлениях разных народов, в том числе и болгар, является апомропеем от дурного глаза и помогает сохранить беременность и выносить ребенка. Опоясывание во время беременности противостоит развязыванию в момент родов (повитуха даже слегка ударяет женщину поясом со словами: “Святая Богородица и Господь Бог тебе в помощь”), когда все развязывается, расплетается, раскрывается, расстегивается и т.д.

Использование предметов, освященных каким-либо образом Божией Матерью, — это важная черта родин и одно из правил первоначального ухода за ребенком. В Болгарии преимущественно применяются предметы, сохранные с Рож-

дства, у других славян могут использоваться атрибуты других богородичных праздников. Так, в Белоруссии освященная на Успение зелень кладется в колыбель, чтобы дитя “смачней спало” (здесь, безусловно, важно соотношение Успения и сна)²⁸.

У женщины есть и свой календарь, который зависит от ее состояния. Различные стадии беременности маркируются ритуальными актами почитания Богородицы. В Болгарии женщина, узнав о своей беременности, раздает хлеб в честь Богородицы. На последнем месяце беременности будущая мать ходит в церковь, ставит свечу у иконы Богородицы и молится о благополучном разрешении. На Руси беременная, впервые почувствовав шевеление плода, начинает читать специальную молитву: “Рождество Богородицы, Жена Мироносица, зародила невидимо и разреди невидимо. Милостивая Пресвятая Богородица, не оставь, не покинь меня, грешную, потерпи моим грехам”²⁹.

К помощи Богородицы все славяне прибегали в случае тяжелых родов (трудности объясняются тем, что она задержалась или разгневалась на роженицу). В Болгарии применяют особую траву – “Богородичья рука”, за которую, как считалось, держалась сама Богородица, когда рожала Спасителя. Фольклорные тексты свидетельствуют о том, что, по народным представлениям, именно Богородица “держала ключи” и могла “отомкнуть” путь ребенку. Этот мотив встречается часто в заговорах, ср. рус.: “Пресвятая Мати Богородица, соходи с престола Господня, и бери свои золотые ключи, и отпирай у рабы Божьей (имя рек) мясные ворота, и выпускай младеня на свет и на божью волю”³⁰. В случае осложнений заказывали молебен Богородице³¹, перечисляли списки всех ее икон³² и т.д.

Отправляясь бабничать, повитуха произносила: “Божия Мать предо мной, я вослед ей, Благослови нас, Господи, мальчиком или девочкой”. В некоторых регионах Богородицу приглашают специально. Одним из объяснений того, что на роды никого не пускали (наряду с общеизвестным – “роженница будет мучиться за каждого знающего”), служило то, что “Богородица не даст благословения”. На воротах дома, где только что родился ребенок, вывешивали красное полотно, чтобы знала святая Богородица.

В случае благополучного исхода южные славяне немедленно спешили отблагодарить свою “заступницу”, “ходатаицу” перед Богом и в знак благодарности выпекали Богоро-

дицын хлеб*. Устная народная традиция, как и колядки, повествует, что и самой Богородице выпекали такой хлеб: “Это христианский закон и христианская вера”³³. Хлеб этот мазали медом или вареньем — чем-либо сладким (болг. *благо*), — чтобы *ублажить* Богородицу и чтобы она всегда помогала ребенку³⁴. Под иконами оставляли кусок каравая и провожали ее клишированной фразой: “Айде света Богородица да отиде на друго място” (“Пусть св. Богородица идет в другой дом”). Считается, что Богородица благословляет мать и младенца и уходит. Полагали, что этот хлеб вместе с другими ритуалами родин влиял на своевременное вступление в брак**. Таким образом, покровительство Божией матери распространялось и на последующие годы жизни. Богородица, по народным верованиям, помогает и подняться женщине после рождения ребенка (ср. молитвенное обращение повитухи: “Богородица Дево, подними Елену своими руками” — “Пусть Богородица подымет тебя полными объятиями”), она же заботится и о новорожденных.

В народной культуре сохранились представления о связи повитухи и Богородицы. Повивальная бабка выступает в роли посредницы между Богородицей и страдающей женщиной. Русским известны апокрифические легенды о Саломии, повитухе самой Богородицы, и ее имя в различных вариантах нередко упоминается в молитвах и заговорах: “Пресвятая Богородица, отпусти бабушку Соломону... Бабушка Соломонида, приложи свои рученьки к рабе Божией (имя рек)”. Первые действия повитухи (а ее роль в этот момент чрезвычайно велика — она может повлиять на судьбу, характер и внешность ребенка) объясняются поведением повитухи, принявшей младенца Христа: “Бабушка Соломоньюшка Христа парила да и нам парку оставила”. В болгарской фольклорной традиции имя Саломия не упоминается, хотя о повивальных бабках, помогавших Богородице, рассказывается очень часто³⁵.

Интересно болгарское свидетельство об указаниях, оставленных Богородицей повитухам. Одна легенда повествует,

* Описание этого хлеба и обрядов, с ним связанных, см. в статье: *Седакова И.А.* Хлеб в традиционной обрядности болгар: родины и основные этапы развития ребенка // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.

** Подробнее о матримониальных мотивах см. в статье: *Седакова И.А.* Матримониальные мотивы в славянских родинах // Кодови словенских култура. Београд, 1998. Бр. 3.

что Богородица в родильных муках послала за повитухой, но та опоздала. Божия мать велела всем повитухам всегда быть наготове, поскольку матери и дети очень близки к смерти в этот момент³⁶. Есть множество других легенд, соотносящих Богородицу и повитуху*. Обращаясь к женщине, повитуха говорит, что она помогает ей не своими руками, а руками Богородицы³⁷. В этом же ряду стоит известный обряд размывания рук, поддерживаемый идеей, что “так было и во времена Христа”. В Ярославской губ. полагали, что размывание рук — это очень древний обычай, и указывали при этом на икону Рождества Пресвятой Богородицы, где, между прочим, изображено лицо, льющее воду на руки из кувшина³⁸. В южно- и западнорусских областях и в Сибири праздник повитух 26–27 января включает в себя и особые молитвы перед иконами “Помощь в родах” и “Чрева рождения”³⁹.

Упомянув иконы, нельзя не сказать о роли изображений Богородицы в обрядности, связанной с появлением ребенка на свет. Икона в кровати матери или ребенка помещается рядом и с традиционными языческими оберегами — ножом, кочергой, метлой и т.д. В Сербии бесплодные женщины пьют воду, слитую с икон, добавляют в нее стружки с богородичных икон^{40**}. На Руси при трудных родах роженица пьет воду, слитую или с четырех углов стола, или с иконы Богородицы⁴¹.

Молитвы и заговоры, заклинания — еще одна важная сфера женского культа Богородицы. Кроме уже упоминавшихся молитвенных обращений к Богородице и заговоров во время родов, широко использовалась молитва-апотропей “Сон Пресвятой Богородицы”, текст которой беременные носили с собой, читали во время родов или клали ее в головы⁴².

Итак, Богородица защищает и помогает, но она может и наказывать. Трудные роды — это наказание женщине за то, что она согрешила против мужа⁴³. Фольклорные тексты с дидактическим содержанием хорошо иллюстрируют эти представления. Особенно показательной представляется за-

* Например, румынская о старухе Крачунясе — “золотые руки”, подробнее о символическом значении рук в родинах см. статью: *Кабакова Г.И.* Золотые руки // *Philologia Slavica*. М., 1993. С. 60–70.

** Это можно прокомментировать и материалом из других европейских традиций — во Франции по возвращении из паломничества паломники давали роженицам жевать бумажные иконки Богородицы (*Gelis J.* Op. cit. P. 149).

писанная Ф. Бадалановой быличка о женщине, у которой очень тяжело проходили роды. Над ней на стене висела икона Божией матери, которая почему-то особенно раздражала женщину. Она попросила, чтобы икону унесли или перевернули образом к стене. Родившийся ребенок оказался слепым. Быличка заканчивается следующим комментарием: “Женщина не хотела, чтобы Богородица на нее смотрела, а ребенок не будет смотреть (т.е. видеть) совсем”⁴⁴.

Боясь вызвать у Богородицы гнев, женщины в Болгарии соблюдают множество ограничений. Так, использование апотропеев — чеснока, ножа у болгар — объясняется: “Чтобы не прогневать Богородицу”. Обязательное соблюдение 40-дневной чистоты и воздержания от половой близости мотивируется тем, что “иначе Богородица не примет в церковь, скажет: Вот собака со своим щенком идет в церковь на очистительную молитву” (В случае соблюдения чистоты она называет мать с младенцем “овечкой с ягненком”).

Есть в фольклорных текстах и сюжеты, где Богородица описывается как покровительница грешниц. Так, если заставшая ребенка женщина остается на ночь в церкви одна и молится, то Богородица ей постепенно этот грех прощает⁴⁵. Совсем иной выглядит эта картина при сознательном аборте: считается, что Божия мать будет подносить на блюде кушанье из тела младенца и заставлять мать попробовать его.

Богородица, наконец, участвует в определении судьбы ребенка⁴⁶. Согласно архивным записям из Софийского округа, *орисници*, *наречници* — это Богородица, св. Петр и Иисус Христос. Богородица сопровождает *орисниц*, ее слово последнее, решающее. Одна быличка повествует о том, как мать слышала, что Богородица, сопровождавшая *орисниц*, собирается взять родившуюся девочку к себе. И действительно, когда дочке было три года, она умерла⁴⁷.

В условиях сосуществования двух конфессий — явления, характерного для балканских стран, в том числе для Болгарии, — культ Богородицы выходит за рамки православия. Повитуха и в семьях, исповедующих ислам, приглашает деву Марию на роды. Когда же младенец появится на свет, повитуха берет метлу и метет пол со словами: “Убегай, дева Мария, этот дом турецкий, мусульманский”⁴⁸. С молитвами к Богородице (“Святая Дева, помоги нашей Елене своим позволением родить с легкостью, чтобы и она, и младенец были здоровы”) обращаются и помаки в Родопах⁴⁹.

Женский культ Богородицы у болгар очень устойчив, это подтверждается и полевыми записями последних лет⁵⁰. В народно-христианских представлениях события, связанные с женской судьбой, определяют и Бог, и Богородица. Так, наряду с высказываниями наподобие “Бог не дал детей” встречаются и такие, как “Богородица наказала бесплодием”⁵¹, ср. также: “Демонов судьбы посылает Бог” и “Богородица или сама определяет судьбу, или хотя бы присутствует при этом”. Согласно традиционным толкованиям, “все в руках Божиих”, но в контексте родин большая роль отводится Богородице.

В культе Богородицы прослеживается постоянное совмещение, сосуществование, порой взаимозаменяемость и дополняемость христианских представлений с языческими (иногда с явным доминированием последних). Об этом свидетельствует и множество примеров, частично приведенных в данной статье. Представляется, что у болгар в сравнении с другими славянами ярче выражены языческие черты культа Богородицы. Специфически болгарскими (отчасти македонскими и восточносербскими) являются верования в непосредственное, почти “материальное” участие Богородицы в роинах и связанные с этим разнообразные магические акты, ей адресованные: приглашение, оповещение, выражение благодарности и проводы.

Обрядность родин и фольклорные тексты (особенно колядки) постоянно апеллируют к тексту Рождества Христова, приписывая Божией матери многие действия, которые входят в регламентацию повседневной жизни роженицы, и таким образом появление на свет каждого нового человека оказывается “освященным” народно-православной традицией.

Примечания

- 1 Славянские древности. М., 1996. Т. 1. С. 217.
- 2 Маринов Д. Избрани произведения. София, 1984. Т. 2. С. 493.
- 3 Родопи. Традиционна народна духовна култура и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 121.
- 4 СБНУ. 1. С. 73.
- 5 Родопи. С. 87.
- 6 РКС. № 123.

- 7 *Вранска Цв.* Апокрифите за Богородица и българската народна песен // Сборник на Българската академия на науките. София, 1940. Т. 18. С. 107.
- 8 Там же. С. 109–110, 118.
- 9 *Бадаланова Ф.* Фолклорна Библия. Рукопись.
- 10 РКС. № 158.
- 11 *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. С. 107.
- 12 *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 2. С. 692.
- 13 *Бадаланова Ф.* Указ. соч..
- 14 СБНУ. 21. С. 31.
- 15 РКС. № 149.
- 16 Там же. № 395.
- 17 *Маринов Д.* Указ. соч. С. 388.
- 18 *Воденичарова А.* Родилната обредност на българите като традиционна форма на социализация // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1984. Т. 2. С. 112.
- 19 РКС. № 79.
- 20 *Странджа.* Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1996. С. 310.
- 21 РКС. № 138.
- 22 Там же. № 79.
- 23 Кирсово.
- 24 *Воденичарова А.* Указ. соч. С. 112.
- 25 Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986. С. 450; Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 317; Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България: Етнографски и езикови проучвания. София, 1985. С. 211; Странджа. С. 322; Родопи. С. 96.
- 26 Етнография на България. Т.3. Духовна култура. София, 1985. С. 10; *Райчевски Ст.* Родопски народен календар. София, 1998. С. 20; *Попов Р.* Кратък празничен народен календар. София, 1993. С. 67.
- 27 Српски етнографски зборник. Београд. 1948. Т. 58. С. 254, 322.
- 28 *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 157.
- 29 *Харузина В.* Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и уходе за детьми в Пудоожском у. Олонецкой губ. // ЭО. 1906. №1–2. С. 88.
- 30 *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994. С. 30.
- 31 *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 36.
- 32 *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина: По материалам Этнографического бюро кн. В.Н.Тенишева. СПб., 1903. С. 339.
- 33 *Бадаланова Ф.* Указ. соч.
- 34 *Вакарелски Хр.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч.1: Бит. //Тракийски сборник. София, 1935. Кн.5.
- 35 *Вранска Цв.* Указ. соч. С. 111–112.
- 36 РКС. № 58.
- 37 СБНУ. 21. С. 36.
- 38 *Костоловский И.В.* Некоторые обряды, приметы и поверья крестьян Еремеевской волости Рыбинского у. Ярославкой губ. // ЭО. 1901. № 3. С. 129.

- 39 Славянские древности. Т. 1. С. 125.
40 Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 28.
41 *Логинов К.К.* Указ. соч. С. 37–38.
42 *Харузина В.* Указ. соч. С. 89.
43 РКС. № 284.
44 *Бадаланова Ф.* Указ. соч.
45 Славянские древности. Т. 1. С. 218.
46 *Седакова И.А.* Балканославянские демоны судьбы: Трансформации во времени и в пространстве // *Время в пространстве Балкан: свидетельство языка.* М., 1994.
47 Кирсово.
48 *Цепенков М.* Македонски народни умотворби. Скопје, 1972. Т. 9. С. 20.
49 *Илиев Ч.* Село Забърдо. История, бит, народно творчество. София, 1973.
50 Кирсово; полевые записи, сделанные автором в 1997 г. в с. Равна (Варненская область, Болгария) в рамках программы МДАБЯ.
51 *Стоянов Ст.* Макоцево. История, бит и фолклор. София, 1970. С. 114.

Список сокращений

- СБНУ — Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1889.
РКС — Архив Ст. Романского. Хранится в библиотеке Софийского Университета им. св. Климента Охридского, Болгария.
Кирсово — полевые записи, сделанные автором статьи в с. Кирсово Комратского района Молдавии в 1983 г.
ЭО — Этнографическое обозрение.
МДАБЯ — Малый диалектный атлас балканских языков.

Представления о суденицах в сербохорватской народной прозе

В рамках сербохорватской народной прозы выделяется целый корпус текстов о предопределении и судьбе¹. Разные по сюжетам, они объединяются наличием общего персонажа — судениц, демонов, наделяющих человека долей, и связанным с ними мотивом наречения судьбы. По своим жанровым особенностям эти тексты частью тяготеют к сказочной прозе, а частью — к быличкам. Жанровой природой текста и определяется круг мотивов, характерных для судениц, и в целом образ данного мифологического персонажа (МП).

Сказочной прозе о судьбе наиболее свойственны два типа сюжетов: сюжет об обогащении за счет кражи и за счет получения наследства от гостя, ночующего в доме. В ночь, когда суденицы приходят произнести над ребенком свой приговор, в доме останавливается на ночлег путник — купец, турок, мясник и т.д. (антагонист). Суденицы предупрека-

ют, что в будущем ребенок (герой) женится на дочери гостя и наследует его имущество. Богач, подслушав их разговор (он играет в данном случае роль медиатора), пытается извести героя, но тот при помощи волшебника все-таки женится на его дочери. С помощью жены он справляется с трудными задачами, которые дает тесть, в результате чего богач сам становится жертвой своих козней, а герой наследует его имущество. Разновидность этого сюжета — сюжет о наречении суденицами родившегося мальчика в женихи дочери гостя или самого гостя в женихи девочке. Сами по себе сказочный мотив приобретения благосостояния — женитьбы, наследования богатства — и счастливый конец (что в принципе для сюжетов, связанных с темой судьбы, не характерно) обусловлены особенностями жанра. Однако при появлении в сказке мотива наречения суденицами судьбы ребенка, а именно наделения его долей земных благ, сказочный мотив об обретении счастья получает трактовку исполнения предопределения, и подобные сказки заканчиваются формулой: “Что суждено, то должно исполниться”.

Сюжет об обогащении за счет кражи достаточно редок, по крайней мере по сравнению с широко распространенным сюжетом о госте, ночующем в доме. Этот сюжет встречается и на сербской, и на хорватской территории. Схема его такова: суденицы нарекают ребенку, что он обогатится за счет кражи, и он при помощи волшебного помощника обкрадывает их самих. В одном из вариантов этой сказки встречается интересный мотив, сближающий судениц по функции со сказочным персонажем типа *Усуд* (Суд). По сюжету этот вариант и сказка об *Усуде* очень близки. Человек, недовольный своей судьбой, приходит к божеству, ведающему людскими судьбами, чтобы узнать, почему он несчастен. В интересующем нас варианте как хранитель тайн судьбы выступает не *Усуд*, а *суденицы*, отвечающие на вопрос пришедшего к ним бедняка. На основании их ответа волшебный помощник указывает бедняку способ обогащения через кражу и продажу краденого богачу (иногда богатому брату). Обретение бедняком счастливой доли за счет брата богача свойственно и сюжету сказок типа *Усуд*: счастье, доля одного брата переходит к другому.

В сказке суденицы нейтральны по отношению к оппозиции добро—зло. Понятие судьбы формируется из нескольких альтернатив, положительных и отрицательных, потенциально суденицы могут разыграть сценарий и хорошей, и

плохой судьбы: “Ajde, kaže, ovoj dete pošto se muško rodilo i ono deseto, kaže, ajde da ga uznemo, odma da umre. <...> A treća je rekla: <...> Ma šćemo, kaže, takoj? No onaj što sedi uz ognjište, trgovac, on će njegovo imanje da nasledi, nego neka dete, neka si živi”. (“Поскольку родился мальчик, да к тому же десятый ребенок в семье, давайте его заберем, пусть он сразу умрет.<...> А третья сказала: <...> Ну зачем же так? Пусть лучше тот, который сидит около очага, купец, пусть ребенку достанется его состояние, пусть ребенок живет”). Они изначально не враждебны по отношению к человеку, у них нет установки уничтожить его, а именно такие поверья зафиксированы в быличках. Единственно, как кажется, что может в сказке повлиять на их приговор — это неуважение к гостю, ночующему в доме в ночь их прихода: “Suđenice dodle pa rekla jedna:- Kako da mu damo sudbinu na ovaj dete? Jedna reknula: Nek se muči ko ov’j čovek <гость, который спит на рогоже> što se muči” (“Пришли суденицы, и говорит одна: — Какую судьбу дадим этому ребенку? Одна сказала: Пусть мучается, как мучается этот человек, <гость, спящий на рогоже>”).

Мотив наречения суденицами злой доли, а именно преждевременной смерти, задает в сказке сюжет о спасении сестрой брата: “Dodu suđenice preko noć i presude da dete bude srećno i presrećno, ali na dan svadbe da ga ustrelji strela, a ako ga ta strela mimoide, da ostane srećan čovek celog veka” (“Пришли ночью суденицы и присудили, что ребенок будет очень счастлив, но в день свадьбы в него попадет стрела. Если она его минует, то он будет счастлив до конца жизни”). Среди родственников функция посредника, который подслушивает приговор судениц и пытается каким-то образом повлиять на судьбу, в сказке отведена сестре. Она принимает на себя то, что суждено брату, и, страдая сама, спасает его от смерти.

В рамках этого сюжета суденицы могут приобретать функции и атрибуты персонажа-вредителя. Этот персонаж, правда, не называется их именем, а именуется просто “tri žene”. Атрибутика этих персонажей — характерная атрибутика таких МП, как, например, *psoglav*. Они живут на горе, в лесу и под деревом жарят человека. Однако их действия — это не просто характеристика людоедства злокозненного персонажа, а изображение ритуала распоряжения человеческими судьбами, вроде плетения нити человеческой жизни греческими мойрами. “Tu pod jednim velikim drvetom vidi kako triž ene peku čoveka: jedna okreće račaw, druga čarka vatru,

a treća donosi drva. <...> One tri žene govore su među sobom da li da ubiju ono dete što se danas u šumi rodilo” (“Там, под большим деревом, она увидела, как три женщины жарят человека: одна поворачивает человека, другая раздувает костер, а третья носит дрова <...>. Эти три женщины спорили, убивать ли ребенка, который родился сегодня в лесу”). О ритуальности свидетельствует троичная структурированность их действий, свойственная и поведению вершителя человеческих судеб *Усуда*, который регулярно проходит в своем существовании через три уровня достатка, тем самым задавая судьбу человека. Процесс вынесения приговора, сохраняющий свою структуру поочередного высказывания каждой из женщин своего мнения, начиная с самой строгой и кончая самой милостивой, приобретает форму предложения убить ребенка и спора о том, когда его убить: «Jedna veli: “Najde da ga ubijemo.” Druga reče: “Nemojte sada, nego kad mu bude deset godina”. Naposletku reče treća: “Nemojte sada, nego kad se ženi, on će uzeti devojkicu iz daleke zemlje, pa kad se vraćaju kući, moraju noćiti u šumi, i on će svući čizme, pa će u jednu čizmu ući zmija, koja će ga ujesti, i on će od toga umreti”». («Первая сказала: “Давайте его убьем”. Вторая возразила: “Давайте не сейчас, а когда ему будет десять лет”. Наконец третья произнесла: “Сейчас не будем, а когда он женится, он возьмет девушку из далекой страны, и, когда они будут возвращаться домой, он снимет сапоги, и в один сапог заберется змея, которая его укусит, от этого он и умрет”»).

Очень важно, что наречение этими МП судьбы трактуется как совершение ими убийства человека, которому они нарекают судьбу. Не случайны поэтому появление судениц в функции персонажа вредителя, мотив людоедства этих персонажей и сам образ распоряжения ими человеческой судьбой как жарение человека на костре.

Возможное восприятие судениц в сказке как персонажей-вредителей, стремящихся убить героя, соотносится с представлениями о суденицах, бытующими в народных верованиях и зафиксированными в быличках и других жанрах нескказочной прозы.

В отличие от большей части сказок, в народных поверьях суденицы воспринимаются как враждебно настроенные по отношению к младенцу существа, в системе МП суденицы даже сближаются с бабицами², демонами, вредящими беременной, роженице, новорожденному. Смерть новорожденного объясняется действиями судениц: считается, что

сразу умирают те дети, которым суденицы нарекли смерть в младенчестве, т. е. причину смерти ребенка видят в том, что суденицы решили его “забрать”. От судениц оберегаются, и их отгоняют, как и прочих демонов, опасных для роженицы и ребенка. В локальных традициях зафиксированы представления о суденицах как о персонификации болезни роженицы и как о МП, вредящих женщинам, у которых есть дети.

В несказочной прозе как основная функция судениц актуализируется наречение времени и обстоятельств смерти человека. Именно так воспринимает их рассказчик: “Nu taki su došle tri Rojenice. To su ove babe koje sudiju sako dete s kakvum smrtijum prejde iz ovoga sveta” (“И пришли три роеницы <то же, что суденицы>. Это женщины, которые решают, какой смертью умрет человек”). Самый распространенный сюжет быличек о судьбе сводится к тому, что по произнесении приговора человек умирает смертью, которая ему была суждена, вопреки всем попыткам ее избежать: ребенка, которому суждено утонуть, не подпускают к реке, но он захлебывается глотком воды; колодец, в который ребенку было суждено упасть, закрывают, но он умирает около него; ребенка, которому нарекли, что его съест волк, не пускают в лес, но понравившаяся мальчику роза превращается в волка, и ребенок погибает и т.д. Для несказочной прозы о судьбе характерна назидательность, стремление убедить слушателя в невозможности обмануть судьбу, выражающееся в концовках типа: “I tak se je izpunilo kaj su mu sudile Sujenice” (“И так исполнилось то, что сказали суденицы”), “i doista se je dogodilo, kaj so mu Sojenice sodile” (“И действительно случилось так, как судили суденицы”).

Концепция судьбы в несказочной прозе сводится к предопределению времени и характера смерти. И в языке смерть фиксируется как результат суда: *suden dan* (суженый день).

В текстах народной прозы смысл “наречь смерть” выражается словами *убить, уморить, забрать*: “Jedna je rekla da oćemo ga taki pogubiti. <...> A trejta je rekla: ne ćemo ga, neg, ako vilinskoga kralja kćer ne zeme, onda ga ćemo vubiti” “tak su te sudile Sujenice da ako ne zemeš vilinskoga kralja kćer, oćeju te vumoriti” (“Одна сказала, что они его так погубят. <...> А третья присудила: оставим его пока, но если он не женится на дочери короля вил, мы его убьем”. “Так судили суденицы, что если ты не женишься на дочери короля вил, они тебя уморят”). “Ajde da ga uznemo, odma da umre” (“Давайте

сразу его заберем, пусть он сразу умрет”). Другими словами, суденицы вызывают смерть человека. Но вызывают ее не действием, а словом, имеющим в данном случае силу действия и неизбежно влекущим за собой смерть человека. Их активность не ограничивается моментом рождения ребенка. Они контролируют события жизни человека, и если смерть не была задана при рождении ребенка, они ее могут вызвать впоследствии: “A trejta je rekla: ne čemo ga, neg, ako vilinsko-ga kralja kčeg ne zeme, onda ga čemo vubiti” (“А третья присудила: оставим его пока, но если он не женится на дочери короля вил, мы его убьем”). Представление об *убийстве* соотносится с тем, что нарекается, как правило, не-своя, неестественная смерть. Суденицы присуждают, что человек утонет, упадет с дерева, его застрелят, укусит змея, съест волк и т.д.

Часто как момент смерти суденицы определяют день свадьбы: “pak su mu odsudile da gda bu dvajsti let star, onda se bude oženil i da ga bude onda vuk pojel” (“Они ему присудили, что когда ему будет двадцать лет, тогда он женится, и его съест волк”). Обычно этот мотив вписывается в типичный сюжет былички о наречении судьбы и исполнении приговора, но встречаются и очень интересные легенды с своеобразным сюжетом, включающим этот мотив. Бездетные бедняки принимают на ночлег странника (оказывается, что это был Бог), в благодарность он им обещает, что у них родится ребенок. Бог в ночь прихода судениц подслушивает их приговор. Они нарекают, что ребенок утонет в день свадьбы. Бог пытается защитить своего побратима, но тому при переезде через реку в горло все-таки попадает капля воды, и он умирает. Несмотря на просьбу Бога, суденицы отказываются дать его побратиму еще несколько дней жизни: “Mi se ne kajemo kad presudimo. Tako toga da bude” (“Мы не меняем своих решений. Так должно быть”). Они соглашаются продлить век человеку только за счет сокращения срока жизни другого человека, “ниоткуда” суденицы взять лишние три дня жизни не могут: все *доли* составляют часть некоего общего объема жизненной энергии и оказываются соподчиненными. Определяя, сколько человек проживет, определяя его век, суденицы тем самым наделяют его “некоторым объемом жизненной силы”³, зависимым от *доли* и *века* других людей. По этой причине нельзя воскресить человека или продлить ему жизнь больше определенного ему срока, не забрав часть жизни у другого человека. В упомянутых сказках

родители никогда не соглашаются пожертвовать частью отмеренного им срока, часть своей жизни отдают сестра и невеста.

В системе МП, контролирующей человеческую жизнь (*Bog, svetac, sv. Randel*), суденицы ответственны за наделение человека долей жизни, определение времени его смерти и расход отмеренного века. То, что смерть исходит именно от судениц, всячески подчеркивается рассказчиком: “Pa kaše: - Bog je rekao pa umrel! - Nije Bog - kaže- no sudenice sudile”. “Posestrimo, moj pobratim, ov’j tvoj brat, umre! što ćemo - kaže: - Pa Bog je rekao. - Neje, posestrimo Bog, suđenice-kaže - sudile” (Говорит: - Бог сказал, он и умер! - Не Бог, - говорит, - суденицы судили”. “Посестрима, мой побратим, твой брат, умер! Что будем делать? - Так Бог решил. - Нет, посестрима, не Бог, суденицы присудили”).

Для жанра нравоучительного рассказа (так называемые “*ručke prigovetke*”) характерно разоблачение силы судениц и утверждение зависимости человеческой судьбы от воли Бога. В основе этих рассказов лежит обычная сюжетная схема: суденицы нарекают, когда и как умрет ребенок. Родители, пытаясь его защитить, строят башню, которая должна спасти его от предреченного удара грома, но в назначенный день в башню все-таки ударяет молния. Ребенок же спасается, потому что во время грозы выходит в поле и молится Богу. Интересно, что несмотря на установку повествователя разоблачить веру в непременность приговора судениц — “*Usude ne sude, nego bog je sudac*”. “*Sudio je bog, a Usude varalice*” (“Не суденицы судят, а Бог — судья”. “Бог судил, а суденицы — обманщицы”), — перед нами фактически рассказ о том, как можно *отвести* от человека приговор, *спастись* от действия приговора судениц, который все же имеет силу (ср. сюжет о том, как сестра предотвращает исполнение того, что было predeterminedено брату).

В завершение хотелось бы остановиться на атрибутивных особенностях судениц. В системе МП, зафиксированной в народной прозе, суденицы часто уподобляются вилам. Сравнение судениц с вилами — очень устойчивый мотив и для сербской (юго-восточная Сербия) (наименование *vile-sudenice*), и для хорватской традиции: “*Na jen pot dojdeo tri žene <...>, velekrasne žene kakti Vile*” (“Вдруг пришли три женщины <...>, прекрасные, как вилы”). В пространственной структуре сказки суденицы локализованы в “ином царстве”, куда герой направляется в поисках счастья: “*On pođeja*

па такој ишли, ишли и дошли до једну голему кућу” (“Он пошел, и так они шли, шли и пришли в один большой дом”), или как горниј мир, “gornji svet”: “Vrati se Bog po dugu *dole* <от судениц> i dođe kod svetog Randela i kaže mu: – Nek ide sveti Randel *gore* i on pušti dugu i otide *gore* <к суденицам>” (Бог спустился по радуге вниз <от судениц> , пришел к святому Архангелу и сказал: – Пусть святой Архангел пойдет наверх. И он по радуге отправился вверх <к суденицам>) Это тем более интересно, что для быличек вообще не характерно указание на то, откуда суденицы приходят в дом новорожденного.

Мотивировка решения судениц, как это зафиксировано в текстах несказочной прозы, – поведение по отношению к ним родителей ребенка (об отношении к гостям-путникам, остановившимся в доме в ночь появления там судениц, шла речь выше). За неуважение к себе они карают ребенка смертью: “<...> Kajti ovi ljudi su jako skupi da niti ne voščiju nikaj na stol deti da bi mogle se duše zadržavati – to je navada da vu takovo vreme deneju na stol barem kruha i vina i koju sniticu mesa da dete je potlam srećneše – za to naj se vtopi v sedmom letu” (<...> эти люди так скупы, что даже свечи на стол не поставили, чтобы мы могли здесь подольше остаться, а ведь в это время на стол надо поставить, по крайней мере, хлеба, вина и немного мяса, чтобы ребенок был счастливее. Поэтому пусть ребенок в семь лет утонет”).

Примечания

- ¹ Сказки и былички о суденицах представлены в следующих сборниках сербской и хорватской народной прозы, которые и послужили материалом для данной работы: Srpske narodne pripovetke i predanja iz Leskovačke oblasti // Srpski etnografski zbornik Beograd, 1988. XCIV; Srpske narodne pripovetke, uredio V. Čajkanovi // Srpski etnografski zbornik. Beograd, 1927. XLI; M. Valjavec. Narodne pripovijesti u Varaždinu i okolici. Zagreb, 1890; Narodne pripovetke. Zagreb, 1951.
- ² *Миодраговић Ј.* Народна педагогија у Срба. Београд, 1914. С. 74.
- ³ *Седакова О.А.* Тема “доли” в погребальном обряде (восточно- и южно-славянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.1990. С. 56.

Персонажи колыбельных песен

Ситуацию исполнения ко-

лыбельной песни можно рассматривать как коммуникативный акт между тем, кто ее исполняет, ребенком и разного рода сакральными силами – воплощающими сон, приносящими сон, отнимающими сон, угрожающими жизни ребенка и т.д. В текстах колыбельных мы без труда обнаружим формальные признаки подобного рода коммуникации, аналогичной коммуникативной ситуации заговоров. Это многочисленные обращения того, кто укачивает (в северных районах его называют “баяльщик”), к сакральным силам и связанным с ними персонажам, к ребенку, к мифологическим персонажам и проч. Ребенок всегда играет роль объекта воздействия (при этом не важно даже, понимает ли ребенок смысл обращенных к нему слов: “Понимают, не понимают дети, вот тут их байкают да. А байкали дак. [Я байкала], а слушал ли, нет он”¹); “Поди, бука, под сарай, // У нас Ва-

не не мешай”²; “Ты, бабайка, не ходи, / Мою Алю не буди”³; “Ты, козара, не ходи, / У нас Ваню не буди”⁴; “Сон да дрема накатись на глаза...”⁵; “Сон да дрема, приди дити во глаза...”⁶; “Бай, бай, спи усни, / Да угомон тебя возьми”; “Кошки, коты, принесите дремоты”⁷.

Понятно, что коммуникация эта направленная, причем ребенок будет являться исключительно реципиентом. На него направлено воздействие как со стороны потусторонних сил (и мешающих спать, и усыпляющих), так и со стороны баяльщика, цель которого — обеспечить ребенку сон, покой, здоровье, а также богатство и благополучие в будущем. Для этого он воздействует и на ребенка, и на потусторонние силы. Последние — только на ребенка. Они могут делать это “самостоятельно”, а могут быть, как и в заговорах, “посредниками”, выполняющими поручения баяльщика — принести сон, здоровье и т.п.

Персонажей колыбельных песен, таким образом, можно рассматривать с точки зрения их участия или неучастия в выраженной на сюжетном уровне коммуникативной ситуации между баяльщиком, ребенком и сакральными силами. При этом особое положение занимают такие персонажи, как баяльщик и ребенок. Баяльщик присутствует во всех текстах как “лирический герой”. Он обращается к ребенку, к различным мифологическим персонажам и проч. Но как персонаж, как действующее лицо он появляется только в собственных рассказах о себе же: от него мы узнаем об укачивании младенца как о трудной работе, о своей единичности в судьбе ребенка и т.п.

Постоянно также присутствует в текстах колыбельных образ ребенка. Большинство текстов обращено к нему. Но конкретные черты его образ принимает лишь в сюжетах, выходящих за рамки описанной коммуникативной ситуации: в повествованиях баяльщика о будущем ребенка, о его появлении на свет, а также — в обращениях к нему и эпитетах.

Итак, коммуникация, в зависимости от целей исполнителя песни, может быть нескольких видов:

1. Баяльщик хочет усыпить ребенка. Для этого он: а) призывает сон; б) просит некоторых персонажей принести сон ребенку; в) прогоняет силы, мешающие ему спать; г) воздействует на самого ребенка, призывая его уснуть.

1.1. Воплощением сна в колыбельных песнях являются такие персонажи, как сон, дрема, угомон, упокой. Принося-

щими же сон представлены некоторые зооморфные персонажи и персонажи христианского мира.

Сон и Дрема появляются в колыбельных песнях, как правило, вместе. Они либо персонифицированы, либо нет. В первом случае они ходят, бродят, разговаривают, ссорятся, укладывают ребенка спать, описывается даже их одежда (“Сон в сапогах, / Дрема в катанках”⁸). Они “осознают” свою задачу усыпить ребенка, и основной мотив, с ними связанный, — это поиски его колыбели и спор друг с другом о том, кто лучше и быстрее усыпит малыша: «Сон ходит по очепу, / А дрема-то по лучкам. / Сон со дремой пороспорили: / Дрема говорит: / “Я скорее удремлю”, / —А сон говорит: / “А я скорее усыплю”»⁹.

Часто Сон и Дрема сами выражают желание спать. Тогда их образы достаточно автономны от образа ребенка. Они ищут колыбель, чтобы уснуть самим: “Сон ходит по сеньям, дрема по теремам. / Ищет сон колыбели себе...”¹⁰; «Сон-то говорит: / “Я спать хочу”, / Дремота говорит: / “Я дремать хочу!”»¹¹. Такую параллель персонажа песни со спящим или засыпающим ребенком мы встретим и в связи с образами животных, которые часто представлены спящими одновременно с ним: “Куницы спят, / Лисицы спят, / Баюшки баю, / Люлюшки люлю! / Одни голуби летели, / И те уснули, / Баюшки баю, / Люлюшки люлю!”¹².

Персонифицированные образы сна, как уже было сказано, действуют “осознанно”, по собственной инициативе. Но часто они призываются к младенцу. Тогда песня содержит обращение-призыв. Такие тексты сближаются по смыслу и структуре с заговорами: “Сон да дрема накаться на глаза...”¹³. Некоторые колыбельные сознательно строятся как заговоры от бессонницы или болезни и исполняются с соответствующими целями. Интересно, что такой характер они приобретают именно в связи с персонифицированным образом сна, что отмечалось А.Н.Мартыновой¹⁴.

В отличие от образов Сна и Дремы персонификация Угомона и Упокоя носит не столь определенный характер. Их призывают к ребенку как самостоятельно действующих персонажей: “Бай, бай, спи усни, / Да угомон тебя возьми”¹⁵, но не встречается примеров их олицетворения и надделения столь подробными, как у Сна и Дремы, человеческими чертами.

Реже сон не является персонажем. Тогда он представляется неким осязаемым объектом, который можно переме-

щать в пространстве, передавать кому-либо, даже измерять его объем (“Полтора пестеря // Прямо Ване в глаза”¹⁶). Он приносится к ребенку каким-либо персонажем, которого просит об этом баяльщик, чаще всего — котом (“Серые коты // Из заморья шли, // Тебе сну нанесли...”¹⁷), который появляется всегда из каких-то далеких, чужих мест, например заморья или болота:

Серые коты
Из заморья шли,
Тебе сну нанесли,
Много возрасту¹⁸.

В народной традиции природные локусы, не относящиеся к пространству, освоенному человеком, воплощают образ иного мира, мира смерти. И сон, появляющийся оттуда, будучи персонифицированным или нет, несет с собой качества того мира. То есть сон фактически отождествляется со смертью. Образ сна, приходящего с того света, О. Власова описывает в северокарельских колыбельных. Там “Сон появляется с улицы, с чужих земель”, его “может принести мышь, которая, по карельским поверьям, представитель иного мира”, “Дед Сон спускается с печи”, которая “в традиционной символике — символ прародителей”¹⁹. Более того, в текстах северокарельских колыбельных она находит описание некоторых элементов погребального обряда, исполнение которых ожидается от персонифицированного сна: накладывание ленты на глаза, закрывание ушей.

Идея сна и покоя в народной традиции часто связывается с плацентой (*последом*), пуповиной и околоплодным пузырем (*рубашкой*), остающимися после родов, то есть с предметами, соотнесенными с иным миром, откуда приходит младенец и куда они в свою очередь и должны быть после родов отправлены: “Ребенок предназначался людям, а послед — иному миру”²⁰. Например, водой, где размочена рубашка, рекомендуют омыwać больного эпилепсией во время припадка, что должно повлечь за собой прекращение приступа, его успокоение. Чтобы ребенок хорошо спал, в его подушку или какую-то часть одежды зашивают засохший кусочек пуповины или высушенную рубашку: “[Пуповину] иные вот сушили да клали в люльку ребенку, чтобы спокойней спал”²¹, а послед с той же целью хоронят под колыбелью: «Сама рожает, сама как родишь, да послед когда спрячешь, дак и ребенок спокойно живет. [Заговор:] “Сама

мати родила, сама окрестила, сном-спокоем наградила во веки веков аминь”. Послед этот в глиняную посудинку да... раньше веть весили эти зыбки вот, где ребеночек спит — против тово места. В подполье. И пуп сама завяжешь. Он за-чем плакать-то будет, как мама все сделала сама»²².

Интересен для иллюстрации представления о сне как аналоге смерти такой способ обеспечить ребенку сон и покой: “[...] И ты возьми на пустой хоромины травы какие ни буди над матицей, а сам говор: Ты, матица, над сею храминою болше всех, а сия трава над тобою; и ты, трава, буди болшая над сим детищем (и.р.); и как в сей избе или в храмине гласу никакова, так бы в сей зыбки у раба Божия (и.р.) не былоб гласу, ни слез, ни ночью ни вопу, ни писку; и как в сей избы не говорят люди, так бы в сей зыбки сей раб (и.р.) ни кричал бы, ни вопил бы. Да положи траву да соли в головы”²³. Пустое, нежилое помещение воспринимается в традиции как место контакта с потусторонними силами, к тому же подчеркиваются признаки отсутствия человека, характерные для описаний мира смерти, — тишина, немота, отсутствие голоса²⁴.

Итак, мы можем утверждать, что Сон как персонаж колыбельных песен оказывается связан с миром смерти или даже ее воплощением.

1.2.а. Персонажи животного мира, приносящие сон, приглашаются баяльщиком или приходят сами. Как правило, это кот. Его зовут укачивать ребенка, или он сам нанимается на эту работу, за которую ему обещают определенную плату: “Приди котик ночевать, / Приди Ванюшку качать, / Я те, котик, заплачу: / На неделю дам харчу, / Дам те рюмку вина / И конец пирога”²⁵. Кот — монопольный обладатель сна, который он отдает ребенку, принося его из волшебного Заморья: “Уж ты, котинька-коток / Котя, вострый коготок, / Кот из-за морьца притек, / Нашему Янушке / Сна приволок”²⁶.

В других жанрах фольклора мы тоже часто встречаем усыпляющего кота. Например, в волшебных сказках это страшный Кот-Баюн, обитатель тридевятого царства, образа потустороннего мира, насылающий сон, равный смерти: “Трех верст не дойдешь, как станет тебя сильный сон одолевать — кот-баюн напустит. Ты смотри — не спи, руку за руку закидывай, ногу за ногой волочи, а инде и катком ка-тись; а если уснешь, кот баюн убьет тебя!”²⁷.

Далекая страна, располагающаяся за морем, откуда кот тащит ребенку сон, — устойчивый в народной культуре образ “того света”. Отнесенность к нему кота не случайна. В народных верованиях о домовом, например, кот часто является его воплощением: “В ево [в кота] хозяин (домовой. — Л.Х.) вселился, наверно. Любит ево, он весь блестит такой. Лежит на кровати, иду мимо, так он вот так головой, вот так следит, а я пошла”²⁸. Кот и кошка — традиционные покровители человеческого жилья: “Ну как, хозяин дома, кошка — хозяин дома”²⁹.

Интересно, что часто кот, живущий в доме, оказывается соотнесен в народном сознании с ребенком, в этом же доме родившимся. Известен способ “лечения” мальчика от паховой грыжи, при котором коту наносится увечье, за счет чего он попадает в положение больного ребенка, и они оказываются будто бы наделены общей судьбой и жизнью, которая может достаться только одному из них: “В начало войны соседка была в положении, родила мальчика, и мальчик простыл ли што ли — заболел, вот как-то кота вылаживала. Говорят как, ежели кот умрет, так парень выживет (про девок не знаю — вот про парня), а ежели кот поживет, то парень умрет. Кот — она выложила, в мешок завязала, еичка вырезала, ево отпустила, коту, коту. Кот остался жив, а парень умер”³⁰. В известной пестушке на кота с ребенка отправляются “потягушечки” (заметьте, что частое потягивание — один из признаков сглаза и порчи: “А если температура появилась, такая вот болесть и тянешься, тянется ребенок — это сглаз. [Как это — тянется?] Ну такие вот движения — потягивания выполняет, ножки вытягивает, руки. Это значит нехороший сглаз был”³¹), которому взамен предназначаются “порастушечки”: “На кота потягушки, на дитя порастушки”³². Первое укладывание ребенка в колыбель — один из этапов его вхождения в человеческую культуру, освоения им нового пространства, аналогично переселению в новый дом — “семантика новоселья здесь очевидна”³³. Известен обычай класть в колыбель кота перед тем, как положить туда ребенка³⁴, передавая ребенку его качества — сонливость и спокойствие, а также соблюдая ритуал освоения нового пространства, аналогичный запуску кошки в новый дом в качестве “строительной жертвы” за него³⁵: “В новый дом ... первыми пустили Ваську (кота) да петуха. Кота первым пускают — пусть он умирает”³⁶.

Соболи и куницы тоже могут быть персонажами, приносящими ребенку сон. В колыбельных песнях они встречаются

ся, как правило, вместе, появляясь в связи с описанием убранства богатой колыбели. Помимо “золота”, “шитобренных пологов” и т.п. говорится о “кунах” и “соболях”, находящихся в ногах и в изголовье ребенка. Но они оказываются не просто частью убранства, а персонажами, способными ребенка усыпить, подобно Сну и Дреме: “В изголовьях — куны, / А в ногах — соболи. / Соболи убают, / Куны усыпят”³⁷.

Место расположения их внутри колыбели всегда удивительно стабильно — они находятся в ногах и в изголовье у ребенка, как бы охраняя его. Интересно, что так же сидящими вокруг колыбели описываются персонажи, охраняющие ребенка. Как правило, это ангелы, Богородица, Бог, Иисус Христос. Они будто бы образуют своеобразную границу, проходящую по его телу, или просто рядом с ним, возле него, вместе с ним: “Уж как ангелы-хранители / В головушках сидят, / Они Генюшку-младенчика / Помиловать хотят”³⁸; “Тебя ангелы хранят, / Ой, тебя они хранят, / У головушки стоят”³⁹; “Спи, Христос у тебя, / Богородица с тобой. / Люлю, дитятко, / Божья милость над тобой, / Над дитятком моим. / Баю-баю, любушка, / Над христовым дорогом. / Христос у тебя в головах стоит, / Баю-баю, любушка, / На дитятко глядит. / Мати божия у ноженек стоит, / Баю-баю, любушка. / Ангелы-хранители / По бокам стоят, / Спать тебе велят...”⁴⁰ Часто параллельно соболям в ногах и куницам в головах опять же упоминаются Сон и Дрема, которые располагаются *в сердцах* у ребенка: “Сон да дрема / У ты в сердцах, / Кунья то шуба / У ты на ногах, / Соболина-та шапка / У ты в головах”⁴¹.

Интересно, что такое положение персонажей, призванных охранять, характерно для текстов заговоров, читаемых перед сном: (“Ложусь со Христом, Ограждаюся крестом, Иисус впереди, Спас позади, Ангелы Хранители по обеим сторонам, Мать Божия, пресвятая Богородица, над головушкой [...]”⁴²; “Ангел божий мой / и хранитель мой / причистая призята богородица / ложись со мной [...]”⁴³) и на дорогу (“Пошли мне, Господи, спасителя впереди, ангелы по бокам”⁴⁴; “Бог впереди, / Бог позади, / Бог по краям [...]”⁴⁵; “Впереди меня — Николай Чудотворец, сзади — Пресвятая Богородица с Иисусом Христом, посередине — я. По краям — святые ангелы [...]”⁴⁶). Как известно, сон в народной традиции равнозначен переходу в мир смерти, предполагающему возвращение-пробуждение. И переход этот, аналогично пути, проделываемому умирающим или рожда-

ющимся, осмысляется как путь, дорога. А любая дорога, любое реальное пространственное перемещение имеет символическое значение посещения чужого пространства, иного мира. Но человеку необходимо сохранить в том чужом мире свое, человеческое, заручиться защитой и поддержкой. Отсюда — сходство заговоров на сон, на дорогу и, как мы видели, некоторых мотивов колыбельных. Человек, временно отправляющийся в мир иной, в чужое пространство, должен быть окружен границей, защищающей его там, отделяющей от нечеловеческого.

Возвращаясь к куннице и соболю, нельзя не отметить и то, что они “реализуют в основном хтоническую и брачную символику <...>”⁴⁷, которая в различной мере проявляется у каждого из них. Например, в свадебной обрядности символизируют невесту и жениха кунница и соболю⁴⁸. Образ кровати, убранной соболями и кунницами, часто встречается в свадебных величальных песнях (“А на сголовье одеяло / Черно соболиное”⁴⁹; “Одеялышко было черных соболей. / Тут и спит-поспит да и русой кун”⁵⁰). Величальные песни имели заклинательный характер. Придавая объектам (в данном случае — жениху и невесте) на словах желаемый вид, они тем самым утверждали это желаемое в реальности. Идея брака — это прежде всего идея плодородия, богатства, приумножения. И, оказываясь рядом с ребенком, животные, эту идею олицетворяющие, должны ему соответствующие свои качества, видимо, передать.

Голуби — персонажи, тоже несущие ребенку сон, усыпляющие его своим воркованием:

Люлюки, люльки,
Налетели гульки,
Байки, байки,
Набежали бальки,
Станут гульки ворковать,
Станет Саша засыпать⁵¹.

1.2.6. Персонажи христианской традиции, дающие сон ребенку, — это ангелы, Богородица, Христос, редко — святые. К ним обращается баяльщик с просьбой уложить ребенка спать, усыпить его, дать ему сон: “Усыпи тебя, дитя, / Богородица свята”⁵². При этом ребенок как бы препоручается им, они становятся его няньками:

Спи-ко, мой младенушко, с Богом, со Христом,
Баю-баю, баю-бай.

С Богом, со Христом да со истинами,
Люлю-люлю, баю-бай.
Спи-ко, с Богушком, с андилами,
Баю-баю, баю-бай.
С андилами, со архандилами,
Люлю-люшеньки люлю.
Спи мое дитя, Господь миловал тибя,
Баю-баю, баю-бай.
Господь милуёт, хранит, на постелюшку валит,
Баю-баю, люлюлю⁵³.

Баю-баю-баю-бай,
Спи с Иисусовой молитвой,
Усни сном благоприятным,
С небес, ангелы, летите,
Сон младенцу принесите,
Богородица Мать,
Положи младенца спать⁵⁴.

Богородица Мария,
Уклади сынка скорие,
Баю-баю-баю-бай.
Богородица, Божья мать,
Уклади Денису спать,
Баю-баю-баю-бай.
Спи, Дениса, во качели,
Тибя ангелы качели,
Баю-баю-баю-бай.
Ангелы-хранители,
Дениса не будите вы...⁵⁵

Пресвятая Божья Мать
Стала Янушку качать⁵⁶.

Богомилостивый Спас,
Я надеюшко на вас,
Вся надеюшка на вас
Освятите детку спать⁵⁷.

Уклади тебя Никола
О теперешнюю пору,
Уклади тебя Спас
О теперешний час⁵⁸.

Интересно, что такое же препоручение ребенка высшим существам встречается в заговорах. Обращение к божественным покровителям с просьбой избавить от разных напастей содержит отрицание заговаривающим своей, человеческой причастности к исцелению больного, который полностью

отдается под покровительство высших сил. Н.Познанский называет это “шаблонной формулой”, “очень распространенной в России. Знахарь, читая заговор, приписывает силу его воздействия Богу или Пресвятой Богородице”⁵⁹: “[...] не я пособляю, не я помогаю, не я избавляю; помогает и пособляет Сам Сус Христос и Сама Мать Пресвятая Богородица с Своим Сыном Христом со Небесным, помогает и избавляет. Сама Мать Богородица Своего Сына Христа обмывала, и нам, для младенцев, ополосинки посылала [...]”⁶⁰

1.2.в. Мамушки, нянюшки, красные девушки тоже относятся к персонажам, призываемым дать ребенку сон. К ним обращается баяльщик с просьбой уложить, укачать ребенка:

Мамушки, нянюшки,
Качайте дитя!

Сенны красны девки,
Прилюлюкивайте!⁶¹;

Или божественные покровители ребенка поручают им делать это:

Бог тебя дал,
Христос даровал,

Пресвятая Похвала <т.е. Божья Матерь>
В окошечко подала,

В окошечко подала,
Иваном назвала:

Нате-тко
Да примите-тко!

Уж вы нянюшки,
Уж вы мамушки!

Водитесь,
Не ленитесь.

Старые старушки,
Укачивайте!

Красныя девицы
Убаюкивайте!⁶².

Такой тип коммуникации – обращение-просьба к потустороннему существу – характерен опять же для заговорных текстов. Заговаривающий обращается к персонажу-посреднику (часто это персонифицированные силы природы) с прось-

бой дать объекту, для которого произносится заговор, сон, здоровье или обменять на них болезнь, например бессонницу на сон⁶³: "...Заря-заряница, заря, красная девица, возьми криксы и плаксы... Заря-заряница, заря, красная девица! Твое дитя плачет, пить, есть хочет, а мое дитя плачет, спать хочет. Возьми свое бессонные, отдай нам свой сон..."⁶⁴.

1.3. Персонажи, мешающие спать ребенку, делятся на несколько типов: мифологические (Бука, бабайка), зооморфные персонажи (собачка, муха, котик, голуби, коза, волки), некоторые неодушевленные предметы (очеп, звоночек). Ба-яльщик обращается к таким персонажам с просьбой или требованием не будить ребенка, не пугать, не мешать ему спать: "Прилетели гуленьки, / Стали гули не кречити, / Нашу Машу не будите"⁶⁵; "Ты, собачка, не лай, / Нашу Катю не пугай"⁶⁶; "Ты, звоночек, не звони, / Нашу Лену не буди"⁶⁷; "Уж ты, очеп, не скрипи, / У нас Ваню не буди"⁶⁸. Или он прогоняет их: "Поди, муха, под сарай, / Нашу Машу не пугай"⁶⁹.

Такого типа коммуникация опять-таки характерна для заговорных текстов, в которых персонифицированная болезнь тоже прогоняется от больного: "об избавлении от детской бессонницы говорили как об отгоне нечистой силы: вост.-слав. криксы выгонять, ночниц надо отогнать, плаксу вынимать..."⁷⁰; и ей, как правило, указывается место, куда она должна следовать: "за горы высоки, за леса дремучи, за моря широки, за реки глубоки, за болоты зыбучи, за грязи топучи, к щуке-белуге в зубы; понеси ее в сине море!"⁷¹. Заметим, что это всегда чужое, неосвоенное человеком пространство, характеризующее представления о потустороннем мире: лес, море, гора, болото и т.п.⁷², о месте обитания нечистой силы, божеств, болезней, мертвых и т.д. В колыбельных песнях персонаж, мешающий спать ребенку, ссылается, как правило, в нежилое, хозяйственное помещение ("Поди, Бука, на сарай, мою детку не пугай"; "Поди, Бука, на повесть..." и т.п.), в традиционной культуре представляющееся как место контакта человека с нечистой силой, с потусторонним миром и его обитателями. Интересно, что в распространенном способе избавления от детской бессонницы ритуальные действия тоже связаны с хозяйственными постройками: "Мать или бабка несет ребенка вечером в сарай, где ночуют куры..."; "Снести ребенка на погребницу и, став над ямой, трижды сказать, отплеываясь: Кочеток серый, кочеток пестрый, кочеток красный, возьми крик рабы Божией (и.р.)"⁷³.

Итак, мы видим, что в колыбельных, представляющих ситуацию воздействия со стороны баяльщика на ребенка и на сакральные силы (как дающие ему сон, так и отнимающие), коммуникация между участниками строится аналогично коммуникации в заговорных текстах. При этом в колыбельных песнях сон как желаемый объект может быть персонифицирован, а персонажи, выполняющие, как и в текстах заговоров, роль посредника между этим объектом и исполнителем заговора, представлены образами животных, птиц и персонажей христианского мира.

2. Другой тип коммуникативной ситуации “баяльщик – ребенок – сакральные силы”: баяльщик желает ребенку роста, здоровья, богатства в будущем.

Он может обращаться непосредственно к ребенку с закликательной формулой, основанной на императиве:

Спи, поспи по ночам,
Да расти по часам,
Выростешь большой,
Станешь в Питер ходить,
Сребро, золото носить⁷⁴.

Баюшки бай, люлюшки лю!
Спи, усни, да велик вырости⁷⁵.

Или же описывать его будущее таким, каким он его желает видеть, что тоже имеет магический смысл:

Уж ты выростешь большой,
Будешь в золоте ходить!
Баюшки баю,
Люлюшки люлю!

Будешь в золоте ходить,
Чисто серебро носить!
Баюшки баю,
Люлюшки люлю!

Будешь жить поживать,
Не лениться, работать!
Баюшки баю,
Люлюшки люлю!⁷⁶

2.1. Интересен здесь образ самого ребенка. Описания его будущего взрослого состояния и его статус в нем принципиально отличаются от “нынешнего”, детского. В новом статусе

се взрослого, полноценного человека ему уже не опасны чужие, далекие пространства и персонажи, там встречающиеся.

2.2. Кроме заклинания-обращения к ребенку (“Спи, поспи по ночам, да расти по часам”), баяльщик может обращаться и к силам, дающим ему рост, здоровье и богатство. Как правило, в их роли выступают персонажи христианского мира (Пресвятая Троица, Богородица, ангелы, Бог):

Спи-ко, Янушка-дитя,
Бог помилует тебя,
Бог помилует, спасет,
Тебе здоровья принесет⁷⁷.

Пресвятая Троица,
Детки дай здоровица⁷⁸.

Бай да побай,
Бог тебе здоровья дай.
Богородица дает,
В изголовьице кладет⁷⁹.

Спи-ко, Янушка-дитя,
Бог помилует тебя,
Бог помилует, спасет,
Тебе здоровья принесет⁸⁰.

3. Третий тип коммуникативной ситуации: баяльщик защищает ребенка от опасности.

Перечень персонажей, воплощающих опасность для ребенка, невелик. Каждому из них присуща своя функция, за счет которой он и становится для него опасным. Объединяет их то, что со всеми этими персонажами так или иначе связан образ “чужого”, опасного пространства, противопоставленного пространству “своему”, в котором находится ребенок. По характеру опасности, которую они представляют, среди них выделяются следующие:

3.1. Те, кто пришел за ребенком и хочет его унести (волчок, коток, попугай, Мамай, Бука, Бадай, Басалай и др.). Они пришли за ним из далекого мифологического пространства, и принадлежность их к нему особенно заметна на материалах верований. Например, Бука: “Ой, там бука, не ходи туда, нельзя, она тебя там сграбит, унесет”⁸¹. Варианты этого персонажа могут быть самые разные. Часть из них — лишь варианты названия, основанные на сходном звучании (Бука, Бабай, Бадай, Басалай, Мамай, дедушка Харьбай). Так же, видимо, появился и попугай — персонаж, не

имеющий ничего общего с реальной птицей («Под окошком попугай / Кричит: "Ванюшку подай!"»⁸²). По функции совершенно идентичны с ними старик («Иди, старик, под сарай, / Под сараем ты ночуй, / Мово Колю не целуй»)⁸³, волчок («Из-за кусточку, из-за ельничку / Бежит серенький волчок, / Берет Володю за бочок / И несет на краек»⁸⁴), коток и проч. Далекое пространство в народной культуре — это иной мир, мир смерти, который ребенку особенно опасен, как еще не «утвердившемуся» в этом мире. Соответственно опасны пришедшие оттуда персонажи, несущие качества этого мира, которые опять-таки оказываются для ребенка равнозначны смерти. Серенький волчок, коток и проч. собираются утащить ребенка в (темненький) лесок, зарывают в (желтенький) песок, под/за ракитовый/малиновый/зелененький кусток, на краек, за пень, за колоду, под белую березу, где ангелы поют, ко себе сынка зовут, где волки воют, в ямочку:

Придет серенький коток,
Сынка схватит за бочок
И утащит во лесок
Да зарует во песок,
Под ракитовый кусток,
За пень, за колоду,
Под белую березу.
Там и ангелы поют,
Ко себе сынка зовут⁸⁵.

В народной традиции это локусы, так или иначе причастные к потустороннему пространству. Они характерны для текстов, исполняющихся в моменты установления контакта человека с иным миром, в частности в заговорах и причитаниях. Это места ссылки болезней и напастей: «... не пустит тебя ни пень, ни колода, ни ракитова порода ...»⁸⁶, «[...] поди ты, притча и порча, на пуст лес, на сухое пене и на гнилое колоде [...]»⁸⁷; «...быть тебе по болотам, по гнилым колодам, за темными лесами, за крутыми горами, за желтыми песками...»⁸⁸; «... все двенадцать ноктей ... сгрузи в землю, под гнилую колоду, под смоляной пень»⁸⁹; «... в шерых борях, в цемных лесах есьць распрыкрасны хороши большой луг; на широком красивом лугу там стоит ракитовы куст; под ракитовым кустом седзиць маменька, пероги пячець, вас в гости зовець»⁹⁰ и места обитания умершего: «Приукрылся наш желанный, родный дядюшка / Он за темный леса за дремучии, / За высокие горы за толкучие, / За си-

нии моря да за глубокии⁹¹”; “...Из-под камышка явись да горносталюшком...”⁹²; “Мать сыра теперь да расступилась бы, / Показалась бы колода белодубова”⁹³.

3.2. Те, кто отнимает у ребенка какую-то часть одежды, чаще – обувь: сапожок, башмачок, поясок (красны девушки, робята злые);

3.3. Те, кто ребенка съест, заключет, побьет и т.п. (мышка, птичка, рыбка, робята драконы и т.д.).

Персонажи 3.2. и 3.3., угрожающие ребенку “физической расправой” и похищением обуви или одежды, могут выполнять свои функции только в своем пространстве, которое для ребенка всегда рассматривается как чужое и опасное:

Баюшки-бай-бай,
Не ходи туды на край,
Потеряешь сапожок,
Красны девушки найдут,
Сапожка не отдают⁹⁴;

На краю робятка злые,
У нас Онтошеньку прибили.
Они злые, дураки,
Такие несчастливы, кулаки⁹⁵.

3.4. Параллельно с этими опасными персонажами в колыбельных песнях все время присутствует и персонаж, защищающий от них ребенка. Это, как правило, баяльщик. Защита эта может выражаться в запретах ребенку уходить из своего, защищенного пространства (“Не ходи туды на край”⁹⁶; “Васинька дружочек, / Не ходи ты на лужок, / Потеряешь сапожок, / Тебя мышка съест”⁹⁷); в просьбах, обращенных к тому, кто шумит и мешает спать, не делать этого (“Ты, собачка, не лай, / Нашу Катю не пугай”⁹⁸); в очень распространенных отгонах от ребенка страшного персонажа, который просит отдать ему ребенка (“Пооди, бука, на сарай...”⁹⁹), в отказах опасному персонажу отдать ему ребенка: («К нам приехал Мамай, / Просит: “Арсеньку отдай”. / Мы Арсеньку не дадим – / Пригодится нам самим»¹⁰⁰). Способы избавления от этих страшных персонажей, как и в случае с теми, кто мешает ребенку спать, совершенно аналогичны заговорной модели избавления от болезней. Их тоже прогоняют в места обитания нечистой силы, отправляют на “тот” свет. Интересна здесь ситуация спора или даже торга между пришедшим из мира смерти и баяльщиком за ребенка:

Бай-бай-бай-бай!
Под окошком попугай
Кричит: “Ванюшку подай!”
Мы Ванюшки не дадим,
Попугая застрелим,
Ваню спать повалим¹⁰¹.

Баю-баю-баю-бай,
Да Ирinya, засыпай!
Да пришел попугай:
“Уж как сто рублей давай!” –
“Уж как сто рублей – не деньги,
Пятьсот – не живот!
А пятьсот – не живот –
Пускай Иринушка живет”¹⁰².

3.5. Баяльщик не только сам может выступать в роли защитника ребенка от опасных ему персонажей, но и призывать на защиту его божественных покровителей – Богородицу, Христа, ангелов:

Тебя ангелы хранят,
Ой, тебя они хранят,
У головушки стоят¹⁰³.

Спи со анделями,
Со всей силушкой
Со небесною¹⁰⁴.

Спи-ко, Янушка-дитя,
Бог помилует тебя,
Бог помилует, спасет ...¹⁰⁵

Богомилостивый Спас,
Я надеюшка на вас,
Вся надеюшка на вас
Освятите детку спать¹⁰⁶.

Такие обращения-просьбы к персонажам из мира христианской культуры характерны для жанра заговоров, заговоров-молитв, особенно для заговоров на сон. Например: “Ангел мой, хранитель мой, храни мою душу, храни мое сердце. Помогни мне ночью спать, по утру во благости встать. Аминь”¹⁰⁷; “Ангел мой и хранитель мой и спаситель мой летайте передо мной с вечера и до утра, 42 ангела и 52 хранителя стоят отгоняют от меня с вечера до утра лиходея и врага [...]”¹⁰⁸; “Господи, спаси и сохрани на темну долгу ноченьку”¹⁰⁹; “Пресвятая Богородица / Спаси меня господи

до полуночи, / Святые ангелы спасите меня до свету, / Иисус Христос спаси меня до веку...”¹¹⁰.

4. Вне коммуникативной ситуации “баяльщик – ребенок – сакральные силы” стоит целый ряд персонажей, появляющихся лишь в словах баяльщика. Это, в основном, персонажи, причастные к рождению ребенка, сам баяльщик и ребенок.

Персонажи, причастные к рождению ребенка:

4.1.a. Родители и родственники ребенка. С ними связано несколько тем колыбельных. Первая — отсутствующие родители. В ней выделяются следующие мотивы: отец/мать приедет и привезет подарок ребенку/возьмет ребенка:

Качь, качь, качь!
Привезет отец калач,
Матери сайку,
Дочери китайку.

Твой отец придет,
Тебя на руки возьмет...¹¹¹

Тата приедет,
Калачей привезет,
Мама приедет,
Конфетки даст¹¹².

Отец/мать/сестра ушли на какую-то работу:

Отец пошел за рыбою,
Мать пошла коров доить,
Сестра ушла пеленки мыть,
Сестра ушла пеленки мыть,
А у нас Витя не спит¹¹³.

Баю-побаюшки,
Нету дома матушки,
Матушка на меленке,
Во чужой деревенке¹¹⁴.

Была бы бабушка/отец, ребенка бы качали/любили, но их нет вообще:

Надо бы папаньке быть,
Чтобы холить и драчить,
Татки нету у него,
Да и нету никого.

Баю-баю-баюшки,
У Арси нету бабушки.

Кабы бабушка была –
Покачала бы тебя.
Покачала бы тебя,
Заменяла бы меня¹¹⁵.

У ребенка нет бабушки/няни, поэтому его некому укладывать, “водиться” с ним:

С тобой некому водиться.
Нету нянек нанятых,
Нету бабушек родных...¹¹⁶

Бабка/мамка/дедушка находятся далеко/глубоко:

Одна бабка далеко,
Друга зарыта глубоко¹¹⁷.
Один дедушка хромой,
Другой дедушка слепой,
А хромой от нас далеко,
А слепой в земле глубоко¹¹⁸.

Вторая тема, связанная с образами родителей, – родители в будущем своего ребенка. Мотивы, которые таким образом появляются, следующие.

Ребенок, когда вырастет, будет делать подарки родителям и родственникам:

Вырастешь велик,
Будешь в золоте ходить,
Чисто серебро носить
Нянюшкам, мамушкам...¹¹⁹

Шура вырастет большой,
Будет очень хорошей,
Будет в золоте ходить,
Маму жемчугом дарить¹²⁰.

Ребенок вырастет, будет работать/ловить птичку/рыбку и помогать родителям/кормить родителей:

Поскорее вырастай,
Ко работе привыкай.
Баю-баюшки-бай-бай.
Ко работе привыкай,
Тяте с мамой помогай.
Баю-баюшки-бай-бай.
Когда вырастешь большой,
Пойдешь в поле за сохой.
Баю-баюшки-бай-бай.

Будешь сеять и косить,
Будешь хлебы молотить¹²¹.

Станешь птичку ловить
И родителей кормить...¹²²

Будешь большой,
Будешь рыбку ловить,
Тетерку ловить,
Будешь лес рубить,
Татку, мамку кормить¹²³.

Олексейка подрастет,
С татой на море пойдет.
Станет рыбку он ловить,
Станет маму он кормить¹²⁴.

Вырастешь большой –
Станешь под окошком секарек,
На полоске пахарек,
В темном лесе лесничок.
Станешь птичку ловить
И родителей кормить...¹²⁵

Перечисляются подарки родственникам и родителям:

Байки по байки,
Матери китайки,
Отцу кумачу,
Брату ластовицу,
Сестрицы – рукавицы,
Бабки – лапанцы,
Дедку катанцы¹²⁶.

4.1.6. Персонажи христианского мира, причастные к рождению ребенка, – это Богородица и Христос. Рождение ребенка описывается как непосредственное получение его родителями от Бога, который дает ему еще и имя, а родителям и нянькам – наказ о нем заботиться:

Пресвятая Похвала <Божья Матерь>
В окошечко подала,
В окошечко подала,
Иваном назвала:
Нате-тко,
Да примите-тко!
Уж, вы нянюшки,

Уж, вы мамушки!
Водитесь,
Не ленитесь.
Старые старушки,
Укачивайте!
Красныя девицы,
Убаюкивайте!¹²⁷

Бог тебя дал, Богородица дала,
Да пожаловала:
Она крылышком махнула
Да на окошечко пѣхнула¹²⁸.

Тебя Батюшка Христос
Под окошечко принес¹²⁹.

К божественным силам обращаются с просьбой о следующем ребенке:

Бай да бай,
Да другого Бог дай,
Дай поскорее,
Будет жить веселее¹³⁰.

В традиционной культуре славян часто встречается мотив божественного происхождения ребенка. Показательно здесь отношение к незаконнорожденным детям и сиротам как к данным Богом и находящимся под его покровительством. На вопрос об отце внебрачного ребенка часто отвечают: “Такова ребенка Бог дал”¹³¹, имя, которое ему дают, часто — Богдан, т. е. “Богом данный”. За сироту заступается сам Господь, наказывая его обидчиков: “Если ты обидел сироту, то тебя или твоих детей накажет больше. [Кто?] Бог”¹³². В заговорах на облегчение родов о младенце часто сообщают, что он дан Богом или им вызван из материнской утробы: “[...] Рече Господь наш Исус Христос Иванну Богослову: Иди, Иванне, и рцы ей в правое ухо ко Анны, јмрк: от Бога родимое и от Бога питаемое, выдь, младенец ко Христу, Христос зовет тя”¹³³. Зафиксированы выражения, описывающие божественное происхождение ребенка вообще: “З неба упало дитя — Бог скинуу; Из неба Бог скидае — летит, летит хлопчык”¹³⁴. Это иллюстрирует «мифологические представления о том, что новорожденные присылаются на этот свет из “иного” мира». В колыбельных обращает на себя внимание способ передачи ребенка его “земным” родителям: “Тебя Батюшка Христос / Под окошечко принес; Бог

тебя дал, Богородица дала, / Да пожаловала: / Она крылышком махнула, Да на окошечко пѣхнула; Пресвятая Похвала / В окошечко подала...” Получение ребенка от Бога часто происходит через окно. Сравните с этим способ повышения жизнеспособности детей, если они рождались слабыми или умирали после рождения: «Родители передавали ребенка через окно чужой женщине, у которой все дети живы; женщина платила за него и говорила: “Ни мать, ни отец на этом свете, ни на том не имеют с ребенком никакого дела”; затем она вносила ребенка в этот же дом, клала его на стол со словами: “Расти, потому что ты мой”, после чего он получал имя Продан»¹³⁵. Таким образом «подчеркивается “чуждость” ребенка и как бы отрицается факт его принадлежности данным родителям»¹³⁶, он как бы отправляется на тот свет и появляется оттуда снова, но у других людей. И чтобы подчеркнуть непринадлежность его этому миру, его выносят за пределы дома, причем именно через окно — границу своего и чужого пространства и место осуществления контакта между ними.

4.2. Образ баяльщика всегда появляется параллельно с мотивами отсутствия родителей и родственников, и таким образом возникает тема сиротства ребенка:

Спи, Денисонька, покрепче,
С тобой некому водитьце,
Баю-бай Денисоньку.
Нету бабушки родной —
Водица некому с тобой,
Люли-люли-люли-лю.
Одна бабка далеко,
Друга зарыта глубоко,
Баю-баю-баю-бай¹³⁷.

Баяльщик часто просто описывает свою работу, свои действия (“Я окутаю груднее, / Чтобы спать было теплее. / Я качала да за лучок, / Спать велела — на бочок...”¹³⁸ Появляется мотив тяжести его труда, который часто связан с мотивом отсутствия родителей. Подчеркивается единичность няньки в его судьбе:

Моя бабушка, моя,
Со мной водится одна¹³⁹.
Ой, баю да баю,
Усыпить я не могу.
Не могу я усыпить,
На часок угомонить¹⁴⁰.

Баю-баю-баю-бай.
Дениса рошу, подымаю,
Много горя принимаю,
Баю-баю-баю-бай.
Много горюшка с тобой
Водица бабушке одной,
Баю-бай Денисоньку¹⁴¹.

Характерен для этой темы и мотив платы няньке за труды, которую она всегда просит, причем адресат ее обращений, как правило, не ясен:

Бай да побай,
Мне за байканье подай,
Хотя ж мне чашечку чайку
И кусочек сахарку¹⁴².

Появляется и мотив наказания “работодателей” баяльщика за отказ платить ему за труд. Наказание это всегда выражается через ребенка — ему грозит смерть: “Мне за байканье — пирог, не то — ребенка под порог”¹⁴³. Место под порогом традиционно используется для захоронения умерших до крещения и при родах детей — плаценты (*последа*) и т.п., что делает понятным для нас смысл этих угроз.

Образ ребенка появляется:

4.3.а. В рассказах баяльщика о рождении младенца. Образ ребенка в сюжетах о его божественном появлении мы уже описывали в разделе о христианских персонажах, причастных к его рождению. Следует еще отметить, что смысл этих сюжетов — отрицание человеческой природы ребенка. Это, как уже отмечалось, характерная черта заговорных формул — отрицание причастности человека к совершаемым действиям, стремление перенести ситуацию из человеческого мира в сакральную сферу: “[...] Рече Господь наш Иисус Христос Иванну Богослову: Иди, Иванне, и рцы ей в правое ухо ко Анны, јмрк: от Бога родимое и от Бога питаемое, выдь, младенец, ко Христу, Христос зовет тя”¹⁴⁴; “Не я ... заговариваю, заговаривает сам Иисус Христос, со Матерью Пресвятою Богородицей и с семьюдесять апостолами”¹⁴⁵.

Та же самая идея — отрицание человеческой природы и участия в младенце — и в ритуальной продаже-покупке слабых, больных детей чужим людям. Младенца на какое-то время “возвращают” обратно, в иной мир, откуда он пришел. То же самое происходит и с любым объектом воздействия в ситуации заговаривания. Но для новорожденного

это гораздо более значимо, так как для него еще “связь с иным миром оказывается разорванной не полностью, и поэтому сохраняется возможность обратного перехода/возвращения в иной мир”¹⁴⁶. “В первое время статус ребенка и матери нестабилен: они как бы принадлежат обоим мирам одновременно”¹⁴⁷, что выражается в целом ряде обрядов и поверий, связанных с новорожденным. Для него специально моделируется ситуация нахождения в ином мире — он изолирован, считается “нечистым”, оберегается от света, от людей и т.д. Но это специфическое положение необходимо как “промежуточный период при переходе из одного мира в другой”, “чтобы смягчить дихотомическую разность смены жизни и не-жизни (смерти)”¹⁴⁸. Иной мир и опасен, и полезен, именно к нему обращаются с просьбой о защите.

4.3.б. В рассказах баяльщика о будущем ребенка. В них образ ребенка совершенно иной. Если в сюжетах, в которых баяльщик защищает ребенка от опасных персонажей, запрещает ему покидать пределы “своего”, защищенного пространства, ребенок представляется существом, подверженным со всех сторон различным опасностям, то в сюжетах, содержащих рассказ о его будущем, ребенок приобретает совершенно иной статус. Представления о нем формируются, в основном, через пространственные параметры. Описываются посещения ребенком ранее опасных, запретных для него локусов:

Олексейка подрастет,
С татой на море пойдет¹⁴⁹.

Станешь под окошком секарек,
На полоске пахарек,
В темном лесе лесничок¹⁵⁰.

Меняется и образ отношений ребенка с персонажами-обитателями этих пространств — они больше не представляются для него опасности, скорее наоборот:

Станешь птичку ловить
И родителей кормить...
Станет рыбку он ловить¹⁵¹

Будешь большой,
Будешь рыбку ловить,
Тетерку ловить... ¹⁵² и т.д.

Конечно, эти мотивы обусловлены представлениями в народной культуре о ребенке и его статусе в сравнении со

статусом взрослого человека. В этих сюжетах не появляются характерные для колыбельных запреты ребенку выходить за границу своего пространства и попадать в пространство чужое, опасное для него.

4.3.в. В эпитетах и обращениях к ребенку. В обращениях к ребенку используется множество разнообразных эпитетов-определений. Рассмотрим некоторые из них. К наиболее часто встречающимся относятся “птички” эпитеты, а точнее – голубиные. Ребенок называется голубочек, голубка: “Спи, младенец миленький, / Голубочек сизенький, / Мой младенец буде спать, / А я буду напевать”¹⁵³; “Я голубку свою уговаривала, / Я уж милую свою / Спать укладывала”¹⁵⁴. Это объясняется связью образов ребенка и птицы, особенно голубя, в традиционной культуре.

В народной традиции голубь – птица особенная. “Их нельзя бить – это грех. Потому, что голубь как если, ну... божья птица ... голубя не бьют и не едят. Святая птица, в общем”¹⁵⁵. Представления о ее святости, конечно, во многом обусловлены христианской традицией, в которой Святой Дух, сходя на землю, принимает облик голубя. Но и вне образа Святого Духа голуби в народном сознании связаны с Богом и находятся под особым его покровительством: “...голубя обижать тоже нельзя, потому что Бог накажет”¹⁵⁶. “Характерны запреты убивать голубя, чинить ему вред и употреблять в пищу”¹⁵⁷. Причем нарушение этих запретов “воспринимается как грех”¹⁵⁸, наказания за который несут именно дети и дом согрешившего: “[Если нанести вред птице], может случитца, или все, всю семью выведет ласточка”¹⁵⁹; “Может вывести. Ласточка очень опасная нащет семьи, голубок и ласточка”¹⁶⁰. Такие последствия за причиненный вред или обиду можно сравнить с отношением в традиционной культуре к сиротам, которые тоже находятся под покровительством Бога и обида которых считается грехом: “К сироте отношение должно быть вообще особое. Сироту нельзя обижать, сироту нужно оберегать. Если ты обидел сироту, то тебя или твоих детей накажет больше. [Кто?] Бог”¹⁶¹.

В волшебных сказках голуби часто выступают как покровители сирот, например, голубки жестоко наказывают мачехиных родных дочерей, обижавших сироту, в сказке “Чернушка”. Образы голубя и ребенка в сказках почти всегда связаны. Голуби представляют, как правило, детей, но не обычных персонажей, а волшебников или обитателей волшебного царства, “того света”: три голубицы – дочери царя

Некрещеного Лба, который живет в дремучем лесу, где “не видать ни души человеческой”¹⁶², двенадцать голубиц-девиц – сестры Кошея Бессмертного¹⁶³, в сказке “Елена Премудрая” в голубок обращаются дочери нечистого духа, живущие за тридевять земель, в тридесятом царстве¹⁶⁴.

Интересно, что голуби в колыбельных песнях прямо не выступают как покровители ребенка, но могут соотноситься с выполняющими эту функцию ангелами: “Спи, милое дитя, / К тебе ангелы летят. / Летят ангелочки / С темной долгой ночи. / Люли-люли-люленьки, / Прилетели гуленьки <...>”¹⁶⁵. Ангелы почти всегда осмысляются как защитники ребенка. Кроме того, довольно распространенным является представление об “ангельской природе” детей: “Они [дети] ангелы, пока в этот вон в маленьком возрасте, в небольшом, ангелы. А потом уже как годов пятнадцать – шестнадцать, дак уж из ангела вышли”¹⁶⁶.

Итак, образы голубя и ребенка в колыбельных песнях оказываются тождественны, что обусловлено представлениями в традиционной культуре о ребенке и о его появлении на свет.

Другое обращения к ребенку используют в роли эпитетов – по отношению к нему названия различных хлебных изделий: пшениная калиточка, крупитчатый пирог, ржаной каравай, ягодна наливка и проч.:

Спи-ко, пшениная калиточка,
Крупитчатый пирог.
Тот крупитчатый пирог
Твой батюшка берег,
Тебя мама берегла,
Каждый день блины пекла¹⁶⁷.

Спи, ржаной каравай,
Пшенина калитка,
Ягодна наливка...¹⁶⁸

Эти эпитеты не случайны на фоне традиционных представлений о символической связи хлеба и человеческой жизни. Это иллюстрирует, в частности, широкое использование хлеба в свадебной и родинной обрядности, где “особое распространение [...] получает метафора хлеб – человеческая жизнь”¹⁶⁹. “Наряду с общим значением хлеба как символа жизненной силы и жизнеспособности, удачи и счастья различные виды выпечки [...] в родинах – это [...] и знаковое оповещение, констатация факта появления ребен-

ка на свет и основных моментов в его развитии [...]»¹⁷⁰. Кроме того, “хлебные названия” ребенка характерны для некоторых категорий детей, особым образом отмеченных в традиционной культуре. В частности последних детей в семье называют так же, как и остатки теста в квашне (посуде для заквашивания и замешивания теста) или хлеб, испеченный из этих остатков: оскыркыш, выскоркыш. При этом материнская утроба уподобляется посуде, в которой тесто подходит, поднимается, “растет”: «Маленьких дразнили: “Ой, ты оскыркиш, оскыркиш!” [Хлеб из остатков теста так не называли?] Тоже говорили, што “худо што квашню-ту выскыркала?”»¹⁷¹

Итак, мы рассмотрели персонажей колыбельных песен с точки зрения их участия или неучастия в выраженной на сюжетном уровне коммуникативной ситуации между баяльщиком, ребенком и различного характера сакральными силами. В первом случае, в зависимости от собственной роли, они могут отнимать у ребенка сон, приносить ему сон, воплощать сон, представлять опасность для жизни ребенка (“и утащит во лесок, закопает во песок” и проч.), приносить ребенку здоровье, защищать его. Причем отношения между баяльщиком, ребенком и каждым типом персонажей строятся по той же модели, что и в заговорных текстах. Во втором случае — вне участия в коммуникации — это персонажи, причастные к появлению ребенка на свет, образ баяльщика, описанный его же словами, и образ ребенка. Мотивы, появляющиеся в связи с этими персонажами, рисуют картину представлений о ребенке, соответствующую его образу в традиционной культуре славян. Особенная роль принадлежит во всей этой системе христианским персонажам — Богородице, ангелам, Богу. Они и усыпляют младенца, и защищают его во сне, и являются причиной его появления на этом свете. В сюжетах божественного происхождения младенца, появления его с “того” света, высшие покровители поручают, передают его людям. В сюжетах защиты и усыпления ими ребенка, наоборот, он им отдается, полностью препоручается, как в заговорах больной отдается высшей силе, отрекаясь от участия человека (“Не я пособляю, не я помогаю, не я избавляю; помогает и пособляет Сам Сус Христос и Сама Мать Пресвятая Богородица с Своим Сыном Христом со Небесным, помогает и избавляет”¹⁷², но для ребенка это является не просто временным помещением его в сакральное пространство, под действие сил того света, а

иллюстрацией его маргинального положения в мире людей, его связи с тем миром, откуда он пришел, “связи и отождествления обоих миров”¹⁷³.

Примечания

- 1 КА, записано от Г.П. Фарковой, 1923 г.р., с. Печниково, 1997 г.
- 2 Потешки, считалки, небылицы. М., 1989. № 42.
- 3 Детский поэтический фольклор. Антология. СПб., 1997. № 175.
- 4 Там же. № 176.
- 5 *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч.2: Народная словесность. М., 1878. С.118.
- 6 Русский детский фольклор Карелии. Петрозаводск, 1991. №1.
- 7 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С.117.
- 8 Потешки, считалки, небылицы. № 22.
- 9 КА, записано от А.А.Ключевой, 1920 г.р., с. Нокола, 1997г.
- 10 Потешки, считалки, небылицы. № 29.
- 11 *Шейн П.В.* Великоорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т.1. СПб., 1898. Вып.1. С. 1–2.
- 12 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 119.
- 13 Там же. С. 118.
- 14 *Мартынова А.Н.* Особенности композиции восточнославянских колыбельных песен // Мир детства и традиционная культура. Сборник научных трудов и материалов. М., 1996. Вып. 2. С. 10.
- 15 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С.117.
- 16 Потешки, считалки, небылицы. № 27.
- 17 Там же. № 15.
- 18 Там же.
- 19 *Власова О.* Специфика северокарельских колыбельных // Мир детства и традиционная культура. Вып.2. С. 29.
- 20 *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 42.
- 21 КА, записано от А.А.Фадеевой, 1922 г.р., с. Печниково, 1997 г.
- 22 КА, записано от О.А.Сергеевой, 1926 г.р., д. Бор, 1996 г.
- 23 *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 506. № 106.
- 24 *Мороз А.Б.* Звук/отсутствие звука как способ характеристики “сего” и “того” света (На примере сербохорватских заговоров) // Голос и ритуал: Материалы конференции. Май 1995 г. М., 1995. С. 85–88.
- 25 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 118.
- 26 Потешки, считалки, небылицы. № 184.
- 27 Народные русские сказки А.Н.Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т.2. С. 159.
- 28 КА, записано от З.Н.Боус, 1940 г.р., с. Нокола, 1997 г.
- 29 КА, записано от М.В.Заплаткиной, 1912 г.р., с. Кречетово, 1996 г.
- 30 КА, записано от М.С.Османовой, 1926 г.р., с. Нокола, 1997 г.
- 31 КА, записано от Т.В.Бид-Дашту, 1960 г.р., с. Печниково, 1997 г.
- 32 *Шейн П.В.* Указ. соч. С. 10.
- 33 *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 50.
- 34 См. статью В.В. Головина “Организация пространства новорожденно-го” в настоящем сборнике.
- 35 Там же.
- 36 Традиционная русская магия в записях конца XX века. С.Б. Адоньева, О.А.Овчинникова, вступ. ст., сост., прим. СПб., 1993. № 10.

- 37 Потешки, считалки, небылицы. № 16.
38 Там же. № 110.
39 Детский поэтический фольклор. № 107.
40 Там же.
41 *Шейн П.В.* Указ. соч. С.7.
42 КА, записано от Т.С. Калининой, 1926 г.р., с. Евсино, 1996 г.
43 КА, записано от З.М. Стакановой, 1928 г.р., с. Кречетово, 1996 г.
44 Традиционная русская магия... № 193.
45 Там же. № 194.
46 Там же. № 201.
47 *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 255.
48 Там же. С. 210–212.
49 Песни Печоры. Вступ. ст. Н.И. Колпаковой. М.; Л., 1963 г. № 291.
50 Песенный фольклор Мезени. Л., 1967. № 183.
51 Потешки, считалки, небылицы. № 47.
52 Детский поэтический фольклор. № 14.
53 КА, записано от В.А. Поповой, 1923 г.р., с. Лекшма, 1998 г.
54 Детский поэтический фольклор. № 110.
55 КА, записано от З.Н. Боус.
56 Детский поэтический фольклор. № 110.
57 КА, записано от Е.И. Вавулинской, 1944 г.р., с. Лекшмозеро, 1997 г.
58 *Дивильковский А.М.* Уход и воспитание детей у народа: Первое детство // ИАОИРС. 1914. № 18.
59 *Познанский Н.* Заговоры: Опыт исследования и происхождения заговорных формул. М., 1995. С. 86.
60 Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова / Послесл., примеч. и подг. текста А.К. Байбурина. Изд. 2-е, испр. СПб., 1996 г. № 52.
61 *Шейн П.В.* Указ. соч. С. 7.
62 Там же.
63 *Виноградова Л.Н.* Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. М., 1993. С. 155.
64 Великорусские заклинания. № 58.
65 КА, записано от Л.Н. Дедовой, 1928 г.р., с. Лядины, 1997 г.
66 Потешки, считалки, небылицы. № 63.
67 Там же. № 67.
68 Там же. № 71.
69 Детский поэтический фольклор. № 37.
70 *Виноградова Л.Н.* Указ. соч. С. 154.
71 Великорусские заклинания. № 56.
72 *Раденковић П.* Символика света у народној магији јужних словена. Ниш, 1996. С. 47–53.
73 Великорусские заклинания. № 59, 60.
74 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 118.
75 *Шейн П.В.* Указ. соч. С. 7.
76 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 118.
77 Детский поэтический фольклор. № 110.
78 КА, записано от Е.И. Вавулинской.
79 Детский поэтический фольклор. № 101.
80 Там же. № 110.
81 КА, записано от Н.П. Битюговой, 1905 г.р., с. Ухта. 1996г.

- 82 Потешки, считалки, небылицы. № 59.
83 Детский поэтический фольклор. № 115.
84 Там же. № 284.
85 Потешки, считалки, небылицы. № 135.
86 Великорусские заклинания. № 184.
87 *Срезневский В.И.* Указ. соч. № 54. С. 495.
88 Великорусские заклинания. № 94.
89 Там же. № 196.
90 *Шейн П.В.* Указ. соч. С.22.
91 Причитанья Северного края, собранные Е.В.Барсовым. Т.1. Похоронные причитанья. СПб., 1997. № 14. С. 175.
92 Там же.
93 Там же. С. 43.
94 КА, записано от З.Н.Боус.
95 КА, записано от М.С.Османовой.
96 КА, записано от З.Н. Боус.
97 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 118.
98 Потешки, считалки, небылицы. № 63.
99 Там же. № 44.
100 Там же. № 55.
101 Там же. № 61.
102 Там же. № 59.
103 Детский поэтический фольклор. № 107.
104 Там же. № 117.
105 Там же. №110.
106 КА, записано от Е.И.Вавулинской.
107 КА, записано от А.А.Дьяченко, 1933 г.р., с.Ухта, 1996 г.
108 Там же.
109 КА, записано от А.Т.Карзиной, 1914 г.р., с.Ухта, 1996 г.
110 КА, записано от Т.С.Калининой.
111 Потешки, считалки, небылицы. № 245.
112 КА, записано от М.С.Османовой.
113 Потешки, считалки, небылицы. № 246.
114 Там же. № 94.
115 Там же. № 105.
116 Там же. № 100.
117 КА, записано от З.Н.Боус.
118 Там же.
119 Детский поэтический фольклор. № 41.
120 Потешки, считалки, небылицы. № 114.
121 Там же. № 123.
122 Там же. № 125.
123 Там же. № 123.
124 Там же. № 118.
125 Там же. № 125.
126 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 118.
127 *Шейн П.В.* Указ. соч. С. 1–2.
128 Потешки, считалки, небылицы. № 108.
129 Детский поэтический фольклор. № 14.
130 Потешки, считалки, небылицы. № 87.
131 КА, записано от Л.Н.Пономаревой, с. Печниково, 1997 г.
132 КА, записано от Т.В.Бид-Дашту.

- 133 *Срезневский В.И.* Указ. соч. С. 487–488.
134 *Виноградова Л.Н.* Откуда дети берутся? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 177–178.
135 Там же. С. 184.
136 Там же.
137 КА, записано от М.С.Османовой.
138 Детский поэтический фольклор. № 101.
139 КА, записано от М.С.Османовой.
140 Русский детский фольклор Карелии. № 6.
141 КА, записано от З.Н.Боус.
142 Детский поэтический фольклор. № 283.
143 КА, записано от Т.П. Ворсиной, 1923 г.р., с. Калитинка, 1993 г.
144 *Срезневский В.И.* Указ. соч. С. 487–488. № 21.
145 Великорусские заклинания. № 142.
146 *Цивьян Т.В.* Совмещение этого и того мира в балканских обрядах, связанных с рождением ребенка // Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 179.
147 Там же.
148 Там же. С. 181.
149 Потешки, считалки, небылицы. № 118.
150 Там же. № 125.
151 Там же.
152 Там же. № 116.
153 Там же. № 1.
154 Там же. № 167.
155 КА, записано от А.П. Эренверта, 1937 г. р., с. Рягово, 1998 г.
156 КА, записано от С.Л.Шеринова, 1951 г.р., с. Кречетово, 1996 г.
157 *Гура А.В.* Указ. соч. С. 613.
158 Там же.
159 КА, записано от А.А.Бирюковой, 1917 г.р., с. Шильда, 1996 г.
160 Там же.
161 КА, записано от Т.В. Бид-Дашту.
162 Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. Т.2. № 224.
163 Там же. Т.1. № 158.
164 Там же. Т.2. № 236.
165 КА, записано от Л.Н.Дедовой, 1928 г.р., с. Лядины, 1997 г.
166 КА, записано от К.И.Пановой, 1921 г.р., с. Печниково, 1997 г.
167 Русский детский фольклор Карелии. № 57.
168 Там же. № 86.
169 *Седакова И.А.* Хлеб в традиционной обрядности болгар: родины и основные этапы развития ребенка // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 135.
170 Там же. С. 136.
171 КА, записано от Н.С.Османовой.
172 Великорусские заклинания. № 52.
173 *Цивьян Т.В.* Указ. соч. С. 184.

Список сокращений

- ИАОИРС – Известия архангельского общества изучения русского Севера.
КА – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ.

Г.П. Анашкина

**Традиции и новации
в этнической культуре**
(на примере родинной обрядности
русского населения Ульяновской области)

Настоящая статья основана на результатах этносоциологического исследования структуры и быта русских городских и сельских семей Ульяновской области 1994–1997 гг., одной из специальных задач которого было изучение семейной обрядности. Сюда вошли материалы включенного наблюдения, анкетирования, интервью по специальным вопросам (опрашивались городские и сельские женщины репродуктивного возраста). С целью ретроспективного анализа семейного быта проводилось историко-архивное исследование документов со второй половины XIX в. до настоящего времени, в том числе метрических книг городских и сельских церквей, опубликованных этнографических материалов 1860–1890-х, фольклорного архива УГПУ 1980–1990-х годов.

У русского населения на исследуемой территории бытовали поверья, обычаи и обряды, связанные с рождением, ха-

ракетные для русского населения разных этнокультурных зон. Их можно разделить на три группы, связанные с тремя периодами, — до рождения, собственно родинные и после рождения. До рождения: ритуальные запреты, оберегающие беременную от “дурного глаза”; запрет присутствовать на похоронах; определение пола будущего ребенка по форме живота беременной, по изменению ее вкусовых ощущений (пищевым пристрастиям) и др. Родинные: приглашение повивальной бабки; проведение родов в клети или в бане; оберегание роженицы от дурного глаза и в связи с этим скрывание начавшихся родов; использование магических и христианских средств для облегчения родов; купание повитухой новорожденного с молитвами, заговорами, заворачивание в отцовскую рубаху; отношение семьи к рождению сына как более значительному и радостному событию, чем к рождению дочери. После рождения: плата повитухе за помощь в виде подарков и денег “за бабину кашу”, посещение роженицы родственницами, подругами и соседками с угощением — “зубок”, крещение новорожденного обязательно в первые дни жизни, несовместимость статуса крестных родителей с супружеством между ними, празднование крестин (родин), участие в крестинах повивальной бабки и двух крестных, дарение крестнику дорогих подарков, обычай угощения на крестинах пшенной (“бабиной”) кашей, обряды покупки каши крестными, кормления отца пересоленной кашей, вера в сглаз на ребенка, 40-дневный период избегания посторонних для матери с ребенком, применение магических и христианских средств для предотвращения и снятия сглаза, исключительная компетенция женщины (бабки или матери) в заговорах от сглаза. В разных сословиях степень бытования родинных обрядов была различной, более и дольше всего они сохранялись в сословии крестьянском. Ниже приводится более подробное описание и разъяснение перечисленных традиционных элементов.

Крестьянка рожала дома с помощью повивальной бабки. Если в дворянском, купеческом, мещанском сословии могли пригласить акушерку, то у крестьянок акушерки не пользовались доверием. Место для родов — клеть или баня: “Родится ребенок — роженица две ночи живет в бане”, так как планировка сельского дома и плотная населенность не позволяли там уединиться. Кроме того, судя по обязательным очистительным обрядам после родов (размывание рук, чтение очистительной молитвы, запрет на посещение церкви

до сорока дней), роженица считалась нечистой: “Роженицу никто не видит три недели. Ребенок валяется на печке. После трех недель роженица с ребенком слезают с печки и живут вместе с родителями”¹.

В русских селах Симбирской губернии считалось: чем больше людей знают о родах, тем дольше будут длиться мучения роженицы. Старались скрывать известие о начавшихся родах, чтобы не было порчи от сглаза². В пригородных селах Симбирска — Часовне, Сельди, Мостовой, Белом Ключе, Ключищах (так же, как во многих других по губернии) — для облегчения родов выполняли ряд магических действий: в сенях в три дверных проема пропускали воду и давали эту воду пить роженице. Раздирали ее рубашку, расплетали косы, развязывали все узлы на одежде, вынимали серьги из ушей и зажигали перед образом венчальную свечу³. Бабка-повитуха принимала роды, купала ребенка и мыла роженицу. Она не имела медицинского образования: “Бабушка эта все знания свои приобрела ... одною опытностью, или, лучше сказать, она ничего не знает, но, по свойственной русскому народу сметливости и сноровке, эти русские бабушки нередко бывают искусны. Бабушка, по большей части, бывает женщина пожилая или старушка, всегда умная, честного поведения, степенная и пользующаяся общим уважением”⁴. Какие средства применяла повитуха, чтобы помочь роженице? Для усиления родовой деятельности она поила роженицу золой, вынутой из кадила, давала спорыню и девясильный корень⁵, читала молитву “Богородица”, “отваривала специальные травы, которые обезболивали”⁶. Плата ей за помощь при родах отдавалась не деньгами, а подарками после исполнения специальных действий: «...роженица обыкновенно на четвертый день после родов идет с бабушкою повитухою в баню, кладет на полу веник, бабушка подает роженице мыло и воду, и обе умываются до 3-х раз над веником. Затем обе женщины кланяются друг другу три раза в ноги. Кусок мыла до 2-х фунтов весом и полотенце идет после этого обряда в пользу бабушки. Обряд этот называется “размывание”, употребляется от глазу и порчи»⁷. За помощь повитуха получала и деньги, но в другое время, при исполнении другого обряда — угощение “бабиной кашей”. В первые дни после рождения ребенка роженицу навещали женщины — подруги, соседки (по одной) и приносили подарки “на зубок” — пирог, или горшочек каши, или чашку крупы с поздравлениями⁸. Посещение роже-

ницы с приношением пирога в ряде сел называлось “ходить с зубком”.

С принятием христианства на Руси постепенно в быт вошел обязательный ритуал крещения новорожденного в церкви. Ребенка стремились окрестить в первые дни жизни, чтобы не умер некрещеным. Очевидно, этому стремлению способствовала высокая детская смертность: “...в с. Ключищах в 1867 г. ... родившихся 200, умерших 180; из числа умерших большая часть младенцев, не достигших возраста 1 года”⁹. Метрические книги симбирских церквей с 1874 по 1898 г. фиксируют две даты — рождения и крещения. Между этими событиями проходило не более 5–6 дней¹⁰. В г. Ульяновске и в селах на изучаемой территории этот обычай сохранялся даже в 1930-е годы, когда уже начали закрываться православные храмы. В русских селах Симбирской губернии было принято, чтобы в церковь новорожденного несла повитуха, а из церкви — крестная. По исследованию Т.А. Листовой¹¹, в обряде крещения крестные были главными действующими лицами. В народе они между собой и родителями младенца назывались крестными или кумовьями. Считалось, что кумовство является духовным родством, поэтому половые связи между кумовьями были неприемлемы, прелюбодеяние между кумовьями считалось большим грехом. По этой же причине в крестные не приглашали супругов. Возможно, по той же причине в русских селах Симбирской губернии кума выбирал отец, куму — мать новорожденного¹².

К концу XIX в. христианские ритуалы тесно переплетались с народной традицией. Так, крестины — семейное торжество по поводу крещения — слились с народной традицией отмечать рождение ребенка — родинами, которые сохраняли поверья и предохранительные действия — пережитки родового культа. По возвращении домой из церкви кум брал у кумы новорожденного и клал его, с благими пожеланиями, на постланную в переднем углу шубу. После этого кума дарила новорожденному так называемую собину — овцу, а кум — телку¹³. В с. Кремёнки Симбирского уезда на крестинах обязательно подавали пшеничную кашу, накрытую пирогом. Крестные поднимали пирог, произнося хорошее пожелание новорожденному, клали на стол деньги для младенца¹⁴. В с. Вальдиватское Карсунского уезда на крестинах также обязательно угощали гостей пшеничной кашей, которую крестный “покупал” у бабушки за деньги¹⁵. В с. Резоватово

Ардатовского уезда кашей угощали по окончании обеда по старшинству начиная со священника. Деньги за кашу клали на поднос. Отец новорожденного съедал ложку пересоленной каши: “Класть соль на ложку есть обычная шутка: глотая соль, отец должен сознавать, как солоно досталось жене родить”¹⁶. Широкое бытование этого обычая отмечено исследователями у русского сельского населения Чувашии¹⁷. Материалы интервью по специальному вопроснику, собранные в селах Сурского и Карсунского районов, показали, что в 1920-е годы этот обычай еще сохранялся в сельском быту, но уже исчезал, частью населения воспринимался как “глупая шутка”.

Различные недуги и болезни у новорожденного в традиционной культуре объясняли сглазом или нарушением каких-либо ритуальных запретов матерью во время беременности. Соответственно средства для лечения применялись магические: «Чтобы уничтожить у малютки так называемый крик ... практикуется следующая заговор, долженствующий исходить из уст старухи: “Заря! ты, моя заряница! ...ила, ты, моя сестрица! Избавь ты младенца от ночного крика!” Этот заговор произносится на открытом месте и во время вечерней зари»¹⁸. Применяли также средства христианские: “В случае болезненных припадков у новорожденного младенца перевязывают лентой, взятой с подвечной свечи; во время цветения рта у новорожденного обводят рот его обручальным кольцом, поят маком...”¹⁹.

В 1920-е годы советская власть начала создавать новый социалистический быт, в том числе семейные обряды (“октябрины”) – по сути массовое пропагандистское мероприятие атеистического характера. Скорее всего, поэтому “октябрины” не прижились. С 1930-х годов в связи с гонениями на церковь и атеистическим воспитанием стали возникать затруднения с осуществлением таинства крещения. В 1960–70-е годы специалисты органов ЗАГС и государственных учреждений культуры городов и сел Ульяновской области, как и в других городах и селах СССР, разработали торжественный массовый гражданский обряд имянаречения. До середины 1980-х годов он проводился в Дворцах бракосочетания, Дворцах культуры, в районных и сельских Домах культуры, но все-таки не стал традицией.

Изучение современной семейной обрядности показывает: к настоящему времени у русского населения на изучаемой территории традиционные обряды и обычаи, связанные с

рождением, в комплексе не сохранились, что связано с большими изменениями в быту. Не соблюдаются ритуальные запреты, оберегающие беременных женщин от “дурного глаза”. Роль повитухи в родинной обрядности естественно исчезла. Не сохраняются обычаи специально скрывать от посторонних, соседей известие о начавшихся родах, крестить новорожденного в первые дни жизни. Строгих запретов на супружество между крестной и крестным (кумой и кумом) не существует. Какое-либо обрядовое кушание на крестинах не подается. Не сохраняются обычаи угощать “бабиной” кашей, обряды “покупки” каши крестными и кормления отца ребенка пересоленной кашей. Гражданский обряд имянаречения не проводится. С другой стороны, в настоящее время бытуют некоторые ритуальные запреты, касающиеся поведения беременной женщины. Бытуют народные приметы, по которым определяют пол будущего ребенка. Сохраняется традиция благодарить подарком за помощь тех, кто принимал роды, ухаживал за младенцем и роженицей. Для большинства мужчин рождение сына является более желанным и радостным событием, чем рождение дочери. Сохраняются обычаи дарить “подарок на зубок”, приглашать в крестные родственников. Среди женщин сохраняется вера в сглаз на ребенка, в святую воду, молитвы, а также и другие — нехристианские средства для снятия и претворения сглаза.

Включенное наблюдение показывает, что в современном городе соблюдать ритуальные запреты, оберегающие от сглаза, даже при желании, для беременной женщины почти невозможно. Большинство опрошенных женщин не знали о таких запретах или не придавали им значения: “Если об этом думать, то это и случится, или внушишь себе”, “Не знаю этого”, “Нет, я в это не верю вообще”. Среди сельских женщин нам чаще встречались примеры соблюдения ритуальных запретов, охраняющих беременную от сглаза: “Муж следил за тем, чтобы я не общалась с кареглазыми людьми”, “Придерживалась. Старые люди говорили”, “Да, потому что это [сглаз] очень часто бывает”, “Да-да, было такое, придерживалась. Меньше появляться на людях”, “Я лично сама не придерживалась, но ... я медработник, это сколько хочешь наблюдала. Действительно, есть такие люди. Не выходили лишней раз на улицу ... в общественные места, в магазин даже не ходят, потому что боятся сглазу”, “Когда первого ребенка носила, в это не верила, а когда потеряла второго

ребенка (выкидыш), то поверила, впредь буду следовать этому совету”.

Сохраняются ли ритуальные запреты для беременной, нарушение которых может повредить здоровью и внешности будущего ребенка? Правильнее будет говорить о том, что опрошенные женщины репродуктивного возраста знают о некоторых ритуальных запретах, всерьез их не воспринимая. Типичный диалог между собирателем и информантом:

— А Вы знаете запрет не смотреть на уродство или явно некрасивых людей?

“Это потому что ребенок некрасивый родится, что ли? Ну, слышала... А на огонь не смотреть, потому что рыжим родится?” (Смеется). Типичный ответ на вопрос о ритуальных запретах во время беременности начинается с “Говорят...” и произносится с неуверенной интонацией: “Говорят, что нельзя...” Например, известно, что беременной нельзя вязать, нельзя бить (“пинать”) кошку: “Говорят, потом у ребенка по телу будет волос щекотур черный, он чешется, и ребенок мучается”, “От бабушки и мамы знала, что нельзя кошек пинать”. “Нельзя вязать, от шерсти что-то влияет на ребенка”, “Знала, что вязать нельзя, но я и не вязала — не умею”.

Опрошенные знают, что плохой приметой считается покупать до рождения ребенка кроватку, коляску, ванночку: “Коляску, кроватку нельзя покупать. Кто знает — почему? Другое готовят, а кроватку вообще не разрешают. Может, ребенок мертвый родится”. Этот запрет соблюдается не всеми и не строго: “...все это (кроватку, коляску, ванночку) я заранее покупала. А вот я знаю, у татар заранее не покупают. А у нас заранее носки не вяжут ребенку”, “Все сами купали заранее”. Распашонки, пеленки, чепчики, все готовят заранее, в основном со второй половины беременности. Т.А. Листова утверждает, что для русской традиции не характерен суеверный запрет готовить вещи для малыша заранее²⁰. Надо согласиться со справедливостью этого утверждения, поскольку ни в одном первоисточнике о традициях, связанных с рождением, и нам подобный запрет не встретился. Возможно, это — результат какого-то культурного влияния. Самым распространенным запретом, о котором не только знают, но которому большинство женщин действительно следуют, является запрет стричь волосы во время беременности: “Потому что у ребенка будут плохие волосы, роды будут трудные”, “Стричь волосы — ребенку жизнь уко-

рачивать”, “Ребенок родится или одноруким, или одноногим из-за этого”, “Не стрижься, потому что, говорят, ребенок лысый рождается”, “Волосы не стригла, чтоб не повредить ребенку”, “Почему нельзя? Говорят, в волосах сила заключена, сила уходит, если пострижешься”. Также следуют запрету не смотреть на похороны, на покойника: “Никогда не была на похоронах, не смотрела на покойников во время беременности”, “Говорили, нельзя ходить на похороны, я и не ходила”, “Так как ребенок может мертвым родиться”, “...вот когда покойника несут, нельзя в окно смотреть. Вообще покойников нельзя смотреть”.

Существуют не только ритуальные запреты, но и полезные советы.

— Следовали Вы совету, что надо смотреть на красивых людей, красивую природу, чтобы ребенок родился красивым?

— Поверье такое слышала, но специально этого не делала, нас и так окружает красивая природа.

— Мне говорили, что надо слушать красивую музыку.

— Не знала таких советов.

— Слышала об этом, но ничего красивого здесь не видела.

— Во время беременности я жила в Ленинграде, любовалась красотой города, много гуляла в его садах, ездила в пригород, поэтому и сын красивым родился.

Бытуют народные приметы, по которым пытаются определить пол будущего ребенка по форме живота беременной, по изменениям ее лица, пристрастиям в пище: «Если живот “колышком” — то мальчик, если круглый — девочка», “Красоту [лица] девочка забирает у матери. Живот круглый и высокий — девочка”, “По животу и по лицу. Когда мальчик — лицо портится. Живот колом — мальчик. Девочка — живот круглый, большой. Как сказали — мальчишку, я мальчика и родила”. «Да. Один мужчина сказал: “У тебя родится дочка”. Вот сразу сказал. Вообще когда идешь, сзади незаметно, что беременная. И животик круглый. И на самом деле, у меня две дочки», “По животу. Девочка — высокий живот, мальчик — живот вниз”. Другие приметы: “По себе знаю, что с девочкой зубы больше портятся”, “Сажали меня на пол и заставляли вставать. Если опираешься на правую руку, будет дочка, на левую — сын”, “Если во время беременности женщине больше хотелось острой пищи — будет мальчик, если сладкого — девочка”. Наиболее верной приметой, по мнению опрошенных, является определение по форме

живота. Толкование других примет иногда имеет противоположное значение. Возможно, поэтому женщины не придают им большого значения: “У меня приметы не совпали: когда носила дочку, все говорили, что будет мальчик. Зачем гадать по приметам? Лично я сделала УЗИ и все узнала”, “Приметы не верны”, “Приметы верны, но не всегда”.

Уже несколько десятилетий рождение ребенка происходит в государственных медучреждениях, поэтому роль повивальной бабки естественно исчезла. Если в прошлом бытовало поверье, что надо скрывать от посторонних известие о начавшихся родах, чтобы роженица меньше мучилась, сейчас такому обычаю не следуют. Устроив жену в медучреждение (родильный дом), муж — отец ребенка — сообщает новость не только близким родственникам, но и друзьям, не скрывает ее от соседей или своих сослуживцев, коллег. Если традиционно благодарили подарком (угощением) повивальную бабку, то теперь сложилась традиция благодарить подарком (угощением) за помощь тех, кто принимал роды и ухаживал за роженицей в родильном доме: акушеркам и врачам дарят цветы, конфеты или торт, шампанское. Существует ли традиция воспринимать рождение мальчика как более значительное и радостное событие, чем рождение девочки? Судя по ответам, когда рождается первенец, это, действительно, так. Еще до рождения ребенка большая часть будущих отцов желает сына: “Мне все равно было. Муж, конечно, сына ждал. Они [мужчины], мне кажется, все время ждут мальчика”, «А муж — конечно, ему надо было сына. Как обычно, отцам надо сына. Вот и сейчас он мне говорит: “У тебя помощники, а у меня нет никого»», “Больше желала мальчика, муж тоже (мужчины все хотят мальчика)”.

После рождения ребенка последовательно выполняются следующие обряды: “обмывать ножки (пяточки)”, крещение и крестины, дарение подарков “на зубок”. В ответах на вопрос о том, что значит “обмывать ножки” и когда это делается, имеются два варианта: 1) отец новорожденного угощает вином близких родственников и друзей сразу в тот же день, когда родился малыш; 2) спустя две недели после рождения родные приходят, для них устраивают застолье, а они дарят подарки. Но чаще всего встречается первый вариант: “Водку пить в самый день рождения”, “Начинают обмывать сразу, как узнают о рождении”, “Мужья сразу же [обмывают], а с родственниками через две недели, с подарками”, “После 12 дней родственники пришли, принесли по-

дарки. Мы – ужин, чай”. “Когда жена родит, муж всех поит, на работе в первую очередь. А потом с родными, когда из роддома жена приедет”, “Родился ребенок – в тот же день гуляет муж”, “Символически выпили за новорожденного и за здоровье мамы в тот день, когда узнали о рождении”, «У нас папы не было дома, ему только телеграмму послали туда, на уборочную. Он там со своими друзьями-комбайнерами ящик купили и ножки обмыли – выпили. А потом уже, как я приехала, свои собрались. Приносили “на ножки” – ползуночки, пеленочки для ребеночка». Возможно, что в настоящее время обряд “обмывание ножек” представляет собой трансформированный обряд крестин-родин, проводимый в прошлом на 3–5 день от рождения, ныне разнесенный с таинством церковного крещения по времени проведения или являющийся самостоятельным, если крещение не проводится. Во всяком случае, среди обрядов традиционного родинного комплекса автором не обнаружено названия “обмывать ножки” (пяточки). Скорее всего, это новое название.

О подарках “на зубок” в ответах опрошенных нами городских и сельских жителей имеются несколько вариантов по трем вопросам: когда, что, кто дарит? Итак, когда? – “Когда зубки режутся”, “Это подарки, которые приносят, когда приходят ножки обмывать”, «Подарки “на зубок” несут, когда идут в первый раз к младенцу», «“На зубок” ходят только одни женщины. И все несут подарки, кто что. “Зубки” делаются сразу, как из роддома привезут, там неделька проходит. Мать оправится после родов, и все идут на “зубки”, устраивается застолье, гуляют». Что дарят? – “Принято дарить серебро младенцу”, “что-то золотое”, “серебряную ложку”, “зубок – сладкий пирог”, “костюмчик, игрушки”, “разные подарки и пирог”, “Приносят там кто ползунки, кто распашонки, кто платье... обязательно несут конфеты и печенье”. Кто дарит? – “родственники и друзья”, “близкие родственники”, “бабка и дед”, “тот, кто заметил у ребенка первый зуб”. После нескольких десятилетий атеистического воспитания в России среди русских с конца 1980-х стало шире распространяться крещение. Хотя и в прошедшие атеистические десятилетия детей крестили, инициативу проявляли верующие родственники старшего поколения. Из опроса учеников школы народной традиционной культуры при Ульяновском областном Доме народного творчества выяснилось, что большинство детей к 12-лет-

нему возрасту (1985 г. р.) были крещены, но в разном возрасте: в 3–4 года, в 7 лет, в 10 лет. Часть детей и в 12-летнем возрасте (старший возраст учащихся) еще не приняли крещение. В 1990-е годы родители чаще стали крестить ребенка до исполнения полугода, приблизительно после 1,5 месяцев. Иногда в один день с ребенком крещение принимает его мать, некрещеная в детстве, чье рождение пришлось на 1950–1960-е годы. В крестные чаще всего приглашают близких родственников. Сохраняется традиция приглашать молодых, живущих в достатке, чтобы могли помогать в воспитании и образовании крестника, делать ему хорошие подарки, погулять у крестника на свадьбе: “Подарки и внимание особое, и, конечно, свадьба”, “Наверное, если со мной что-то случится, они должны будут заботиться о моих детях”, “Крестные должны подарки крестнице покупать. А ответственности за воспитание, наверное, не несут: свои дети есть, их надо воспитывать”, “Подарки дарят более дорогие”, “Обязаны помогать, несут ответственность за воспитание”, “На свадьбе у крестных особая роль”. Нам встретился неизвестный ранее запрет при выборе крестной: “Первым крестником у женщины должен быть младенец другого пола. Девочка-крестница у крестной счастье забирает” (с. Приволье Кузоватовского района). Характерно, что в понимании обязанностей крестных внимание акцентируется на материальной помощи и дорогих подарках:

— А кроме подарков крестные несут какую-то ответственность за крестников? Воспитывают?

— Я даже не знаю... Нет, не воспитывают.

— А на свадьбе крестные играют какую-то роль?

— Ну конечно! Крестная мать... Рядом сидят, вторые родители считаются.

Вмешательство крестной в воспитание может ограничиваться самими родителями: “Мы сами разберемся”. Строгих запретов на родственные связи между крестной и крестным (кумой и кумом) не существует. Супруги в редких случаях являются крестными, но не по той причине, что русские придерживаются традиционного взгляда на несовместимость супружеских отношений с духовным родством через крестника. Приглашают в крестные одного родственника со стороны матери новорожденного, другого — со стороны отца, чтобы разделить на родственников с обеих сторон материальные заботы о крестнике и тем самым сделать материальную поддержку более ощутимой.

Среди женщин репродуктивного возраста, разной социально-профессиональной принадлежности, городских и сельских сохраняется вера в сглаз на ребенка: “Да, верю. Ребенок плачет, не спит”, “Могут сглазить. Ребенок беспокоится”, “Сглазить могут, даже до смерти. Если очень похвалили ребенка, то тем могут и сглазить. Этим сами родители могут сглазить... ребенок плачет, не спит, кричит”, «Конечно, верю. У меня ребенок был здоров, улыбался. Пришли, посмотрели — и ребенок “закатился” — вдохнул, а выдохнуть не может, посинел». По словам опрошенных нами женщин, определить сглаз у младенца можно, лизнув его лобик: он должен быть соленым (“пощипывает язык”). Основным средством снятия сглаза является святая вода с молитвой. По традиции, заговаривание от детской болезни остается в компетенции женщины. Считается, что лучше всего обращаться к “бабке” — пожилой верующей женщине: “Тогда надо к бабке нести, молитвы читать”, “Снять можно святой водой и молитвами”, «Снять сглаз можно молитвой “Богородица” — прочитать 12 раз с умыванием святой водой», “Тогда надо нести к бабке, она снимает сглаз молитвой, святой водой. К своей дочке тоже бабку звали”, “Ребенок может плакать, не спать, позевать ... к бабушке надо. Там надо наговаривать на воду святую”, “До тех пор не прошло, пока святой водой всего не обмыли, лобик облизала подруга и сплюнула через плечо, так сняли сглаз”, “Необходимо помыть личико, ручки и ножки ребенка святой водой, облизать его лобик и сплунуть на левую сторону”, “Побрызгать святой водой и обтереть изнанкой своей сорочки”. В обтирании сорочкой матери выражается символическая защитная функция родительской одежды. Некоторые женщины объясняют беспокойство, плач ребенка в присутствии чужих гостей не сглазом, а непривычной обстановкой, перевозбуждением. Поэтому они совершают умывание ребенка не как магическое действие, а как рациональный прием снятия с него нервного возбуждения: “После ухода гостей ребенка надо умыть прохладной водичкой — он станет спокойнее”. По-разному относятся к запрету никому, кроме близких, не показывать младенца в течение 1–1,5 месяцев после рождения (40 дней) из опасения сглаза: “Да — сглаз”, “Нет, я этого не придерживалась. Кто приходил навестить, тому показывала”.

Называют средства, которые могут предотвратить сглаз: “Иголку втыкают в дверь, также вешают полынь...”, «Надо

в углу двери вешать полынь-траву, воткнуть иголку на середине двери и этой иголкой нацарапать крест. В кроватке под подушкой должен лежать пояс с “живыми помощами”, и чтобы его не видел чужой», “Красной губной помадой нарисовать пятнышко на лбу у ребенка, если с ним в гости идешь. Еще говорят, на ручку красную нитку привязывают, булавку на одежду”, “Насыпать пшено в кармашек, приколоть булавочку, белье ребенка не оставлять на ночь на веревке”, “Нельзя передавать детские вещи чужим до трех лет, нельзя даже использовать их на тряпки. Булавочку втыкать в одежду”, «Если в дом вошел человек, который может сглазить, надо, глядя ему в глаза, мысленно сказать: “Огонь тебе в глаза!” или “Свят Дух на земле, а лукавый сквозь землю!»», “Нужно приколоть булавку ближе к сердцу, головкой вверх”, “надеть на ребенка маечку или трусики наизнанку, насыпать в кармашек одежды щепотку соли или пшена”. Широко распространено поверье, что нельзя хвалить своего ребенка при чужих (“Даже сами родители могут сглазить!”) и не позволять, чтобы чужие хвалили. А если слишком похвалили, надо сказать: “Господи, спаси и сохрани!” Не каждая женщина соглашается рассказать о средствах, предотвращающих или снимающих сглаз. Бытует поверье, что нельзя рассказывать об этих средствах женщине, старшей по возрасту, так как “...потом сама ничего не смогу сделать”, “Ну, если знаю, то я говорить об этом не буду”, т. е. эти средства после раскрытия способа лечения как бы потеряют силу. Бытует поверье, что нельзя катать (качать) пустую коляску — ребенок спать не будет.

Широко бытует и становится основным, главным семейным торжеством ежегодное празднование дня рождения каждого члена семьи. Реже и скромнее празднуют именины. Считается, что день рождения детей надо обязательно ежегодно отмечать, хотя бы своей семьей с родственниками, “так как дети ждут его”, “у детей столько радости”. “Я, например, считаю, что надо детей больше радовать в этой жизни ...свои-то дни рождения... мы отмечаем, когда какая-то ...круглая дата, себе уж не такое внимание... уделяешь”, “У нас родственники приходят без приглашения. Мы уж знаем, готовимся”, “Я как ни стараюсь по нынешним тяжелым временам скрыть, забыть про свой день рождения, они [родственники] всегда стараются напомнить. И тут уж из кожи лезешь, но надо”. В первые годы жизни день рождения отмечают узким кругом родственников. Когда ребенок стано-

вится старше, приглашают его друзей. На детском празднике дня рождения бытует обычай исполнять песню “Каравай” (“Каравай, каравай, кого любишь – выбирай!”). Эта песня исполняется в момент подачи на стол торта с зажженными свечами, которые виновник торжества задувает. Дарение подарков является обязательным элементом празднования, их вручают буквально при входе в дом. Приглашая гостей в дом, не принято делать стол-фуршет или сладкий стол (только для детского праздника). Домашнее застолье по поводу дня рождения сохраняет одну из основных русских традиций – обилие и разнообразие еды. Празднование дня рождения перешагнуло рамки семейно-родственные. Массовым явлением стало отмечать дни рождения в детском саду, в школе, в студенческой группе или среди коллег по работе. Во многих социально-профессиональных группах виновник торжества для трудового коллектива устраивает застолье по месту работы. Не принято делать стол-фуршет, не принято приглашать коллег в кафе или ресторан, очень редко – в дом.

Таким образом, изучение современных обычаев и обрядов, связанных с рождением, показывает, что современная русская семья продолжает выполнять одну из основных своих функций – воспроизводство этноса (в плане передачи обрядовых этнических традиций), но менее интенсивно, что связано, несомненно, со значительными социально-экономическими изменениями, с протеканием надэтнических процессов – распространением современной урбанистической культуры, с эволюцией типа и структуры семьи. Рождение ребенка по-прежнему окружено определенным комплексом обычаев и обрядов, одни из которых являются традиционными со значительными новациями, другие – новациями. В постсоветское время проявлением этнокультурного процесса рехристианизации стало возрождение в быту христианского таинства крещения, в связи с чем восстановился и обычай кумовства, хотя со значительно измененными нормами. Из архаических воззрений, ставших частью бытового народного православия, устойчиво сохраняются вера в сглаз, в способы его снятия и предотвращения. Убежденность в важности и обязательности ежегодного празднования дня рождения детей доказывает высокую личностную ценность детей в современной русской семье.

- 1 *Rassel D.* Childbirth and Culture: Midwifery in 19 c. Russian Countryside // The Family in Imperial Russia. University of Illinois Press, 1978. P. 218–236.
- 2 *Варламов П.* Краткий очерк существующего обряда крестин, совершаемого жителями с. Резоватово Ардатовского уезда // Симбирские губернские ведомости. 1878. 28 января.
- 3 *Юрлов В.* Описание пригородных селений города Симбирска. Состояние народного здоровья, престолярные медицинские средства и суеверия // Там же. 1868. № 64, 67, 68.
- 4 *Варламов П.* Указ. соч.
- 5 *Юрлов В.* Указ. соч.
- 6 Село Кувай // Симбирские губернские ведомости. 1895. № 62; Сведения об экспедиционных материалах: аудиозаписи интервью по специальному вопроснику, стенограммы которых вошли в данную статью, сделаны в следующих населенных пунктах Ульяновской области: г. Ульяновск, г. Барыш, р/п Карсун, с. Приволье Кузоватовского района, с. Потыма и Новое Погорелово Карсунского района, с. Утесовка и Белый Ключ Сурского района, с. Большие Ключищи Ульяновского района, с. Измайлово Барышского района, с. Зимненки Вешкаймского района, с. Федькино Тереньгульского района, с. Андреевка Павловского района.
- 7 *Юрлов В.* Указ. соч.
- 8 *Варламов П.* Указ. соч.
- 9 *Юрлов В.* Указ. соч.
- 10 Государственный архив Ульяновской области. Ф. 134. Оп. 22. Д. 25, 26, 41, 43, 47, 75, 76, 77, 78. Метрические книги церквей г.Симбирска. 1874–1898 гг.
- 11 *Листова Т.А.* Кумовья и кумовство в русской деревне // Советская этнография. 1991. № 2. С. 37.
- 12 *Варламов П.* Указ. соч.
- 13 Там же.
- 14 Краткое описание одежды и различных обычаев села Кременок Симбирской губ. // Симбирские губернские ведомости. 1860. № 45.
- 15 Краткое описание занятий, домашнего быта, некоторых обычаев, пословиц, поговорок и поверий села Вальдиватской слободы Карсунского уезда // Там же. 1862. № 5.
- 16 *Варламов П.* Указ. соч.
- 17 *Бусыгин Е.П., Зорин Н.В., Зорина Л.И.* Русская сельская семья Чувашской АССР (Историко-этнографическое исследование). Казань. 1980. 200 с.
- 18 Село Кувай.
- 19 *Юрлов В.* Указ. соч.
- 20 *Листова Т.А.* По поводу статьи Т.Б. Щепанской “Мир и миф материнства” // Этнографическое обозрение. 1994. № 5. С. 31.

Т.А. Круглякова

Быт и фольклор дородового отделения

Материалом для данной работы послужили дневниковые записи, которые велись мною в дородовом отделении родильного дома № 6 г. Санкт-Петербурга в марте-апреле 1997 г. Дневник был продолжен в июне 1997 г. в этом же родильном доме. В моих воспоминаниях и рассказах моих подруг, прошедших через *дородовое*, было много общего, что позволило сделать вывод: жизнь в палате, в которой я лежала, была не исключительной, а скорее очень показательной, на основе ее изучения можно охарактеризовать коллективный быт, нормы поведения, устойчивые представления пациенток дородового отделения, а также те наиболее распространенные тексты, с помощью которых они передаются и поддерживаются.

Впервые попав в дородовую палату, я сразу заметила разницу в организации времени и в выборе тем для разговоров пациенток роддома и гинекологических клиник. Наше по-

ведение, безусловно, отличалось и от поведения беременных дома.

Попавшие в больницу женщины, в основном, считали, что им повезло, потому что есть с кем поговорить о беременности и предстоящих родах, есть специальное время, чтобы подготовиться к рождению ребенка. И воспринимали себя особо: не просто как беременные, но как беременные на сносях, **роженицы**, единственное занятие которых — ожидание родов и грядущего материнства. Беременность в значительной мере становится прошлым (женщина уже не включится в повседневную жизнь беременной, о ней говорится в прошедшем времени). А новая роль еще не воспринята. Это промежуточное, пограничное состояние между беременной и молодой матерью выделяется в больнице в особый период. Во-первых, за счет оторванности от повседневных занятий, привычного быта. Во-вторых, в условиях объединенности рожениц в замкнутом мире палаты.

“Свои” и “чужие”.

Регламентация взаимоотношений

Палата, в которой я лежала, была рассчитана на 11 человек. Женщины ощущали себя замкнутым коллективом рожениц, противопоставленным всему остальному миру, мало с ним связанным. Собственное прошлое воспринималось только как прошедшая беременность, все остальное предавалось забвению. О том, сколько кому лет, где кто работает, каково чье социальное положение, я узнала, пролежав неделю. Новеньких спрашивали лишь о сроке беременности и поле ожидаемого ребенка.

С миром пациенток родового связывают сотрудники роддома и родственники, которых воспринимают строго определенным образом.

К медицинским работникам (врачам, акушерам, младшему медицинскому персоналу) относятся настороженно, как к людям, не ощущающим интуитивно ту новую жизнь, на которую настроена беременная, а потому не способным оказать необходимой помощи в той области, где это со-ощущение — основное, если не единственное “действие”, способное привести к положительному результату — удачному исходу беременности и родов.

Врач воспринимается как эгоист, не желающий считаться с тем, что с беременной творится нечто необыкновенное и небывалое, и продолжающий, несмотря на это, думать о пустяках. Так, Наташа Н., которая ждала третьего ребенка, вспоминала о первых и вторых родах с промежутком в неделю, но рассказы были удивительно похожи друг на друга: она кричала, но никто к ней не подходил; тогда она отправлялась в соседний кабинет искать врача, потому что уже начинались потуги, и слышала из-за двери *стук ложечки о стакан*. Потом они бежали в родилку: врач — впереди, распахивая двери, акушерка — сзади, поддерживая Наташу за попу, чтобы ребенок не упал на пол. После того, как родила, опять повторила свой рассказ с незначительными вариациями.

Рассказывали, как одна из акушерок, возмущаясь, что не должна выполнять грязную работу, заставила вымыть уборную женщину с уже очень сильными схватками.

Не наделенный интуитивным знанием, врач оказывается некомпетентным. Он часто не может решить, как поступать с беременной, и спрашивает у нее совета. Рекомендациям же и настояниям самого врача не стоит следовать. Было распространено представление о том, что кесарево сечение вредно для ребенка, потому что осуществляется *слишком быстрый переход* и у ребенка может развиться желтуха. Женщина из соседней палаты не соглашалась на *кесарево*, уговаривая мужа высказать свое нежелание. Операцию пришлось делать с большим опозданием по экстренным показаниям, и родильницу с трудом удалось спасти.

Наконец, врач может открыто выступать против беременной, умышленно причиняя ей боль. Вспоминали, как больно сбрасывали лобковые волосы в приемном покое. Считалось, что дежурная акушерка намеренно оскорбляет и мучает женщин.

Запугивали осмотром в кресле, на котором врачи определяют, на сколько *пальцев* открыта шейка матки. Говорили, что когда посмотрит заведующий отделением — *Петрович*, то *сразу рожать пойдешь*: “Ты представь пальцы нашей Лисиной (лечащего врача) и Петровича! Его два, как ее пять”. Считалось, что он может и *кулак засунуть*.

Медицинский персонал часто создает напряженность, поддерживая такие представления. Врач*** очень болезненно осматривал всех поступивших беременных, предупреждая: “Сейчас посмотрим, расшевелим оболочки. Может, ро-

жать начнете”. Все боялись первого осмотра и этого грозного предупреждения даже больше, чем родов, им запугивали новичков. Спрашивали: “Ну что, тебе *шевелили оболочки?*”

Простыни в родильном зале были красного цвета. Это лишено практического смысла, так как пятна крови на них все равно превосходно видны, зато, безусловно, производит устрашающее впечатление на только что пришедшую в *родилку* и вызывает бесконечные разговоры *на дородовом*.

Итак, врачи воспринимаются как враждебная сила. Поэтому, согласно очень распространенному представлению, дети медицинских работников, как правило, рождаются уродами. Когда ребенка Наташи Д., медсестры, отправили в больницу прямо из роддома, родильница восприняла несчастье как должное. Вообще же считалось, что за март родились только трое детей с отклонениями (заячья губа, волчья пасть и большой свищ): двое — у медсестер и один — у врача.

Некоторые врачи устойчиво воспринимаются в определенных ролях, имеющих мало общего с действительностью. Доцент ГИДУВа, совершающий обход раз в неделю, назывался профессором, а сам обход — профессорским. К обходу необходимо было все убрать с тумбочек и батарей, раздеться и лечь в постель под одеяло, из-за чего летом все страдали от жары, а весной — от холода. Считалось, что профессор не выносит беспорядка, хотя он никогда и не выказывал своего неудовольствия.

И весной, и летом уверяли, что заведующий — *бабник*. Рассказывали, что он может *ухватить за попу прямо на кресле*.

Если врачи враждебны беременной, то родственники, напротив, идеализируются. Никогда не рассказывали про измены мужей и семейные неурядицы, но только про помощь и поддержку, которую оказывали муж и свекровь во время беременности. Вероятно, не случайно про свекровь говорили чаще, чем про мать. Хвастались ее посещениями, жалели тех, к кому она не приходила.

Родственники с нетерпением ожидают рождения ребенка, больше чем кто бы то ни было соперничают беременной и стараются почувствовать то, что чувствует она. Но это им не дано. Их образ вызывает жалость, они воспринимаются как милые чудачки, не способные ни на какую помощь. Регулярно подшучивали над молодыми отцами и дедушками, которые растерянно реагировали на звонок из *родилки* (за то, что удивились, что волновались, что напились, что

бегали вокруг роддома, что не сообразили спросить рост и вес).

Надя К. рассказывала, что мужа подруги попросили поддержать жену при родах из-за нехватки персонала в больнице. Но он не выдержал вида крови и страданий своей жены и упал в обморок. Жена во время потуг просила найти нашатырный спирт и старалась ободрить мужа.

Отношения с соседками также регламентируются, создается собственная иерархия. Уважения удостоиваются те, кто имеет больший срок и чаще лежал в больницах, а следовательно, “больше знает”. Весной я чувствовала себя, как подросток в среде взрослых, потому что мой срок был слишком мал, и поэтому я не могла и не хотела принимать участие во всеобщих разговорах и развлечениях. И совсем иначе было летом, когда я, удивляясь сама себе, предпочитала чтению болтовню с соседками. Сознаюсь, не только лелея замысел написать эту статью.

Помимо моделей взаимоотношений с соседками, врачами, родственниками, каждой новенькой диктуются определенные правила поведения. С теми, кто им не подчиняется, не общаются. Так, предпочитали не общаться с *учительницей Таней*, которая не принимала участия в общих беседах и много читала по-английски, но почувствовали удовлетворение, когда перед выпиской Таня, как и полагалось (о чем см. ниже), пришла в палату поговорить о своих родах.

Считалось, что если долго не можешь родить, надо сходиться в душ с тем, у кого срок меньше. Меня всерьез недолюбливали за то, что я предпочитала мыться одна.

“Нормативное” времяпрепровождение и поведение

Жизнь в палате подчинялась строгому распорядку, продиктованному и объективными больничными условиями (обходы, посещения), и специфическими требованиями (наблюдение за выпиской из окна, посещения *родилки*).

Проснувшись утром, коротали время до завтрака, рассказывая сны и толкуя их. Гадали, родится ли мальчик или девочка, на кого будет похож, будет ли здоров. Обсуждали ночные происшествия: кого увели, когда; как она переносила первые схватки, в каком состоянии ушла; что делали и

говорили акушеры. Хотя участвовали в проводах роженицы все, рассказывали очень обстоятельно, уточняли детали. Каждая старалась вспомнить что-нибудь, оценить поведение соседки.

После завтрака ожидали обхода врачей. Обязательно так подшучивали над тем, кто лежит давно: «Сейчас придет наша Лисина и скажет: “Что ты здесь разлежалась? За тебя государство такие деньги платит” (или: “Надоело мне тебя лечить. Иди рожай!”) и посадит тебя в кресло». Обсуждали врачей. В это время как раз в палате появлялись новенькие, и их знакомили с ситуацией, запугивали осмотром на кресле.

После обхода собирались у окна в ожидании выписки. Это — главное и обязательное развлечение, принятое по нескольким причинам. Во-первых, ждали бывших однопалатниц, чтобы помахать им рукой. Хотя многие не оборачивались, считая, что уходя нельзя оглядываться, если не хочешь вернуться. Прихорашивались, надевали платья, красились. Но если кто-нибудь из встречающих поднимал глаза, обижались, ругались, показывали кулаки. Во-вторых, смотрели и обсуждали, кто как выглядит, какое приданое собрали малышам, какие цветы дарят мамам и на каких машинах их увозят. Хвалили красивые дорогие букеты и иномарки. Ругали тех мужей, которые обставили выписку скромно. Говорили: “Мы мучаемся, рожаем, а они для этого случая не могли даже...” В-третьих, интересовались, кого больше выписывают, мальчиков или девочек. Шутили, будут ли невесты для наших женихов или женихи для наших невест. Загадывали: если вынесут мальчика, значит у меня тоже родится мальчик. Поэтому особое внимание уделяли цвету бантиков. Однажды бант был фиолетовый, о чем говорили с возмущением и долго спорили об оттенках: розоватый или голубоватый.

С двух часов до пяти были разрешены посещения. Снизу звонили и вызывали в коридоры. Все ждали телефонных звонков, наряжались. Вечером рассказывали, как у кого дела дома (что нового сделано в плане подготовки к встрече малыша), кому что принесли поесть и что заказали принести завтра. Внизу можно было купить детские вещи. Обсуждали товары, показывали покупки.

Вечером приходили бывшие “однопалатники” и рассказывали о своих родах и о том, как мать и малыш оправляются после них.

В больнице одно из послеродовых отделений было предназначено для совместного пребывания матери и ребенка.

Если кто-нибудь из бывших соседок попадал туда, то вечером к нему снаряжали экспедиции. Несмотря на то, что *на послеродовые* беременных не пускали (хотя можно было пройти из одного послеродового отделения в другое), старались навестить подруг и потом рассказывали, какой ребенок маленький, какого цвета у него кожа, как устала несчастная мать.

Вечером многие отправлялись на лестницу заглядывать в окна зала, где проходят схватки, который назывался *кричалкой* или *ромашкой*, так как кровати стояли вокруг стола акушера. Считалось, что если женщина долго не может родить, то ей обязательно надо посмотреть, как рожают другие. Возвращаясь, рассказывали, сколько человек рождает, какая смена дежурит. Особенно радовались, когда доводилось слышать чей-нибудь крик. Однажды с возмущением рассказали, что видели в *кричалке* кошек, которых в роддоме было очень много. Таня П. считала, что это чрезвычайно опасно, так как шерсть может залететь внутрь женщины и у нее разовьется *микроплазма*.

Вечером подолгу болтали, читали вслух журналы “Мой кроха и я”, “Материнство”, разглядывали картинки в “Лапушке”. Все статьи обсуждали.

Перед тем как выключить свет, в шутку приставали к той, чья очередь рожать (у кого срок больше), чтобы она не задерживалась и не мешала остальным. Шутя обвиняли тех, кто *пролез вне очереди* или ее задерживает.

“Правила поведения” при родах соседки

Как уже было сказано, единственное “дело” пациенток родового отделения — ожидание родов. Палата живет единой жизнью, и роды каждой — событие для всех, причем степень участия соседок predeterminedена традицией.

Когда у кого-нибудь начинались схватки, старались объединить свои усилия, чтобы проявить участие роженице. Днем все приходили в палату. Ночью просыпались, включали свет. Помогали убирать постель, собирать вещи, которые ставили у входа, чтобы потом самим отнести *на послеродовое*.

Предлагали позвонить родным, хотя это было не очень популярно. Родственников не предупреждали по самым разным противоречащим друг другу соображениям: чтобы они

не нервничали или чтобы пришли и, узнав о родах в справочном, перепугались. Вероятно, продолжают срабатывать традиционные представления. Так, Марина М. не предупредила родственников о предстоящем кесаревом сечении, считая, что чем меньше людей знает о предстоящих родах, тем легче они пройдут.

Давали советы, старались подбодрить роженицу, опираясь как на опыт предшествующих поколений (Марина К. не дала Христине завязать косу резинкой, хотя заплести разрешила, ссылаясь на *Древнюю Русь*, где волосы расплетали, чтоб легче было родить), так и на псевдонаучное знание (Катя Р. посоветовала Марине рожать стоя. Ребенок выйдет легче, потому что на него подействуют силы земного притяжения).

Затем ожидали результата. Звонили в справочное или прямо в родилку. Обсуждали течение родов, поведение врачей. Потом рассказы о том, как мы ждали и что предприняли, повторялись постоянно, до следующих родов как для родильницы, так и в качестве приятных воспоминаний.

Через какое-то время относили вещи *на послеродовое*. Родильницы сами приходили в палату рассказать о родах обычно на следующий день. Их рассказы строились по определенной схеме:

1) повествование о родах и боли. Рассказы могли быть двух типов: “веселыми” (обязательно рассказывали о боли, но, стараясь не пугать соседок, шутили над собой, говорили, как напугали акушерок криком или как боялись описаться. Христина К. заметила, что, пожалуй, *волосы из жопы рвать* — не метафора, и она именно так и поступала во время схваток) и “страшными” (роды — ад, боль невыносимая, врачи некомпетентны и невнимательны, “я никогда больше не решусь рожать детей”). “Страшных” рассказов боялись, а рассказчиц недолюбливали;

2) отчет о внешности младенца (какой он, сколько весит, какого роста, какого цвета глаза, на кого похож) и его самочувствию;

3) подшучивания над родственниками, в первую очередь отцом, свекром и мужем.

Когда родильница уходила, с новой силой вспыхивал страх перед родами. Люда К. сожалела, что не сделала аборта. Христина К. плакала и мечтала, чтоб *рассосалось*.

Обсуждали поведение и фигуру родильницы, давали советы, как *убрать живот*. Считалось, что лучше всего туго перетягиваться, даже после кесарева сечения.

До самой выписки родильницы изредка заглядывали в палату. А во время выписки все подходило к окнам, чтобы взглянуть на родственников и малыша и попрощаться с “подругой”.

Темы разговоров. Основные фольклорные жанры

Женщины в дородовом отделении объединены не только общим бытом, но и общим всепоглощающим интересом. Поэтому главную роль в организации времени играют разговоры и шутки. Существовал и “запрет на деятельное времяпрепровождение”: в палате ничего не читали, кроме журналов для молодых матерей, смотрели только “Первую любовь” и “Санта-Барбару”, шутя перенося ситуацию на себя (во время сцены родов героини “Санта-Барбары” Иден комментировали ее поведение и поведение мужа, принимающего роды, давали им советы, сожалели, что *у нас нет такого акушера*), не вязали (потому что пуповина может обвиться вокруг шейки ребенка).

Темы бесед замыкались на беременности и родах, о которых было принято вспоминать и рассуждать определенным образом. Часто повторялись даже одни и те же истории, суждения или просто высказывания. В этом смысле очень показателен набор шуток, который был весьма ограничен, зато повторялся изо дня в день:

а) роды в животном мире. Рассказывали о том, кто как рождает, и мечтали превратиться в какое-нибудь животное. Например, кенгуру, детеныш которого вылезает и переползает в сумку сам и весит всего 200 граммов. Летучим мышам, наоборот, не позавидуешь: они вынуждены рожать висячем положении;

б) очередь рожать. Выясняли, у кого какой срок. Если срок одинаковый, то первая “должна” идти та, которая дольше пролежала в больнице. Если же и этот показатель одинаковый, договаривались, что пойдут рожать вместе и будут друг друга поддерживать. Спрашивали перед сном: “Ну что, сегодня пойдём или до завтра подождём?” Выгоняли рожать ту, чья очередь. Подшучивали над теми, которые залежались или, наоборот, поторопились. Следующая за “первой” часто упрашивала ее повременить, объясняя это тем, что сама еще не готова рожать. Пугали “первую” недовольством врача перед утренним обходом.

в) вызывание малыша. Беременная гладила живот и звала младенца *вылезать*, называя его готовым будущим именем, ласковым прозвищем, принятым в семье (*толстый, гуманоид, фунтик*), или *мой маленький, малыш*. Выманивали молочком, встречей с папой, тем, что подержат на ручках. Остальные женщины отговаривали младенца тем, что в уборе мама всегда рядом и кормят лучше (*придется одно молоко пить*);

г) “половая статистика” и “сватовство”. Подсчитывали, сколько мальчиков и девочек родилось или выписалось сегодня. Обсуждали, сколько должно родиться в палате, сватали.

В беседах принимали участие все: пока каждая не выскажет своего мнения или не расскажет одну-две истории на затронутую тему, к следующей не переходили. Разговоры были посвящены только беременности, предстоящим родам и грядущему материнству.

1. Воспоминания о настоящей беременности

Кто как носил, как себя чувствовал, был ли токсикоз, болели ли ноги, сводило ли их. Когда стал заметен живот (истории о том, как с беременной на ранних сроках знакомилась на улице мужчины, как долго не замечала свекровь, коллеги). Часто ли ходили гулять, ели ли фрукты, много ли спали, часто ли нервничали. Как относились к капризам муж, мама, свекровь, приятельницы. Старались рассказывать, как о тебе заботились, как помогали. О родных вспоминали с большой теплотой.

Ругали общество за безразличное отношение к беременным: любили поговорить о том, что беременным уступают место в транспорте только старухи или молодые, только что родившие женщины. Сетовали на свое начальство, которое не делало им никаких скидок. Люду, работающую без трудовой книжки и не получающую *по больничным*, приходили специально пожалеть из соседних палат.

2. Рассуждения о предстоящих родах

Читали книги с советами роженицам. Рассказывали о прочитанном или услышанном в Школе молодой матери.

Бескорыстно (почти все должны были родить в ближайшие дни в этом роддоме) рассуждали, где лучше всего родить. Делились впечатлениями те, кто лежал *на сохранении*

в других больницах. Хорошими роддомами считались такие, в которых приличные бытовые условия и питание, разрешены посещения, а также есть возможность часто делать УЗИ (УЗИ — единственное, что интересует беременную из всего медицинского оснащения). В этой палате, рассуждая о достоинствах роддомов, никогда не говорили о врачах. Ни хорошего, ни худого.

3. Беседы о будущем устройстве быта

Обсуждали приданое малыша. Почти все обзавелись им заранее, хотя многих это смущало. Не только рассказывали о том, что купили, сшили, связали, но и спорили, например, о том, какие коляски лучше (польские считались неудобными для наших дорог, потому что у них маленькие колеса; советские — вредными, так как ребенок дышит полиэтиленом).

Ругали памперсы. Считалось, что особенно вредны они для мальчиков: если мама злоупотребляет памперсами, мальчик в будущем может стать импотентом. Рекомендовали: если уж и пользоваться памперсами, то лучше *нашими*, так как они сделаны *не из синтетики*.

Рассуждали, нужно ли стирать пеленки или достаточно просто просушить, необходимо ли гладить их с обеих сторон.

Рассказывали, какое в каких странах выпускают белье для кормящих матерей, можно ли купить его в Петербурге и по какой цене.

Говорили о необходимости кормить грудью как можно дольше, давали советы по повышению лактации, спорили о необходимости *сцеживаться*.

Обсуждали проблемы раннего воспитания.

Давали юридические советы (порядок получения пособия, оформление очередного отпуска).

Хвастались решением целиком заниматься ребенком, а на мужа возложить бремя хозяйственных забот. Сказывался обычай с теплотой вспоминать о родных и рисовать идиллическую картину будущей семейной жизни.

Иногда беседы выходили за рамки личного и бытового характера, отражая коллективные представления о том, 1) как должны протекать беременность и роды; 2) какие бывают “отклонения” от этих “нормативов”; 3) как можно и должно их избежать. Мотивы таких бесед часто повторялись, а сами истории рассказывались многократно, становясь всеобщим достоянием.

1. Рассуждения о “нормальной” беременности и родах

Разговоры о необыкновенных ощущениях беременной

Считалось, что женщина бессознательно ощущает в себе новую жизнь уже с первых дней беременности. Старались рассказать о том, как рано встали на учет в женской консультации. О беременности говорили как о долгожданной и предопределенной. Христина К. знала, что ждет сына, и рассказывала, как полтора года не могла забеременеть, а однажды поехала с мужем отдыхать к приятелям, у которых очаровательный маленький сынишка. Муж попросил родить ему сына. Через три дня получилась задержка, и скоро Христина узнала, что она беременна.

Беременность должна побудить мать чувствовать “за двоих”. Эта способность — главное чудо, которому постоянно удивляются, и о каждом крохотном движении плода сообщают, стараясь “расшифровать” его как знак, который малыш подает маме. Показывают друг другу, как шевелится живот, рассуждая: “Есть захотел”, “Папу зовет” и пр. Надя К. рассказывала, что в ее животе происходит какое-то удивительное бульканье, когда с мужем что-то неладно. Однажды муж опоздал только на полчаса, но в животе булькало: оказалось, что муж чуть не попал в аварию. А в другой раз муж пришел домой в 3 часа ночи, но Надя не беспокоилась, потому что в животе не булькало — и ничего не случилось. По разному типу бульканья Надя узнает, кто пришел с работы — муж, мама или отец, не выходя из комнаты.

Разговоры о медицине

Рассказывая о том, как должна протекать беременность, спорили с врачами или соглашались с ними. Катя Р. считала, что за время беременности надо прибавлять по 300 г в неделю — ни больше, ни меньше. Таня П. говорила, что начать шевелиться ребенок должен не раньше, но и не позже 20-й недели. Людя К. полагала, что за время беременности мозг *усыхает* на треть, а в течение года после родов восстанавливается в полном объеме.

Осуждали тактику врачей при ведении родов соседок. Когда Христине сделали кесарево сечение уже во время схваток из-за сильных приступов стенокардии, возмущались, что врачи не смогли предугадать все заранее, опираясь на УЗИ.

Показывали друг другу таблетки и рассуждали, как их нужно принимать и нужно ли вообще. Обсуждали народные

средства, призванные заменить медикаменты. Например, вместо железа можно съесть яблоко, специально заранее наколотое ржавым гвоздем, или выпивать воду, настоянную на гвоздях. Для этого же можно есть свеклу или икру. Советовали не принимать соду, несмотря на сильную изжогу, потому что ребенок может родиться с белым налетом. А. Минасян слышала в 6-м роддоме в марте 1998 г. о ребенке, родившемся с белым содовым налетом, который не удавалось смыть.

Часто обсуждали, как следует считать срок беременности: с первого дня последней менструации, как это делают врачи, или со дня зачатия, что порождало бесконечные споры о том, существует ли яйцеклетка до оплодотворения и развивается ли она.

Рассуждали, почему у кого-то рождается мальчик, а у кого-то девочка. Отчего рождается двойня? Катя Р. полагала, что кровь у человека меняется раз в три года. Если у мужа и жены одновременно меняется кровь и на это время падает зачатие, то может родиться двойня. Многие считали, что двойняшки рождаются под влиянием гормональных таблеток, особенно “Марвелона”, и *из-за экологии*.

Особое место занимали разговоры о УЗИ, которому приписывалась сверхъестественная сила. Считалось, что *по УЗИ* можно предугадать мельчайшие особенности родового акта, с величайшей точностью определить рост и вес ребенка, увидеть даже, чем он занимается. Света Н. видела, как ее ребенок хлебал околоплодные воды. Катя Р. рассказывала, как мальчик-эмбрион ее подруги занимался онанизмом, и вся консультация сбежалась на него посмотреть. Аэлита много курила, но старалась бросить, так как прочитала в “Аргументах и фактах”, что зародышу очень плохо, когда мама курит, и на фотографиях, сделанных на УЗИ, видно, как он морщится, если мать не только берет сигарету, но даже думает, что ей хочется покурить. Но, с другой стороны, были очень распространены рассказы, как на УЗИ не заметили двойню, что неправильно определили пол ребенка, приняв пуповину за половой член или, наоборот, не заметив полового члена.

2. Рассказы о патологии беременности и родов и о “неправильном” поведении беременных и рожениц

Страшные истории

Страшные истории рассказывают во всех больницах вообще, но темы зависят от профиля больницы. Излюбленные темы гинекологического отделения — подпольный аборт и кровавый выкидыш — на дорожном никогда не затрагиваются (вообще на разговоры про аборт наложено табу). *На дорожном* пугают, во-первых, трагическими последствиями переносимой беременности и, во-вторых, тяжелыми родами.

1. Катя Р. рассказала: у одной девушки на 20-й неделе замерла беременность. Через две недели ее отправили в больницу, а УЗИ сделали еще через неделю. Стали вызывать искусственные роды, но безуспешно. Еще через две недели родственники переселились в больницу и под руки водили беременную, такая она была слабая. Вероятно даже, после этого пришлось отправить ее в психбольницу. Потом родственники купили лекарство за 1000 долларов. Сделали укол, но все равно роды было не вызвать. Тогда решили сделать укол прямо в матку. И женщину спасли. Она могла умереть от интоксикации. Но, к счастью, околоплодный пузырь у нее был очень толстый, и через него ничего не просочилось.

Оля Г. рассказала о женщине, которая долго перенашивала беременность. На 44-й неделе ей сделали УЗИ. Оказалось, что плод замумифицировался.

2. Катя Р. спросила, откуда у ребенка может быть первородный кал, если он ничего не ест. Оказывается, что ребенка ее подруги так сжало во время схватки, что первородный кал вышел раньше времени и смешался с водами, после чего подруга долго болела. Света Н. предположила, что ребенок еще в утробе *наложит может*.

Оля В. рассказала что, когда стоит вопрос о спасении кого-нибудь одного: матери или ребенка, спрашивают отца и берут с него расписку, что он принимает на себя ответственность за решение. Когда Олина мать рожала во второй раз (кстати, в 46 недель) и умирала вместе с неродившимся ребенком, отца привезли в роддом с важного совещания и взяли такую расписку. А потом спасли обеих.

“Шовинистические” рассказы

В палате процветал своеобразный шовинизм. Считалось, что только русские женщины умеют правильно вести себя при родах. Западный опыт не брался в расчет, во-первых, как совершенно не подходящий для наших условий. Смеялись, зачитывая главы из американских книг, где, к примеру, рекомендуют взять с собой в родильный зал сэндвичи. Во-вторых, считали, что русские женщины — самые выносливые, а русские мужчины — самые “плодовитые”. Рассказывали о бесплодных иностранках, подыскивающих себе русских мужей. Предостерегали, что кормление грудью может предохранить от беременности только в Западной Европе.

Особенному осуждению регулярно подвергали жительниц Закавказья и Средней Азии — *нацменок*, которые, согласно распространенному представлению, стараются всеми силами избежать участия в родах медицинского персонала, потому что при родах не должны присутствовать посторонние, тем более мужчины. Таня П. рассказывала, что, когда ждала первого ребенка, лежала в палате с казашкой, которая жаловалась сперва на боль, потом на то, что ей *между ног мешается*, но просила не звать врача. А когда врач все-таки пришел, оказалось, что она уже родила.

Христина К. слышала о девушке, которая считала, что *стыдно рожать на людях*, и поэтому родила, запершись в туалете родильного зала.

Света Н. рассказывала о южанке, которая не подпускала к себе врачей-мужчин и поэтому пришлось вызвать женскую бригаду.

3. Запреты и советы

Общество следило за тем, чтобы каждая строго следовала распространенным и часто вполне традиционным представлениям о том, что должна и чего не должна делать беременная. В палате никто не вязал. Каждой новенькой, достающей спицы, сообщали, что так пуповина обмотается вокруг шейки ребенка. Сообща рассматривали прописанные лекарства, запрещали сохраняющим беременность принимать их — ребенок может закрепиться так, что потом не поможет и стимуляция.

Предлагали больше есть, чтобы ребенок шевелился (а это считалось почетным, и о движениях плода обязательно сообщалось в качестве похвальбы или как беседа *с животом*).

Катя Р. наедалась и ложилась на живот. Советовали больше общаться с мужем: ребенок зашевелится от радости, услышав голос отца.

Если перенашиваешь беременность, то для скорейших родов можно поесть блинов. Блины надавят сверху, и ребенок *выскочит*. Блины постоянно приносили то одной, то другой соседке, и она делилась с той, у кого срок побольше. Можно наесться всухомятку, тогда ребенок выйдет *попить молочка*. Можно посмотреть через окно *родилки*, как рожают другие. Можно сходить в душ в компании с той, у кого срок поменьше.

Большое место уделялось диете. Считалось, что нельзя есть цитрусовые и шоколад, чтобы у ребенка не было аллергии. Нельзя есть сладкое, чтобы у ребенка не было сахарного диабета. Полагали, что от сладкого плод очень быстро растет, а потом его тяжело рожать. Нельзя есть морковь, потому что ребенок может родиться очень длинным (записано А.Минасян). Нельзя есть продукты, содержащие углеводы, потому что от углеводов ребенок становится *рыхлым* и его тяжело рожать.

Надо есть больше творога, так как в нем содержится кальций, фруктов, так как в них есть витамины. (Когда Таню отправляли на родостимуляцию, врач объяснял, что шейка у нее открыта, плацента стареет, а роды не наступают. Значит, “чего-то не хватает”. Надя К. с возмущением отвергла такое объяснение: “Творог ешь, фрукты ешь. Чего там может не хватать?”) Света Н. советовала есть бананы, так как в них содержатся вещества, способствующие сохранению беременности. Можно пить вино, особенно красное. Оно поднимает гемоглобин. (Мы даже выпивали, подшучивая над своим страхом перед врачом или акушеркой, которые могут отнять бутылку, обругать или даже выгнать из роддома.)

Запреты и советы беременным иногда становились отдельными темами для разговоров, в течение которых делились знаниями о “правилах поведения” беременных вообще (рассказывали и о таких советах, которые уже никак не претворить в жизнь). Например, говорили, что, если беременность не сохранить, надо сходить в баню, тогда ребенок может *привариться, припариться*. Поощряли занятия сексом, так как *ребенок радуется вместе с мамой*. Считали, что на ранних сроках они повредить не могут, а на сносях, наоборот, способствуют скорейшему и безболезненному родоразрешению.

Передавали истории о нарушивших запрет. Известно, что беременной нельзя пугаться пожаров. Надя К. рассказывала, что одна ее знакомая увидела пожар и схватилась за живот. У ребенка было большое родимое пятно на голове.

Ход своей беременности старались предугадать.

Главное, что пытались узнать: родится ли мальчик или девочка. Считалось необходимым узнать заранее пол будущего ребенка, чтобы соответствующим образом воспитывать его еще в утробе. Здесь очень опасно ошибиться. Надя К. рассказала о своей подруге Тане, мать которой очень хотела, чтобы родился мальчик, и называла ее еще в утробе сыночком. Таня росла *пацанкой* и мечтала стать мужчиной. Когда ей было 18 лет, в Ленинграде сделала операцию по ликвидации молочных желез (которые и без того были не велики) и накачала торс. В 20 лет превратилась в Сашу.

Делились знаниями о приметах.

Надя К. считала, что о поле будущего ребенка можно судить по фигуре матери. Если она полнеет — девочка. Если только растет живот — мальчик. Таня П. ждала четвертого ребенка. Когда носила мальчика, полнела. Когда носила девочку, мучилась токсикозом. О поле будущего ребенка знала заранее — располнела.

Рассказывали о известных традиционных гаданиях (например, гадание с иголкой, которую подвешивают над ладонью беременной и смотрят на траекторию ее движения) и гадали, подшучивая над собой.

Пол будущего ребенка старались вычислить, относясь к результату серьезно. Катя Р. предложила такой вариант: к своему возрасту на момент зачатия прибавить номер месяца, в который произошло зачатие. Если получилось четное число, жди девочку, нечетное — мальчика.

Научно обоснованным считался метод “старой и новой крови”, на основе которого можно “выяснить”, какого пола будет ребенок и не родится ли двойня. Если новая кровь будет у обоих родителей, родится двойня, если у матери — девочка, у отца — мальчик. Кровь у человека меняется раз в три (по другим представлениям — раз в четыре) года.

Загадывали обычно для того, чтобы узнать, как скоро родишь. Если к тебе к первой обратится врач на обходе, первая пойдешь рожать. Если на выписке первым вынесут мальчика (девочку) и ты ждешь мальчика (девочку), то скоро пойдешь рожать. Если ты ждешь мальчика (девочку) и

новенькая ляжет на кровать, которая принадлежала родившей мальчика (девочку), скоро родишь. (Я не оправдала надежд Лены Б., чем заставила ее плакать.)

Толковали сны. Например, считалось плохо, если снилось что-нибудь неприятное или страшное, хотя такие сны могли предвещать и скорые роды. Если снился младенец, необходимо было как можно лучше запомнить его: возможно, таким родится будущий ребенок. Рассказывали о снах своих родственниц и знакомых, в которых мать заранее видела младенца.

Таким образом, изо дня в день не только обсуждали одни и те же темы, но рассказы выстраивались по определенным схемам, повторялись отдельные мотивы, что позволяет выделить наиболее распространенные в дородовой палате фольклорные жанры: мемораты, советы, запреты, приметы, гадания, сны.

Коллективное знание

Пациенток дородового объединяет не только то, о чем и как говорят, но и то, что говорят, и то, как относятся к услышанному. В их рассказах, оценках, в поведении отражается особенное коллективное знание.

Народное знание противопоставляется научному. Давали совет мазать швы детским кремом или мазью Вишневского, которому многие следовали, несмотря на запреты и предостережения врачей.

Когда в палате разгорелась очередная дискуссия, от чего зависит пол ребенка, Надя К. стала развивать теорию о “старой” и “новой” крови родителей. Ей возразили, что в школе на уроках биологии учат иначе, что все зависит от мужчины и это давно уже открыл Николай Вавилов. Надя сказала, что наверняка Вавилов был не прав, потому что Надина прабабка всегда высчитывала пол ребенка по крови и ни разу не ошиблась.

Предчувствиям, гаданиям, приметам придают больше значения, чем научному знанию.

Считается хорошим врач, который предчувствует наступление и особенности течения родов. Так, рассказывали, что *профессор* мог предсказать особенности родового акта. Например, сказать, не видя женщины: “Эта худенькая, ей будет тяжело рожать”. Говорили, что у него особый глаз: кого

осмотрит, тот первым пойдет рожать. Совершенно не брался в расчет тот факт, что *профессор*, зная историю болезни, мог целенаправленно осматривать женщин перед родами.

Логическому, рациональному противопоставляется интуитивное, иррациональное знание. Беременная, роженица, опирающаяся на свои ощущения, лучше врача, следующего за разумом, понимает, когда и как ей следует лечиться и рожать. Так, женщины систематически отказывались от родостимуляции и планового кесарева сечения, утверждая, что ты сама должна почувствовать, когда настанет пора рожать.

Беременная постоянно напряженно прислушивается к себе. Рассказы о снах и их толкования выделяются в отдельный жанр.

Подводя итоги, можем говорить о том, что женщины, проводящие последние недели беременности в дородовом отделении, остро ощущают единство и особенность своего промежуточного положения между беременной и матерью, что приводит к выработке общих норм поведения, стереотипов восприятия мира, которые передаются с помощью широко распространенных устойчивых текстов.

Т.Б. Щепанская

К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства)

Вводные замечания

Мы рассматриваем здесь один из аспектов культуры материнства: психоэмоциональный¹. В частности — **страх** как средство и объект культурной регуляции (поскольку именно страх оказывается в этой среде, пожалуй, наиболее значимым состоянием).

Материалом для настоящего сообщения послужили:

— этнографические беседы (глубокие интервью, в основном биографического типа: самоописания женщин в период беременности, родов и кормления ребенка грудью) в женской консультации № 7 Выборгского р-на Санкт-Петербурга в 1996 г. (14 интервью). Использовался также метод “социальных сетей” (3 сети, от 5 до 11 опрошенных в каждой*);

* Методом социальных сетей собирали информацию автор этой статьи, студентки 4-го курса ф-та социологии СПбГУ О. Стародубцева и О. Сычева.

— дневниковые записи, личные письма и другие документы, которые опрошенные женщины посчитали нужным предоставить в распоряжение автора;

— автобиографические сочинения, присланные на конкурс, объявленный петербургской газетой “Час пик” в 1993 г.*;

— данные исследований Е.А. Белоусовой (интервью с петербурженками в учреждениях родовспоможения)² и Т.А. Кругляковой (материалы включенного наблюдения в дорожном отделении родильного дома им. Снегирева в Санкт-Петербурге)³;

— наконец, мы соотносили полученные сведения с данными так называемой традиционной (сельской) культуры, как архивными (относящимися к грани XIX–XX вв.), так и собранными во время этнографических поездок автора в сельские районы Европейской России**.

Страх в культуре материнства

Нормативные страхи

Нашей задачей при анализе самоописаний было выявить стереотипы вербализации прокреативной деятельности. Мы обратили внимание, что во многих самоописаниях заметную роль играет мотив **страха**. Особенно массово этот стереотип проявлялся по отношению к начальному периоду беременности — первой реакции на нее. Приведем несколько характерных отрывков.

После шумно проведенного в деревне праздника Св. Троицы женщина обнаруживает, что беременна: “С парнем этим... не было любви... И вдруг месяца через два я узнаю, что беременна. По своему обыкновению я никому и ничего не сказала, но если до этого все удары судьбы я выносила

* Газета “Час пик” (СПб.) в 1993 г. по инициативе социолога Е. Лагуновой объявила среди своих читателей конкурс автобиографий. Было прислано около пятисот текстов, которые хранятся сейчас в архиве Санкт-Петербургского филиала Института социологии РАН.

** Полевые материалы автора хранятся в Архиве МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Имеются сведения по Архангельской, Вологодской, Новгородской, Псковской, Костромской, Кировской, Ярославской, Курской, Брянской областям. В ссылках на эти материалы мы будем указывать только № дела и лист, имея в виду, что № фонда и описи одни и те же: АМАЭ. Д. Л.

стойко, то тут *испугалась и запаниковала*. Впервые я *испугалась по-настоящему*, я не знала, что делать... я *боялась*, не была уверена в себе, что смогу ему дать то, что надо ребенку... Если для многих женщин беременность – это радость, то для меня это время стало адом... *Посмотреть вперед – страшно... С этого времени я постоянно испытываю страх, он как бы стоит за спиной и дышит мне в шею. Я настолько реально его ощущаю, что порой непроизвольно оглядываюсь...*” (курсив мой. – Т.Щ.)⁴.

Вторая беременность, впрочем, вызвала аналогичную реакцию: “...Я опять оказалась беременной. Представляете, какой *меня охватил ужас* – опять, опять пройти через все это. Я *заметалась, запаниковала*... все эти месяцы прошли в кошмаре, я *металась*, не зная, что делать дальше, я думала о предстоящих родах как о казни... Я просто ходила, работала, занималась сыном. И с ужасом думала о том, что приближаются роды”⁵.

Страх фигурирует в описаниях беременности разных женщин, с совершенно разными биографиями, социальным и семейным статусом.

Оля (22 года, замужем, первая и желанная беременность) описывает свои первые ощущения начала беременности: “Ну, во-первых, как это? С утра. Поташнивание какое-то такое... Голова кружится... А потом я сходила к врачу... Ну, вообще я... я, *конечно, испугалась*... я... потому что... у меня воспаление было, я лечилась...”⁶.

Света (19 лет, не замужем, беременность первая): “Я, в общем, такой большой человек, я *боюсь*, что... все ему перейдет”. Я прошу ее объяснить причины страха, но внятного ответа так и не получаю: “А вот у меня страх, ну, что у меня... в общем-то, такой страх стоит, что вот.. может, он со временем, конечно, пройдет... Ну, вообще, честно говоря, я *боялась с самого начала*. Я... У меня такие сразу же... вопросов столько...”⁷.

Столь же невнятны и другие объяснения.

Елена (31 год, замужем, вторая, желанная беременность). Первая реакция, несмотря на долгое ожидание, – все-таки страх: “Во-первых, мы с мужем уже год назад решили, что, как Бог даст... т.е. будет ребенок, не будет... Ну вот – так, не предохранялись, ничего. Ну и в один прекрасный момент... вдруг я обнаруживаю признаки... Я *перепугалась*, сразу говорю: иди, покупай определитель беременности...” Ту же реакцию демонстрируют и родители Елены: “Мы по-

ехали к маме, она сейчас в Минске живет, и мы приехали, чтоб сказать, что я... беременна... Они, конечно, очень перепугались сразу, да: чувство страха в глазах, что вот... ну, они понимают..."⁸

Подобные мотивы повторяются в большей части само-описаний, полученных непосредственно во время беременности. По данным петербургского психолога Н.Ходыревой (полученным методом "коллективной работы памяти"), "боязнь родов отмечают как рожавшие, так и нерожавшие"⁹. Мотив "страха" дает себя знать и в мужском дискурсе, и даже философском. Характерны рассуждения Н.А. Бердяева: "Отталкивание во мне вызывали беременные женщины. Это меня огорчает и кажется дурным. У меня было странное чувство страха и еще более странное чувство вины..."¹⁰ Замечу, что здесь нам важно не столько то, что беременность вызывает страх, сколько то обстоятельство, что люди считают нужным упомянуть его в разговоре на темы деторождения. Нас "страх" интересует именно как весьма распространенный в нашей культуре тип дискурса о деторождении. Можно предположить нормативный характер если не самого страха, то описания беременности в терминах "страха". Замечания типа "Я, конечно, испугалась", "Они, конечно, очень перепугались" апеллируют явно к общепринятой подобной реакции: рассказчица предполагает, что страх в этой ситуации — вполне общепринятая и ожидаемая реакция.

Далее следует отметить иррациональный характер этого страха: объяснения разных женщин различны и, вероятно, представляют собой рационализации. Чаще всего они просто невняты и получены лишь после настойчивых расспросов интервьюера, т.е. малозначимы для самих женщин. Для них имеет значение сам страх как культурный символ, определяющий переживание и проживание своего материнства.

Можно привести отрывок из интервью с режиссером Г. Волчек газете "Аргументы и факты": "Я пыталась, — говорит Галина Волчек, — режиссерским зрением внедриться и понять, как можно коротко сформулировать чувство материнства. И поняла, что это постоянная, непреходящая тревога..." И далее рассказывает несколько случаев тревоги за своего сына¹¹.

Страх составляет подразумеваемый культурой фон материнства. Его роль — поддерживать культурный барьер вокруг прокреативной сферы. Речь идет об одном из механизмов регламентации воспроизводства жизни. Впрочем, при-

чины и способы формирования этого страха (закладываемого в процессе социализации) нас здесь не будут занимать. Мы рассматриваем этот страх как своего рода условие задачи, решение которой производится в рамках уже не общепринятой, а замкнутой женской культурной традиции (культуры материнства).

В рамках этой традиции страх претерпевает ряд **трансформаций**, которые и будут объектом нашего исследования.

В самом начале, у входа в мир материнства, культура, как мы видели, акцентирует этот страх, извлекая его из глубин подсознательного. Он осознается и вербализуется и, таким образом, становится доступным для дальнейших преобразований.

Блокирование страха: система табу

Едва ли не самая характерная жанровая форма общения с беременной женщиной — **советы-табу** (широко бытующие как в традиционной, так и в современной (городской и сельской) культуре). В этой форме женщины, уже имеющие опыт родов (причем как знакомые — родственники, коллеги по работе, подруги, так и случайные встречные на улице, во дворе, в магазине, в женской консультации и родородовом отделении), передают свой опыт.

Среди запретов (каждый из которых, по сути, одна из норм “материнства”) табу на *испуг* занимает едва ли не центральное место: “Когда беременная, уже *живая половина**, — говорит бабушка из п. Котлы Ленинградской области, — когда напугаешься, только за живот не хватайся: это будет черное пятно у ребенка”(1990 г.). Такого рода табу прочно укоренено в культуре и действительно по сей день. Характерны наблюдения Т.А. Кругляковой в родородовом отделении больницы им. Снегирева (СПб., 1997 г.), где лежало 11 человек: «У нас в палате была женщина, которая лежала дольше всех; мы ее называли в шутку “пахан”. У нее была самая удобная кровать, в общем, все, что полагается старожилу. И она задавала тон в палате, причем делала это довольно грамотно. Мы не говорили о своих болячках, я даже не знала, кто из-за чего лежит. Положили новенькую, она только рот откры-

* Живая половина — вторая половина беременности, когда женщина уже ощущает шевеления плода.

ла, какой-то ужас рассказать, эта Ира ей говорит: “Так, Люба, у нас про это не говорят”. В общем, остановка была очень доброжелательная». После родов женщины заходят в родовую палату поделиться впечатлениями. При этом стараются не запугивать оставшихся женщин, которым скоро предстоит пройти то же самое, обычно подшучивают. Причем обитательницы родовой палаты хвалят тех, кто шутит, и ругают тех, кто запугивает (потому что, наслушавшись ужасов, некоторые беременные плачут). *Ужасы* в этой среде жестко табуируются общественным мнением¹².

Отметим, что символика “материнства” в народной традиции использовалась как средство блокирования страха. Широко известны были обряды лечения или снятия испуга (который, по народным представлениям, был причиной плача и бессонницы у маленьких детей, головной боли, немоты, заикания, припадков и разных других напастей у взрослых). Защитой от испуга в этих обрядах часто служили символы материнства, чаще всего — тело матери: соприкосновение с ним, его изображение или выделения (слюна, пот, моча). На Пинеге от испуга сбрызгивают ребенка водой изо рта матери; с той же целью мать в бане “обкачивает робёночка с себя: поставя к себе на колени — да с лица и окотят”¹³. На Северной Двине мать при этом держит ребенка “меж ногах, тут, *под родами-то*”. Подобные меры принимали и профилактически: сразу же после родов мать обмывала младенца с себя: “От чего зародился, от того и лечился: родимой родимец, бойся, устрашайся родимой мати, мати родами родила, родами излечила”. На Вятке мать смачивала лоб заболевшего своей слюной¹⁴, в Полесье — обтирала лицо, темя и ручки ребенка своей нижней рубашкой, смоченной в моче: “Яка маци радзила, та и адлячила”¹⁵. В Череповецком уезде Новгородской губ. мать садилась, задрав рубашку, голым телом на лицо заболевшего, приговаривая: “Коя мать родила, тоя и болести изсушила”¹⁶. В Полесье так же лечили *черную болезнь* (припадки, происходящие, по местным верованиям, от испуга). На Пинеге от испуга окачивали ребенка с материнной рубашки¹⁷. Вообще, по широко бытующим представлениям, от испуга “всех лучше мати ладят, а по бабкам ходят — да еще не по крови придется — не по крови бабка робёнку”¹⁸.

При лечении “испуга” широко использовалась *пронимальная* магия. Вещи с отверстием и сама операция проникания — протаскивания в отверстие, пролития воды и т.п. —

устойчиво воспринимались как знак “родов” “материнства”. Детей и взрослых от испуга (та же напасть называлась в разных местах *исполох, уполох, ополох, переполох, истороп, отороп, ляк и т.д.*) лечили чаще всего водой, пролитой сквозь дверную скобу: ею сбрызгивали заболевшего, обмывали ему лоб, темя, руки, либо поили¹⁹. Детей, заболевших от испуга бессонницей, протаскивали под куриным насестом или упавшим дубом²⁰. Вятский способ: связывают круг из мочала и в этот круг продевают голову заболевшего: “Снимаю рев, испуг, переполох, двенадцать родимцев”²¹. Протаскивали детей в дупла или развилки ветвей священных деревьев, обмывали их водой из святых источников. Все эти манипуляции подразумевают обращение к защитной силе материнства. Во всяком случае, сопутствующие заговоры обращаются именно к ней и ее персонификациям (Мать Сыра Земля, Богородица или родная мать): “Как Мать Сыра Земля не боится не стуку, не бряку, так бы и раб Божий или раба Божия (имя и отчество) не боялась ни испугу, ни переполоху”²².

“Пресвятая Божья Матерь Богородица шелковой кистью опахивает и обмахивает весь белый свет и сырую землю. Измолюсь я раба Божия Таня: Пресвятая Божья Матерь Богородица. Не опахивай, не обмахивай весь белый свет и мать сырую землю шелковой кистью”. “Здесь как же? — запнулась женщина. — Надо ведь помянуть-то и *матерь*, и робенка...” и продолжила: “А опахивай и обмахивай раба (рабу) Божию (робенка имя), от *материньского порожденья (матери имя)*, ее благословенья, опахивай все исполохи, уполохи, порчи, уроки, всякие прикосы, всяки вислокосы”²³.

Канализирование и манипуляции

Обратим внимание: табуируя страх, культура перекрывает все возможные его проявления, кроме одного: это страх за ребенка. Он парадоксальным образом фиксируется в тех же запретах, которые призваны блокировать страхи:

“Не пинай кошку, собаку — а то ребенок родится волосатым”.

“Не смотри на пожар — у ребенка будет пятно, как обожженное”.

“Не смотри на покойника — ребенок может умереть” и т.п.

Каждый запрет включает две части: а) формулировка табу и б) его мотивировка, причем мотивировкой служит

именно **страх за здоровье и благополучие будущего ребенка**. Этот страх нормативен и считается неотъемлемым (общественно санкционируемым, но дозируемым) свойством “настоящей матери”. Таким образом, нельзя сказать, что культура полностью блокирует страх: она концентрирует его в одном направлении, предоставляя только один канал.

Страх за ребенка становится средством манипуляции (культурной регуляции поведения женщины): универсальной мотивировкой, подкреплением норм и требований, формирующих статус “матери”. Впоследствии уже она сама будет использовать этот страх для подкрепления своих управляющих воздействий на поведение ребенка: “Не ходи на речку: там русалка”, “Не ходи к кузнице — там Баба-Яга железная, съест тебя!” (традиция выработала особый жанр: *бабы запуги* как средство манипуляции).

Символизация

Вернемся опять к запретам, блокирующим страх. Характерна их формулировка: описывается (и табуируется) конкретная ситуация, которая может стать причиной испуга. Такого рода ситуации (и фигурирующие в них объекты) традиция фиксирует как **образы страха**. Это могут быть:

- жест испуга и вообще резкие движения,
- **животные** (собака, корова, волк, реже другие домашние и дикие животные).

На Русском Севере беременная боялась *раскосить* — разрезать косой в траве мелкое животное (мышь, лягушку, кролика): мол, схватишься руками за лицо — у ребенка будут красные пятна на лице, за живот — на животике²⁴. Г. Попов приводит поверье о том, что если мать напугается волка, то ребенок ее родится с волчьей шерстью на лице и некоторых участках тела²⁵. В Заонежье рассказывали, что у матери, во время беременности напуганной собакой, ребенок родился с лицом, похожим на собачью морду²⁶. На Пинеге мы записывали рассказ о рождении у женщины, испугавшейся коровы, немого ребенка, который к тому же постоянно боялся коров (что считают бесспорным указанием причины несчастья)²⁷. Поэтому во время беременности старались не трогать, не перешагивать, а тем более не бить животных — собак, кошек, коров, свиней, куриц и проч. (такие запреты отмечены повсеместно).

– **Смерть** и все, что с ней связано (покойники, похороны, кладбище), также табуируются: беременной нельзя ходить на кладбище – “чтоб испуга не было, а то ребенок беспокойный будет”; нельзя смотреть на покойника, присутствовать при его обмывании, выносе тела из дома, провожать на кладбище и тем более сыпать землю в могилу.

– **Пожар** (огонь, возможно, как атрибут архаического погребального обряда трупосожжения). Например, пожар, ты вот взялась за лицо – будет красное пятно у ребенка. Да вообще не только пожар; нельзя: “Ой, ой! – и другой раз за лицо проводит тебя...”²⁸. Пожар опять табуируется как причина испуга.

– **Уродства, в первую очередь слепота и припадки** (которые в народном сознании воспринимались как печать потустороннего мира, знак неполной принадлежности к миру людей): “Нельзя смотреть беременной женщине вот этих припадочных, чтоб они на глаза попадались: испугаешься, может у тебя быть припадок”²⁹. Другие мотивируют опасностью для будущего ребенка (уродство перейдет к нему).

– **Ссоры**: “В присутствии беременной, – пишет С.М.Толстая, – запрещаются ссоры, крики и даже громкие разговоры, способные *испугать* ее и повредить ребенку”³⁰.

Таким образом, животные, смерть (и ее атрибуты), уродства, пожар и ряд других объектов и ситуаций фиксируются традицией как образы (символы) страха, и в дальнейшем они постоянно будут действовать именно в этом качестве – служить сигналами, активируя страх. Иными словами – будут использоваться как средства культурной регуляции (стимуляции) страха.

Стимуляция

В некоторых ситуациях страх направленно формировался и использовался культурой как средство регуляции поведения, в частности коммуникативного. Основная его функция – **барьерная**: поддержания границы замкнутого мира материнства.

Поверья о ритуальной “нечистоте” женщины в периоды беременности-родов и послеродовый (обычно говорят о сроке в 40 дней или два месяца) обосновывали ее социальную изоляцию в это время. Невнятный страх этой “нечистоты” выразился в запретах ей:

— присутствовать на публичных мероприятиях (ограничивая ее участие в празднествах, особенно в обрядах крещения, повязывания чепца молодой, погребальных и проч.);

— участвовать в коллективных женских работах (чистить печь, иногда — стирать и развешивать белье, мотать и прясть нитки, вообще заниматься рукоделием: до сих пор говорят, что во время беременности нельзя шить, вышивать и даже готовить приданое будущему ребенку);

— совершать визиты, особенно дальние (по сей день широко бытует представление о неуместности и опасности поездок во время беременности). Табуировалась дорога (т.е. территориальные коммуникации) и даже ее атрибуты. Беременной женщине — именно по причине ее ритуальной “нечистоты” — запрещалось прикасаться к предметам упряжи (вожки, хомут, дышло, оглобли, сани), а тем более перешагивать их: говорили, что в противном случае дорога не заладится, коням будет тяжело идти и в целом поездка будет неудачна³¹.

— сюда же примыкают запреты на сексуальное общение с мужем, особенно во вторую половину беременности³². Представление об опасности таких контактов (как для ребенка, так и для мужчины) бытует до сих пор.

Таким образом, традиция накладывала ограничения на сексуальные, производственные, территориальные перемещения, контакты и общественную активность женщины. Поверья о ритуальной “нечистоте” обосновывали и поддерживали ее социальную изоляцию — т.е. внешнюю границу сферы материнства.

“Внутреннюю” границу поддерживали поверья о *сглазе*. Сглаз* — бытующее и по сей день обозначение представлений о необъяснимой опасности, которая может произойти от контакта с другим человеком: разговора, речей (*оговор, приговор, урок*), прикосновения (*прикос, ураз*), дыхания (*озевыши, озов, озек, озык, озеп*), взгляда (*призор, сглаз*). По поверьям, такого рода влияниям наиболее подвержены именно беременные женщины, роженицы и маленькие дети. Рассказы об этом фиксируются и сегодня, как в сельской, так и в городской среде. Приведу несколько примеров, записанных от жительниц Москвы и Санкт-Петербурга.

* Известны и другие локальные названия того же понятия: *прикос, призор, озовыши, озов, озек, озеп, озык, приговор, оговор, урок* и проч.

«Нам (первенцу Николке. — *Т.Щ.*) завтра месяц, а мы болеем. Вернее, болеет Николка. В воскресенье вызывали “скорую”, нас отвезли в больницу, и оказалось, что у ребенка перелом левой ключицы. Каким образом это произошло, мне непонятно. Все было как обычно! Я его не роняла, не дергала и вдруг — перелом! Как будто сглазили. Ведь перед этим я его показала тете своей и двоюродной сестре (и это до 40 дней, теперь никому не покажу). И был разговор, что я не боюсь его брать и спокойно с ним обращаюсь. Ну вот, дообращалась»³³.

“Конечно, маленькую ее (дочку. — *Т.Щ.*) очень оберегали от сглаза — не фотографировали полтора месяца, потом свекровь меня научила: если подозреваешь, что сглазили, надо взять полную чашку воды, набрать в рот, выплюнуть на ладонь и этой водой протереть малышу личико, а воду из чашки вылить в месте без окон. Булавочку на одежде надо носить с левой стороны. Когда ребенка хвалят, надо про себя этих людей к черту посылать”³⁴.

“Бабушка моя говорит, что, если ребенка сглазили, у него лобик становится соленый, и мама должна эту соль слизать и через левое плечо выплюнуть. Я так не делала, а мама — всегда, когда казалось нам, что Катюшку (дочку рассказчицы. — *Т.Щ.*) сглазили. И, ты знаешь, помогало”³⁵.

“Сглаз” — термин, фиксирующий боязнь общения. В приведенных примерах можно заметить, что страхом сглаза мотивируют избегание общения, фотографирования — любых форм контакта ребенка с внешним миром. Иными словами: “сглаз” — код и средство активизации программ **отторжения**.

Если обратиться к традиционным поверьям, выясняется, что эти программы действовали по отношению к определенным категориям людей:

- чужакам;
- старикам, бобылям, вдовам, старым девам и девушкам — т.е. тем, кто не участвовал в прокреативной деятельности;
- нарушителям репродуктивных норм.

Действительно, дурной глаз (т.е. способность сглазить, *обуручить*) приписывался в первую очередь определенным категориям людей — они обычно перечисляются в заговорах “от уроков”:

“Бабушка Соломонида Иисуса Христа пеленала, так что с моей детинушки и с коровушки (и с овечки, и с свиней, и

с коня можно) уроки снимала от *двоезубых*, от *троезубых*, от девки-черноволоски, от жинки-чернобровки, от мужика-чернеца..." (Сев. Двина)³⁶.

Перечислим наиболее часто встречающиеся в подобных перечислениях категории людей.

Чужаки и пришельцы

При лечении уроков деревенская знахарка приговаривает, пытаясь угадать их причину: "От *ветра*, от людей, от думы своей?" или: "С лесу пришло — на лес поди, с *ветру* пришло — на ветер поди, с народу пришло — на народ уходи. Откуда пришло — туды и поди"³⁷.

Причина уроков — с *ветру*, т.е. от чужих людей, которые считались в этом смысле наиболее опасными: "Обурочит всегда незнакомый, с *ветру*"³⁸. "Бывает, кто приедет: — Вот, какой ребенок-то большой, здоровый — *обдумает*"³⁹. "Иной раз придут гости, поглядят, да еще похвалят: Ой, какой хороший! — тут аккурат и прикоснёт"⁴⁰. Опасны люди дорог и сама дорога — внешнее, тревожно-неупорядоченное пространство: "*Призоры* — в дороге, в чужих людях — говорила мне старая женщина в доме на мысу у слияния рек Устья и Кокшенги. — Мало ли Вы их обойдите, лиходеек: она не скажет, только глянет — а трава повянет!" — и советовала носить от призора щепочку с отверстием от выпавшего сучка⁴¹. Отправляясь в дорогу, предпринимали особые меры против уроков (произносили охранительные слова, брали обереги), а вернувшись, снимали уроки, *приставшие* в пути.

Антропологически иные

В заговорах перечисляют *черно- и беловолосых, рыжих, черно-, бело-, сероглазых* и мн. др. — вероятно, фиксировались антропологические особенности, отличавшиеся от местной нормы. Опасными считались и люди с физическими отклонениями, телесными уродствами: *кривые, слепые, двое- и троезубые**, *одноногие и однурукие, хромые* и проч. Отметим, что именно такие чаще всего ходили в качестве нищих странников.

Нарушители брачно-репродуктивных норм

а) *супружества*. В заговорах перечисляются как особенно опасные *бабы-просто волоски, самокрутки и самотряски; дев-*

* Вид уродства: зубы растут в два-три ряда.

ки-простоволоски, долговолоски и проч. Боялись и тех, кто несколько раз побывал в браке: “Мало ли — *двоежённы, троежённы* — они опасные, — предупреждала меня женщина в с. Благовещенске на р. Устье (в Архангельской обл.). — Вот у нас тут одна *троежённа*. Так от нее *призоры льнут* — что от цыганов. Так и приговаривают: От двоеженого, от троеженого, от семиженого...”⁴². Примечательно, что отклонение от общепринятого стандарта брачного поведения ставит человека в позицию “чужого” (сравнение с “цыганами”);

б) *материнства* (грудного вскармливания). По поверьям, дурной глаз будет у ребенка, которого мать кормила дольше трех постов (примерно полтора года) или дважды отрывала от груди: “Мама кормить грудью, а патом бросить, а патом пажалее и у другой раз начнеть кармить. То будзець дурной глаз у человека. И як вырасте, то йому нельзя ни на что молодое глядзець (на рабёнка, тьялёнка), и на малако чужое нельзя, а то што-нибудь абязательно случицца: молоко прападзець, карова издохне.”⁴³ Аналогичное поверье мы записали и в Псковской обл. (Пустошкинский р-н, 1995 г.).

Некоторые половозрастные группы

Старые и сивые (т.е. старики), *девки-долговолоски*, а также *вековухи, чернички, чернавки, мужики-чернецы*. Всё это категории, не принимавшие участия в репродуктивно-прокреативной деятельности. Они “чужие” и “иные” по отношению к бабьему сообществу (как и те, кого мы отнесли к категории нарушителей брачно-репродуктивных норм).

Таким образом, проницательная символика служила сигналом к отторжению пришельцев и чужаков; людей с телесными отличиями (от местной антропологической нормы) и изъятиями; не включенных в сферу воспроизводства жизни или нарушителей норм этого воспроизводства.

Характерно, что эти поверья блокируются внутри материнского мира: их использование для отчуждения от рожающих женщин пресекается. Ребенок кричит, не спит — мать идет к знахарке: “Обурочили”. А та ей объясняет: «Человек, бывает, ничего не думает, а ты (мать) сама подумаешь: “Ой, хоть бы не сглазила!” — урок-то и пристанет. От своей мысли». — “Я матери говорю: раз так боишься, клади под язык зернышко ли чо. Сама чтоб не изурочила. Она сама дрожит — дак сама сглазить может”, — делится опытом пинежская знахарка⁴⁴. Знахарка (в данном случае как выразительница мнения женского сообщества) **не дает санкции** на раз-

рыв отношений: “Обурочат — ну-ко то, сама подумаешь, мать-то, то и от своей думы может пристать. Своя дума, говорят, всех хуже”⁴⁵.

В этом случае снимали уроки с помощью заговоров, направленных не на отчуждение другого человека, а на нейтрализацию “своей думы”.

На Русском Севере мать сбрызгивает ребенка водой сквозь зубы: “Сама я придумала, сама я обдумала, своими губами, своими зубами”⁴⁶. Мать смотрится в воду, налитую в блюдо, так, чтобы видеть свое отражение, и моет этой водой заболевшего ребенка: “Чур, мои губы! Чур, мои зубы! Чур, моя дикая дума!...” Если сама женщина чувствует, что ее “обурочили”, тоже смотрится в воду: “Сама себя вижу, сама себя урочу, сама и лечусь” и выливает воду наотмашь через левое плечо⁴⁷.

Запуги

Запуги* — еще одно средство стимуляции страха (и вместе с ним — отторжения). Обратим внимание на частое использование в этих запугах символики “смерти”, “уродств и безумия”, а также “животных” и “огня” — тех самых, которых традиция (в советах-табу, которые мы рассматривали выше) кодирует как образы страха. Можно отметить *запуги*:

- больничные (бытующие между женщинами в учреждениях родовспоможения: лежащими “на сохранении”, в родовых отделениях, в родильных домах и т.п.);
- в колыбельных песнях;
- при отлучении от груди;
- в детских запретах (например, запрет ходить в “опасные” места).

Внутрибольничные

Метафоры смерти, безумия, зоонимия часто используются в:

- описаниях процедуры родов;
- внутрибольничном (между женщинами и медперсоналом) дискурсе и описаниях отношений с медперсоналом.

Проследим ближе действие этих метафор.

* *Запуги*: народное название речевого жанра-практик запугивания.

1. Мертвое тело.

Елена Васильевна, 1965 г.р., СПб., рассказывает о своих первых родах (в 18 лет): «Я так мучилась. А когда я рожала... у меня был просто очень такой страх... т.е. не было определенности: останусь я жива или нет... Боль сейчас меньше вспоминается, и вообще как-то она... А больше моральный... какое-то вот... ну задето или ущерб... страх смерти, наверное, что... когда я очнулась, у меня было первое такое: “я на этом свете или на том?..” То есть у меня не было вот первой уверенности, что я жива... Вот. Очнулась, вроде жива, подходит врач, я вся в крови перепачкана — меня так и оставили, всю перепачканную... вот валяться там. Потеряли, не сообщили никуда. Ничего — где я, что... Мои родственники не знали — нигде нету. Ни в родилке, ничего. Родила — а нигде нету. Ребенок есть, а матери нету. Потерялась...»⁴⁸. Опыт родов женщина переживает как опыт временной смерти. Это вообще характерно. Ср.: частое замечание недавно родивших женщин: “Я сама как будто заново родилась”.

Представление о родах как “временной смерти” характерно и для традиционной народной культуры. Именно оно поддерживало атмосферу суеверного, необъяснимого страха, обеспечивая *изоляция* роженицы. Это хорошо видно в описании родов, сделанном около ста лет назад: «Тотчас по появлении в доме родильницы “бабушка” затепляет лампы у икон, молится Богу и затем осматривает больную. В избе сразу воцаряется порядок тишины и религиозного страха. Как будто все члены семьи чувствуют за собою вину в предстоящих муках родильницы... Перед тем, как ложиться в постель или уходить в баню для родов, родильница “прощается” со своими семейными, обращаясь сначала к свекру, потом к свекрови, затем к остальным членам семьи и т.д.»⁴⁹. Она прощается с родными, как будто готовится к смерти. Характерна изоляция роженицы от окружающих, даже родственников (она уходила рожать в баню, хлев, сарай или за плотную занавеску в избе). По поверьям, чем больше народу знает о том, что женщина рождает, тем мучительнее и дольше будут роды, — почему наступление родов старались сохранить по возможности в тайне. Об этом могли знать только повитуха и мать (иногда еще свекровь) роженицы.

2. Метафора безумия.

В петербургском автобусе № 178 (зимой 1994 г.) разговаривают два подростка лет 13–14. Один, в подкрепление ар-

гументации, двинул другого по шее. *“Псих беременный!”* — отозвался тот⁵⁰. Характерна ассоциация беременности с безумием, имеющая в нашей культуре статус “само собою разумеющейся”. Та же метафорика отмечается и в учреждениях родовспоможения (где она уже прямо влияет на практику взаимодействия).

“Я проработала в роддоме больше пятнадцати лет, — говорит врач-гинеколог. — И, конечно, меня иногда раздражали — я же имею дело с мамой — это же *сумасшедший, больной человек, ненормальный*”⁵¹.

3. Болезни.

4. Метафоры.

Их используют обе стороны: как врачи — по отношению к роженицам (“Врач, женщина средних лет, — вспоминает одна из респонденток, — очень раздражалась, обзывала меня *тупой скотиной* и еще как-то”)⁵², так и роженицы — по отношению к медперсоналу (“Отношение медперсонала — как везде у нас. Их тоже можно понять — они уже тоже *озверевшие*, как все, по-моему, в нашей стране”. — “Они *посвински* относятся. Им было наплевать абсолютно. То есть отношение как к скотине”⁵³).

Такого рода лексика поддерживает постоянный барьер между роженицами и персоналом, с осязаемым оттенком страха. Наблюдая общение в среде беременных женщин, Т. Круглякова отмечает, что с внешним миром их связывают родственники и врачи — неонатологи, гинекологи, невропатологи и др. Причем в отношениях с врачами обнаруживается и поддерживается изрядная доля страха: «Еще в консультации... мы ждем, что они нас будут запугивать — как врачи-гинекологи, так и детские врачи — неонатологи, невропатологи... И даже когда приходит (женщина. — Т.Ш.), начинают все спрашивать: “Ну, что тебе сказал невропатолог?” И если — ничего, то даже испытывают некоторое разочарование, потому что такого быть не может». С этим связано и настойчивое отторжение беременными всего исходящего от официальной медицины (опасаются следовать советам врачей, а выписанные лекарства принимают лишь после долгих обсуждений в женской среде или вовсе не пьют, а собирают в пакетик “на всякий случай”; ходят разговоры о “страшных осмотрах на кресле”⁵⁴, каковых осмотров всячески стараются избежать). “А вообще я катастрофически боюсь рожать в больнице, — говорит Анна Б. на 36-й неделе беременности. — Мне кажется, я как все эти приспособле-

ния увижу, щипцы там всякие, стол, на который залезать надо, — сразу сознание потеряю. Была бы моя воля, ушла бы в лес, к зайчикам...”⁵⁵. Некоторые женщины вообще отказываются становиться на учет и посещать врачей, несмотря даже на некоторые материальные потери, грозящие в этом случае; прибегают (как правило, при повторных родах) к помощи самодеятельных акушерок и рожают на дому, мотивируя это также страхом перед казенной медициной и официальным обращением⁵⁶.

Метафоры “смерти”, “безумия”, “болезни”, “звериности” обозначают вполне определенную стратегию отношения к беременной и роженице: изъятие у нее прав распоряжаться собственным телом, игнорирование ее “я” (тело — вне контроля “я”).

Елена Васильевна, СПб. (воспоминания о первых родах): “Это было все очень ужасно, потому что... Ну как? Там сразу меня поволокли в кабинет, стали этот... пузырь продырять, все это так унижительно. Они вот переворачивают — вот то так, то сяк. Как вспомню... Они... ворочают... Там еще оказался врач-мужчина. Женщина меня делала, а он — как практикант, и рядом стоял. Мне это вот было настолько унижительно, что это вот меня так переворочали, вылили эту воду... накололи там этими... препаратами и на каталке отвезли в родилку”. Данные, полученные Е. Белоусовой, также свидетельствуют об игнорировании “я” женщины и ее права распоряжаться собственным телом: “По отзывам наших информантов, — пишет Е. Белоусова, — врачи проявляют полную авторитарность и безапелляционность, с раздражением отказываются отвечать на вопросы рожениц, обсуждать с ними характер необходимой мед. помощи”, даже обманывают их и производят некоторые процедуры (например, прокол плодного пузыря) без их согласия, контролируют и диктуют, нередко в резкой форме, позу роженицы и т.п.⁵⁷ Все это — проявления глубоко укоренившегося в культуре отношения к роженице как к существу, лишенному собственного “я” — достоинства, статуса, даже имени. Характерно, что в родильных домах персонал называет женщин мамочки (“Мамочка, пора идти кушать”) и, как правило, на “ты”. Прежняя жизнь, опыт, личная история, статус и достоинство взрослого человека как будто отсутствуют — игнорируются вместе с именем-отчеством. В больничных разговорах (в дородовых и послеродовых отделениях) женщины практически не затрагивают темы прошлой работы; статус

их в иерархии палаты (а там выделяются свои, по терминологии одной из таких палат, *паханы*) зависит от числа рожденных детей, срока беременности, наконец, срока пребывания в палате (наблюдения Т.А. Кругляковой) и никак не связан с предшествующей личной историей, о которой, как правило, соседки по палате ничего не знают. Более того, разговоры о работе, а тем более занятия ею (переводами, какими-то записями), даже чтение книг молчаливо, а иногда и вслух осуждаются остальными обитателями палаты — как “неправильное” поведение для женщины *на сносях*. Таким образом, опыт деторождения всячески отгораживается, изолируется от предшествующего личного опыта, культура препятствует его совмещению и соотносению с образом “я” и включению в структуру личности женщины, оставляя безличным.

В том же направлении — как препятствия осознанию и персонализации этого опыта — действуют и запреты на фиксацию облика беременной, роженицы, новорожденного (традиционны и действуют по сей день запреты *смотреться в зеркало*, сюда же прибавился и запрет *фотографировать* беременную, роженицу, а особенно младенца до полутора-двух месяцев.), а также табу на *вербализацию* этого опыта.

В результате всех этих мер телесный опыт материнства остается у многих женщин заблокирован (во всяком случае, культура прилагает к этому направленные усилия), что нередко переживается ими как “отчуждение” от собственного тела. Возможно, это феномен не только российской, но вообще европейской культуры. Американская исследовательница Эмили Мартин на основании интервью с женщинами разных социальных слоев, возрастов и профессий заключает, что при описании женских телесных проявлений (в частности, беременности и родов) центральный образ, используемый женщинами, таков: «Ваше “я” отделено от вашего тела» (тело — что-то, к чему вы должны приспособливаться или с чем бороться; оно нуждается в контроле с вашей стороны; посылает вам сигналы и т.п.)⁵⁸. В Москве, во время Женского форума в Дубне в 1992 г., был проведен психологический тренинг “Говорящее тело”. В ходе его, в частности, обнаружился феномен “культурного отчуждения” женщин от своего тела⁵⁹.

Таким образом, телесный опыт материнства остается вне “я” женщины, не вписываясь в структуру самосознания, и не может быть вынесен ею во внешний мир. Как только она

возвращается в этот мир — к своей работе, социальному окружению, восстанавливая свой статус, — она должна “забыть” то, что ею пережито в период, когда она рожала ребенка (ср. пословицу: “Горьки родины, да забывчивы”⁶⁰). Это, пожалуй, наиболее серьезный — поскольку внутренний — барьер, изолирующий культуру материнства.

Отлучение от груди

Те же метафоры (некро-, зоо-, тератоморфность, огонь) служат средствами стимуляции страха в ситуации **отлучения ребенка от груди** (отмечающего выход ребенка из зоны влияния непосредственно материнской культуры. Во всяком случае — пресечение важнейшего канала коммуникации его с матерью — телесного). Традиция жестко регламентировала продолжительность кормления грудью: не более “трех постов” (обычно учитывались самые главные — Великий и Успенский, — так что речь шла приблизительно о полутора годах). И в наши дни, хотя вообще кормление грудью поощряется женским общественным мнением, но после года оно воспринимается уже с удивлением, а после полутора — с осуждением. Все это подкреплялось (а в деревнях и по сей день подкрепляется) поверьями о *дурном глазе*, который будто бы будет у ребенка, не сразу отлученного от груди (если мать пожалеет и даст ему грудь снова). Тогда ему *нельзя глядеть на все молодое* — новорожденных детей и животных, т.е. ему грозит изоляция от сферы воспроизводства жизни. Отлучение от груди — важнейшая грань, знаменовавшая отделение ребенка от матери, — выход его из мира материнства. Культура выработала специальные способы отлучения от груди, часто используемые по сей день. Среди них назовем особо следующие:

— грудь намазывали **сажей** (символика огня: ср. символику пожара в запретах). Пугали малыша **букой***: “Титю у мамы бука съела; вон, какая страшная стала! Смотри не тронь, а то тебя съест!”⁶¹. Эту буку связывают с символикой *золы* (золою *бучили* — обрабатывали льняное полотно);

— подкладывали за пазуху **щетку**, **мохнатую** варежку или кусок меха: «Варежку приложишь или чо-нибудь такое в

* *Бука*: некое существо, фигурировавшее исключительно как средство запугивания детей (в подобных запугах и колыбельных песнях).

шерсти, мохнатое: он (ребенок.— Т.Ш.) увидит, испугается. Скажешь: “Собака злая там!” — *испугается*, больше не по-дойдет”⁶².

Знаки огня (сажа, бука) или животного служат здесь средствами стимуляции страха, а страх — средством отторжения (отделения ребенка от матери). Аналогичным образом страх стимулировался и использовался в других ситуациях. Например, для подкрепления запрета ходить в определенные места (“не ходи к мельнице — там русалка”, к кузнице — “там Баба-Яга железная”, в поля — там полудница или та же русалка). Иногда такие запуги сопровождалась инсценировкой: кто-нибудь из взрослых наряжался “русалкой” и шел в поля; одно из наиболее общих мест этих инсценировок — обмазывание **сажей**.

Таким образом, страх активно использовался как средство отторжения — отграничения материнской культуры от окружающего мира (других половозрастных групп, чужаков, нарушителей репродуктивных норм). Соответственно образы страха (зоо-, некро-, тератоморфная символика и знаки огня) служили **знаками границ** мира материнства. Нам же особенно важно подчеркнуть, что культура материнства включала в себя **освоение страха**: как механизмов его блокирования, самоконтроля, так и способов стимуляции и использования в управлении (в основном по отношению к детям). Это важно иметь в виду в связи с последующими рассуждениями.

Страх в знахарской практике

Сейчас мы на время оставим мир материнства и обратимся к другой сфере народной культуры, где также активно использовался страх: к знахарской практике. Подчеркнем, что речь идет о “сильных” — профессиональных — знахарях. Заметим сразу, что, на наш взгляд, надо различать два типа знахарства:

— **женское домашнее** (его приемами — лечебными, гадательными, психотерапевтическими — владели в той или иной мере практически все женщины, имеющие детей: это была часть женского статусного знания) и

— **профессиональное**: так называемые “сильные” знахари (ими могли быть как мужчины, так и женщины, но чаще

старики и старухи, вдовы, старые девы, бобылки, бобыли, чужаки и пришельцы — лица, исключенные из процесса воспроизводства жизни).

“Сильные” знахари и простые шептухи (бабушки — то, что мы понимаем под “домашним” знахарством) принципиально различались по своему статусу в деревенском сообществе.

Демонстрация “силы”

Итак, сейчас речь идет о профессиональном знахарстве, в народной терминологии — *силе**, под которой обычно подразумевалось владение бесами. Чтобы утвердить в глазах населения свой статус знахаря, нужно было его еще доказать. В знахарской практике заметное место занимали разные приемы «демонстрации силы (“бесов”)». Приведем несколько описаний этой процедуры.

«У нас была одна женщина, от нее муж отвернулся; а в с. Вожарове есть колдун сильный. А тут одна старуха — она знала и отвела ее к колдуну (женщина у него заночевала. — *Т.Ш.*). И ночью, — говорит, — там завыл кто-то, как бык, в голбце. А старик говорит: “Во — разыгрался-то, работы просит. Иди, хошь в лес, ломай!” — послал его. И ушел бес в лес. Вот, говорит (знахарь. — *Т.Ш.*), когда ломает лес, то это бес и ломает...»⁶³.

В Архангельской обл., на р. Ваге, широкой известностью лет двадцать еще назад пользовался колдун Степа (он был и печник, и пастух, и лекарь, а большую часть времени странствовал в здешних местах). Одна из местных жительниц вспоминает, как шла как-то с ним по лесу. Он говорит, что может доказать, что есть черт. Велел ей поклониться и смотреть меж ног. “Я наклонюсь — вижу, собака черная. Встану — нет ничего. Наклонюсь — опять собака. А что — собака или тень собаки?..”⁶⁴

В вятской деревне знахарь лечил лошадь. Сам он из другой деревни, и по окончании лечения женщина повезла его в телеге домой. Много лет спустя она вспоминает об этой поездке: “Когда подъезжали к (его. — *Т.Ш.*) деревне, он ска-

* *Сила* — в народных представлениях — особое свойство знахаря, обеспечивающее ему тайную власть, способность незримо воздействовать на окружающих. Нередко подразумевалось: “нечистая сила”, т.е. его связь с “бесами в красных колпачках”, лешим и прочей нежитью — которая будто и выполняла его задания.

зал: — Сейчас выскочит стая собак. — И вот выскочила стая собак!.. Испугалась: а это ведь колдуны с чертями знались, это черти в виде собак представились, его встречали”⁶⁵.

Способ “демонстрации силы” один и тот же: **пугающее событие** (внезапное появление собак, шум на повети и т.п.) в первых двух случаях знахарь, в последнем — сама женщина **истолковывают как знак** появления нечистой силы. Нам важно отметить использование и направленное нагнетание страха как средство знахарского самоутверждения (доказательства и поддержания своего статуса). Любопытно, что пугающим сигналом, образом страха оказываются чаще всего опять животные (собаки⁶⁶, “бычий” рев и проч.), а также огонь. Еще один эпизод того же ряда:

“Раньше коневалы ходили мезеньские. Михайло Копылов ходил. А он владел бесями. Сидят мужики на куче деревьев — нарублены лежали. Он говорит: Что сидите? — Да вот. — А хотите, я сквозь дерево проползу? — Смотрят, голова ушла, плечи. Куда делся?! Ждут, скоро ли вылезет. Мимо на возу едет мужик: Чо смотрите? — Да вот, скоро ли Михайло вылезет из дерева? — Да вон он, около дерева ползет. А Михайло говорит: Откуда ты взялся? Вон, смотри, у тебя сено горит! — Тот (мужик. — *Т.Щ.*) срубил гужи, а оно не горит!”⁶⁷.

Передача “силы”

Направленная стимуляция страха имеет место и в ритуалах передачи/обретения магической *силы*.

“Дед... пошел на перекресток, почитал (заговор, которому научил его старый знахарь. — *Т.Щ.*). Посмотрел на закат: летит змей, вот такая голова, рот открыт. Дед убежал, струсил. Змей... проглотил бы, и он бы все знал”⁶⁸.

Ритуал передачи знахарской *силы* производился всегда в пугающих (имевших устойчивую репутацию “страшных”) местах: на перекрестке дорог, в бане, в пустой риге или заброшенном доме; в страшное время (полночь, на вечерней заре). Старый знахарь предупреждал соискателя, что появится нечистая сила в ужасающем обличье (огромной собаки, кошки, лягушки, огненного змея) и его съест, или сам соискатель должен будет есть рвоту этого отвратительного существа — только тогда ему откроется тайное знание⁶⁹. В противном же случае он тяжело заболит и скорее всего ум-

рет. Суть, как и в “демонстрациях силы”, — нагнетание страха. Весь ритуал имел смысл испытания: знахарем мог стать только тот, кто сумеет преодолеть или, во всяком случае, контролировать свой страх. Убежавший терял право заниматься этой деятельностью.

Таким образом, навыки самоконтроля, **блокирования страха** были условием обретения (ритуал “получения силы”) и подтверждения (ритуалы “демонстрации силы”) знахарского статуса.

Практика управления

Это не случайно, поскольку страх активно использовался в знахарстве. Он лежал в основе, в частности, практики **управления**, едва ли не главной из знахарских практик (особенно в профессиональной системе). Среди значений слова “сила” — “могущество, власть”. Др.-рус. “сила” употреблялось для обозначения, среди прочего, также могущества, власти, множества, войска⁷⁰, под знахарской силой подразумевали особую — тайную, необъяснимую — власть над людьми. И в основе ее именно страх. Моя собеседница, жительница д. Усть-Ледь (в среднем течении р. Ваги в Архангельской обл.), вспоминает об одном человеке, во время войны работавшем бригадиром: «В Усть-Паденьге... там был старик, он сам не оттуда (т.е. приезжий. — *Т.Щ.*). И его все боялись: рассказывали, что он может что-то *сделать**... Женщины (бригада была женская. — *Т.Щ.*) его боялись, как огня. Говорили с ним попросту, ничего. Но он бригадиром был. И вот скажет: “Анна, ты туда-то пойди”. — Анна встает и пойдет. И так боялись — все делали: “Не сделаешь, дак!.. Попробуй!..” И так был он им в тягость, — эта боязнь, — что они все молили (а я была председателем), чтоб уж не был он бригадиром. Ну, тут приехал молодой, так мы на собрании решили, что теперь новый будет бригадир. Очень им тяжела была эта власть. Но уж дисциплина не та стала...»⁷¹.

Этот страх не просто окружал фигуру человека, имевшего репутацию знахаря, но специально поддерживался им, а то и направленно нагнетался. Характерный эпизод такого управления (из практики профессиональных плотников,

* *Сделать* — обычный эвфемизм для обозначения колдовского воздействия.

также славившихся как *знающие* люди) зафиксирован в материалах Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева (1899 г.) из Новгородской губ.: «Вот, послушай, — рассказывает плотник, — как я отомстил... богачу Перфилью (этот Перфилью потребовал у него построить бесплатно еще крыльцо — сверх первоначального договора. — *Т.Щ.*)... Работы натягивает рублей на десять, и даром делать неохота. Вот я что сделал: не докрыл в сени дверь из пятистенка, да как пошел Перфилью по сеним, я и сказал своим товарищам погромче: “Прах с ним, ребята! Сделаем ему крыльцо, за это я *положу ему в избе “покойника”**, так доткнется и до нас”. Приходим вечером ужинать, у Перфилья самовар согрет и четвертная на столе. Давай угощать нас. Угощал, угошал, да и говорит: “А я, братцы, крыльцо отдумал делать, тесу, пожалуй, не хватит”. А какое те тесу не хватит, как тесу цельная груда. А это я его “мертвецом” напужал»⁷². Профессиональные знахари вполне осознанно использовали страх в практике управления.

“Сила” и “кровь”

Итак, навыки владения средствами блокирования и стимуляции страха были основой знахарской “силы”: условием ее обретения и общественного признания. Манипулирование страхом активно использовалось в знахарских практиках управления (т.е., собственно, составляли основу влияния и авторитета этих людей). Зададимся, однако, вопросом: как передавались эти навыки?

Обычный ответ: от знахаря к знахарю. Но вернемся к ритуалам передачи силы: вся процедура передачи чаще всего сводилась к единичному контакту неопита со старым знахарем (а вовсе не предполагала обязательного ученичества). Нередко в рассказах об обретении силы специально подчеркивается, что раньше они не были знакомы (или близки), что человек случайно зашел к умирающему колдуну, тот коснулся его рукой, попросил пить и взял из рук его кружку с водой, дал ему какую-нибудь вещь (веник, палку и проч.) — после чего тот вдруг ощутил в себе знание и стал

* По народным представлениям, плотники могли сделать так, что хозяевам будет в доме казаться покойник — умерший отец, другой родственник, — пугая их, а то и насылая на дом разные несчастья.

владеть бесами. Передавали даже обманом, так что человек поначалу и не знал, что вместе с дедовым посохом получил власть над бесами.

Все это не объясняет путей трансляции навыков — не только собственно профессиональных — лечения, гадания, заговоров и т.п. — но (для нас здесь) главное: навыков контроля над страхом.

Зато механизмы трансляции хорошо разработаны и ярко выражены в женской культуре — в рамках освоения программы “материнства”. Здесь на освоение приемов и средств контроля эмоций (в первую очередь страха) отведено специальное время: время первой беременности. Затем, уже после родов, передаются и тексты заговоров. Особую роль в этом играла послеродовая баня. В Заонежье *бабка* (т.е. повитуха или свекровь) читала роженице заговоры, а та трижды должна была повторить каждый, стоя на коленях⁷³. Набор текстов варьирует (это заговоры от обычных детских недугов), но слова от *испуга* (также: *родимца*, *исполоха*, использовавшиеся в тех же ситуациях) практически обязательны. Владение приемами контроля и использования страха (его стимуляции и блокирования) составляло часть женского статусного знания. Одновременно это необходимое требование к знахарю. Любопытно на этом фоне звучат настойчиво повторяющиеся утверждения, что большинство знахарей — женщины: “Потому что и дети у них, помянутно надо”. “Може, потому што яны ня пьющие. А мужик выпье — проболтается. И силу потерять”. “Мужчины — дак мало верили” (Гомельская обл. и р-н, 1982 г.)⁷⁴. Подобные наблюдения делались целым рядом исследователей⁷⁵. Напомним известное замечание В.Н. Топорова, что *’gen-“знать” и *’gen-“рождать”⁷⁶.

Отметим еще роль принципа “*по крови*” в определении знахарского права на осуществление своей деятельности: “Еще заговаривают — дак надо *под кров*: она (знахарка. — Т.Щ.) черная — так надо, чтоб черному заговаривать. А белому не придётся. А если белому — то белая должна шептать”; “Если бабке *по крови* придешься, то она вылечит. А не *по крови* — заколдует”⁷⁷. Этот принцип предполагал антропологическое сходство знахарки с пациентом (по цвету волос, глаз, кожи, иногда *по костью*, т.е. общему телосложению) или душевную близость, внезапно возникшую симпатию. За всем этим предполагалось некое сродство. Во всяком случае, “говорят, всех лучше матери ладят. Мы ведь все

ходили по бабкам с робятами. А вот внук-то один мой (ребенок дочери. — *Т.Щ.*) — он желтый, тело-то: в отца видно. Видно, не по крови: ничего ему не помогало. И пошли к той породе (т.е. к бабке по отцу. — *Т.Щ.*), у ей тоже кожа желтая. Дак кто скажет, по коже, кто — по глазам”⁷⁸. Здесь уже явно соотносятся принципы “крови” и “родства”. Всегда “по крови” только мать (ср.: общее убеждение, что материнское *слово* и лечение самое эффективное). Заговоры иногда просто отождествляют эту “кровь” с материнством. Ср.: “Сама мати носила, сама матери родила, сама мати грыжу загрызаю, заговариваю своею *кровью*, своею плодью...”⁷⁹. А сразу после родов мазали ребенка родильною кровью — считалось, что это защитит его от болезней и разнообразных напастей, в том числе от испуга и родимца (в заговоре от родимца часто упоминается материнская кровь)⁸⁰. Все это позволяет говорить о явно выраженной связи между знахарством и материнством.

В то же время самые “сильные” знахари, как правило, мужчины. В псковской местности Забелье (Забельская волость, Пустошкинский р-н) особой известностью пользуются два знахаря — оба мужчины: “Женщин-то много (шепчут. — *Т.Щ.*), но они... не гораздо”, — объясняют соотношение мужского и женского знахарства местные жители⁸¹.

Профессиональное знахарство выглядит как результат профессионализации женского домашнего. Ритуалы знахарского посвящения давали только **право** заниматься этой деятельностью. Профессиональные же знания (тексты заговоров, приемы лечения и гаданий и проч.) должны быть результатом аккумуляции и концентрации сведений, рассеянных в сообществе. Среди прочего, надо думать, воспринимались и приемы психологического самоконтроля, выработанные в женской культуре.

Во многих случаях можно прямо проследить трансляцию приемов из женской традиции к профессиональным знахарям. Знахарская репутация связана была, например, с профессией пастуха. В то же время известны случаи получения им *силы (обхода, отпуска и т.п.)* от местной *бабки*. В деревнях, где (или в сезоны, когда) не нанимали профессионального пастуха, весенние обходы скота совершали женщины — хозяйки скота. Пастушьи обходы воспроизводили те же обрядовые действия, а пастушьи заговоры — основные мотивы женских приговоров (мотив “непроходимой стены” и

проч.), хотя и делались значительно более развернутыми (что можно связать с переходом их в письменную традицию). Впрочем, пусть это предположение останется на правах гипотезы.

Примечания

- 1 О существовании в среде рожавших женщин особой культурной традиции – своего рода субкультуры матерей (ее роли, составе, механизмах трансляции) нам уже приходилось писать. См., например: *Щепанская Т.Б.* Мир и миф материнства (Очерки женских традиций и фольклора). Санкт-Петербург, 1990-е гг. // ЭО. 1994. № 5; *Она же.* Сокровенное материнство // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- 2 *Белусова Е.* Наши современницы о родовспоможении в России // Корни травы: Сборник статей молодых историков. М., 1996. С. 216–228.
- 3 Материалы были представлены в докладе Т.А.Кругляковой “Быт и фольклор родового отделения”, посвященном родильной обрядности, на заседании Круглого стола, состоявшемся в РГГУ (Москва) 6–7 марта 1998 г.
- 4 Из автобиографии Г.С., 1958 г.р., СПб, рабочая, не замужем, первая беременность.
- 5 Там же.
- 6 ЖК7.
- 7 Там же.
- 8 Там же.
- 9 *Ходырева Н.* Почему я не рожая ребенка // Все люди сестры: Бюллетень № 3. СПб, 1994. С. 143.
- 10 *Бердяев Н.А.* Самопознание. СПб., 1991. С. 88.
- 11 *Старков В.А.* Кого боится и когда плачет Галина Волчек // Аргументы и факты. 1996. № 51. Декабрь. С. 3.
- 12 АМАЭ. Ф.К-1. Оп.2. Д.1647. Л. 7. Архангельская обл., Пинежский р-н, д.Шиднема, 1989 г. (далее указывается только Д. и Л.).
- 13 Вятский фольклор: Заговорное искусство. Котельнич, 1994. С. 86. № 521, 522.
- 14 АМАЭ. Д. 1242. Гомельская обл. и р-н.
- 15 АРЭМ. Ф. 7. Оп.1. Д. 820. Л. 15. Новгородская губ., Череповецкий уезд, 1899 г.
- 16 АМАЭ. Д. 1646. Л. 88. Архангельская обл., Пинежский р-н, с.Сура.
- 17 Там же. Д. 1647. Л. 2. Архангельская обл., Пинежский р-н, д.Шиднема, 1989 г.
- 18 АМАЭ. Д. 1624. Архангельская обл., Пинежский р-н, 1988 г.
- 19 *Логинов К.К.* Интерьер крестьянской избы в обрядности и верованиях заонежан // Заонежье. Петрозаводск, 1992 (далее: Интерьер); Вятский фольклор. С. 66. № 378; АМАЭ. Д. 1568. Л. 61–62, 79–80. Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.
- 20 АМАЭ. Д. 1242. Гомельская обл. и р-н, Брянская обл. Климовский р-н, 1982 г.
- 21 Вятский фольклор. С. 67. № 382.
- 22 АРЭМ. Ф. 7. Оп.1. Д. 313. Л. 2. Вологодская губ., Никольский уезд.

- 23 АМАЭ. Д. 1647. Л. 9. Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.
- 24 Мазалова (Грыськ) Н.Е. Народная медицина в современной севернорусской деревне // Этнографическая наука и этнокультурные процессы: способы взаимодействия. СПб., 1993. С. 99–112, 101.
- 25 Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам Этнографического бюро кн. В.Н.Тенишева. СПб., 1903. С. 329.
- 26 Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 30.
- 27 АМАЭ. Д. 1647, Л. 2. Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.
- 28 Псковская обл., Пустошкинский р-н, д.Морозово, 1995 г.
- 29 Псковская обл., Пустошкинский р-н, д.Речки, 1995 г.
- 30 Толстая С.М. Беременность // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 43–44.
- 31 См.: Попов Г. Указ. соч. С. 329–330; Логинов К.К. Указ. соч. С. 30; Толстая С.М. Указ. соч. С. 43–44.
- 32 Попов Г. Указ.соч. С. 329.
- 33 Из письма Наташи А., 1965 г.р. Январь 1992 г., Москва.
- 34 СПб., 1998 г.: Наташа Д., 22 года, замужем 2 года, дочери 1 год 8 мес., родилась в Баку, русская.
- 35 СПб., 1998.: Алена П., 22 года, замужем 2 года, дочери 1 год 7 месяцев, студентка, родилась в Германии. Мать родилась в Казани, отец – в Иваново.
- 36 Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб.. 1993. С.11. № 330. Архангельская обл., Виноградовский р-н.
- 37 АМАЭ. Д. 1622. Л. 37. Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.
- 38 Там же. Д. 1623. Л. 67. Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.
- 39 Там же. Д. 1622. Л. 56. Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.
- 40 Там же. Д. 1646. Л. 44. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.
- 41 Там же. Д. 1622. Л. 8. Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.
- 42 Там же. Д. 1622. Л. 8.–74. Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.
- 43 Там же. Д. 1242. Л. 20. Гомельская обл. и р-н, 1982 г.
- 44 Там же. Д. 1647. Л. 14. Архангельская обл.. Пинежский р-н, 1989 г.
- 45 Там же. Д. 1646. Л. 73. Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.
- 46 Там же. Д. 1622. Л. 56. Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.
- 47 Вятский фольклор. С. 83. № 503. С. 85. № 517.
- 48 ЖК7.
- 49 Степанов В. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губ. (Собр. по программе В.Н.Харузиной.) // ЭО. 1906. № 3–4. С. 221–233, 225).
- 50 Архив автора.
- 51 Белоусова Е. Указ. соч. С. 222.
- 52 Там же. С. 218.
- 53 Там же. С. 217.
- 54 Круглякова Т.А. Указ. соч.
- 55 СПб., 1998 г. Архив ф-та социологии СПбГУ.
- 56 Анна Б., СПб., 20 лет; Наташа А., Москва, 1996 г.
- 57 Белоусова Е. Указ.соч. С. 222.
- 58 Martin E. The Woman in the Body: Cultural Analysis of Reproduction. Boston, 1987. P.77.
- 59 Либоракина М., Рыбалкина Н. Тренинг “Говорящее тело” // От проблем к стратегии: Материалы Второго Независимого Женского Форума: г. Дубна, 27–29 ноября 1992 г. М., Хилверсум (Нидерланды), 1993. С.52.

- 60 *Даль В.И.* Пословицы русского народа : В 3 т. М., 1993. Т.2.С. 125.
- 61 *Дивильковский.* Уход и воспитание детей у народа (Первое детство) // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера. 1914. № 18. С. 589–600, 599.
- 62 Ленинградская область, п. Котлы, запись автора, 1990 г.; см. также: Псковская обл., Пустошкинский р-н, запись автора, 1995 г., л.13–14.
- 63 АМАЭД. 1337, Л.56–57. Костромская обл., Парфеньевский р-н, 1982 г. Зюкина А.С., 1914 г.р.
- 64 АМАЭ. Д. 1570. Л. 23. Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.
- 65 АМАЭ. Д.1417, Л.45. Ярославская обл., Даниловский р-н, 1984 г. Копалова А.А., 1905 г.р.
- 66 О “демонстрации бесов” и появлении бесов в образе собак см.: Там же. Д. 1568. Л. 72. Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г. Д. 1622. Л. 26. Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.
- 67 Там же. Д. 1622. Л. 11. Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.
- 68 Кемеровская обл., Шебалинский р-н, 1980 г., запись автора.
- 69 См.: *Никитина Н.А.* К вопросу о русских колдунах // Сб.МАЭ. СПб., 1928. № 29. С.305, 309; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 762. Л. 3–4. Новгородская губ., Тихвинский р-н, 1898 г.
- 70 *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 162. Статья “Сила”.
- 71 АМАЭ. Д. 1569. Л. 42–43. Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.
- 72 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 834. Л. 10. Новгородская губ., Череповецкий уезд, 1899 г.
- 73 *Логинов К.К.* Указ. соч. С. 45.
- 74 АМАЭ. Д. 1242. Гомельская обл. и р-н, 1982 г. См.: Там же. Д. 1337. Л. 4. Новгородская обл., Шимский р-н; Л. 51–52. Костромская обл., Парфеньевский р-н, 1982 г.; Д. 1416, Л. 69. Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.; Д. 1417, Л. 29. Вологодская обл., Харовский р-н, 1984 г.
- 75 *Попов Г.* Указ. соч. С. 53, 378; Суеверие и предрассудки в простом народе // Олонецкие губернские ведомости. 1885. № 73. С. 649–650. См. также: АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 670. Л. 4. Нижегородская губ., Горбатовский уезд, 1899 г.
- 76 *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции: избранные главы // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 3–103.
- 77 АМАЭ. Д. 1337. Л. 25. Новгородская обл., Шимский р-н, д. Старое Веретье, 1981 г.; Д. 1624. Л. 18. Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.
- 78 Там же. Д. 1647. Л. 2. Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Шиднема, 1989 г.
- 79 Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.
- 80 *Мазалова Н.Е.* Родины на Русском Севере: Соматический аспект // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1996.
- 81 Материалы Т.Б.Щепанской, собранные в 1995 г. в с. Забелье Псковской обл. Пустошкинского р-на.

Список сокращений

- АМАЭ – Архив Музея антропологии и этнографии.
АРЭМ – Архив Российского этнографического музея.
ЖК7 – Опрос, проведенный в Санкт-Петербурге в 1996 г. в женской консультации № 7 Выборгского р-на.
ЭО – Этнографическое обозрение.

“...И решили назвать Аленой” (рассказы о наречении имени)

“**П**очему меня так назвали?” Большинство людей задаются этим вопросом и, как правило, легко получают ответ на него. Выбор имени ребенку — шаг ответственный, его обстоятельства и мотивы сохраняются в семейной памяти и нередко воплощаются в устойчивых рассказах.

В культурах самого разного типа личные имена служили и служат сохранению традиций¹. Выступая в роли социального знака², имя символизирует принадлежность человека одновременно к нескольким сообществам: этническому, религиозному, социальному, кровно-родственному. При этом само решение о выборе имени ребенку принимается, за редким исключением, в семье, зависит от ее ценностных установок и от того, как складываются взаимоотношения между семейно-приватной и общественной сферами жизни. Область семейных значений имени выявляется в способах

имянаречения, формах использования личных имен и сюжете антропонимических рассказов.

Ориентация на крестильные имена, даваемые в честь святого, день памяти которого приближен ко дню рождения (в пределах установленных сроков), сохраняется в некоторых семьях верующих, но в целом утратила актуальность в современной культуре. Тому есть свои причины: возможности и индивидуализация выбора, необязательность, а в известный период и запретность крещения, ограниченность круга календарных имен, несоответствие их социальным стандартам, моде и т.п.

Зато одна из самых устойчивых традиций — наречение детей именами покойных или здравствующих старших родственников. Даже в эпоху абсолютного преобладания и “законности” крестильных имен “родовой” обычай совмещался с христианским, что приводило к парности священного и мирского имени³.

Несовпадение крестильного и выбранного в семье имен не только служило и служит оберегом для их носителя. Оно может также рассматриваться как противопоставление официального и неофициального, частного и государственного. Вот один из семейных рассказов: “Когда бабушка родилась, мать ее пошла к попу, чтобы записать имя для крещения. И сказала — Елена. Но во время крещения поп назвал Оксинья, так как имя было в книге со списком имен. Ведь детей нужно называть тем именем, день которого ближе к дате рождения ребенка, хотя день Оксиньи был только через полгода. Отец бабушки был очень зол на попа и после этого не пускал его к себе на порог. А Симой ее стали звать сами родители <...> И зовут ее Ксенией только по документам и в официальных местах” (Светлана, 18 л.)⁴.

Нередко парность имен объясняется несоответствием избранного имени официальному стандарту (“чиновничьим святцам”) или неким казусом. Например, отец от волнения забыл имя младенца, пока нес его регистрировать, или малограмотный регистратор неправильно записал имя. Серия рассказов на эту тему связана с чиновничьим произволом: «Аленку при рождении хотели назвать Аленой, но в поселковом совете сказали, что такого имени нет в русском народе (еще одна ирония судьбы!). Пришлось записать Алену как “Лена”, но поскольку родители очень хотели, чтоб она была Алена, то стали ее так называть. И сейчас об этом знают только близкие родственники, а для остальных она просто

Аленушка» (Ирина, 17 л.). «Настоящим» всегда считается семейное имя, «ложным» — официально-документальное.

Повторяющееся в роду имя — не просто знак единства, преемственности. Имя приобретает дополнительные и конкретные значения. Называют обычно «в честь» родственников персонально: «В нашей семье многие названы в честь кого-то. Я названа в честь тети, маминой родной сестры<...> Сын моей тети назван в честь прадеда Александром. Ее дочка названа в честь бабушки Марией. Мой брат назван в честь прадеда Алексеем...» (Ольга, 18 л.). Имя ассоциируется с личными свойствами, которые признаны фамильными. У одинаково названных родственников всегда усматривается сходство: «Все говорят, что — я вылитая баба Маша, в честь которой меня и назвали. Я и сама ощущаю с ней какую-то внутреннюю связь, которую трудно объяснить.<...> Может быть, это связано с именем, которое передалось мне по наследству, а вместе с именем и многие качества бабушки» (Мария, 19 л.).

Имя выступает посредником при воплощении внешних и внутренних качеств. В этом смысле типичен такой семейный мифологический рассказ: «В 1994 году моя родная сестра <имя> лежала в больнице в ожидании родов. И в ночь, когда она родила, убили моего дядю Степана <...> У моей сестры это был любимый дядя. И она в честь него назвала своего сына Степан. И очень удивительно то, что ее сын сейчас, в три года, очень похож на дядю в детстве» (Татьяна, 17 л.).

Аналогичным образом имя связано с судьбой человека, и многие матери учитывают это: «Я назвала своих дочерей в честь своих прабабушек — Софья и Елизавета. И я очень надеюсь, что у них будет такая же судьба. У обеих была очень благополучная <...> Мне очень нравилось имя Мария, но бабушка Мария — у нее была очень неблагоприятная судьба, никому не дай Бог такой судьбы» (Нина, 38 л.). Выбор имени зависит не только от судеб родственников, но даже литературных персонажей — его носителей: «Хотела назвать дочку Ларисой, в честь любимой героини из «Бесприданницы», но подумала, что судьба-то у нее печальная» (А., 65 л.).

Опасно давать новорожденному имя рано умершего члена семьи. Нарушение запрета и его последствия составляют сюжет многочисленной группы рассказов: «У моего деда есть брат <...> У этого дяди Васи двое детей — сын и дочь. Сын погиб в возрасте восемнадцати лет в автокатастрофе. У

сестры погибшего молодого человека родился свой сын, которого она назвала в честь брата Евгением. Когда парню исполнилось восемнадцать лет, ему купили мотоцикл. И немногим позже он, как и дядя, попал в автокатастрофу и погиб” (Инна, 18 л.).

Иное значение имеет запрет одинаково называть двух живых детей. Он основывается на идее опасности сдвигания⁵. Считается, что один из родственников-тезок обязательно “уступит место другому”. Запрет распространяется на родственные семьи. Двоюродные-троюродные сестры и невестки не любят одинаково называть детей. Хотя нежелание часто оправдывается стремлением к индивидуализации имен, традиционная мотивировка также сохраняется. Сообщение одной из информантов показывает три разных отношения к повторению имени в семье: “У меня очень сердилась родственница, когда ребенка ее двоюродного брата тоже назвали Темой. Я думала, хорошо, будет фамильное имя, а она сердилась. Ей, видно, родня объяснила, а мне потом — мама, что нельзя одинаково называть. А, может, хотела быть оригинальной, да не получилось” (Елена, 38 л.).

Нарушение порядка может произойти невольно и даже из лучших побуждений сохранить имя в семье. В этом случае создается трагическая коллизия: “Когда началась война и моего деда мобилизовали, бабушка ждала ребенка. После нескольких писем от деда пришла бумага о том, что дед пропал без вести. Родившийся ребенок оказался мальчиком, и его назвали в честь отца Иваном <...> Спустя некоторое время ребенок погиб в результате несчастного случая. После этого через два месяца пришло письмо из НКВД с запросом о моем деде. Оказалось, что он попал в плен. И в 1945 году он вернулся домой” (Виктор, 18 л.).

Одна из мотивировок выбора имени — этимологическое значение антропонима. Оно устанавливается по именинным календарям и другой литературе, а для имен со славянской основой более или менее ясно: “Мама очень часто рассказывает, почему меня назвали Светланой. Дело в том, что когда я родилась, то волосы у меня были белые-белые. Папа как увидел меня, так сразу решил дать мне имя Света, хотя до этого они хотели назвать меня Викторией” (Светлана, 17 л.).

Выбор имени опосредуется историческим контекстом, культурными пристрастиями членов семьи. Детей называют в честь государственных деятелей и космонавтов, артистов и литературных персонажей, писателей и ведущих телепро-

грамм, которые выступают своего рода заместителями святых в современной, особенно городской, культуре. В этом же ряду — друзья дома, любимые учителя, связанные с семейством “духовным родством”.

Особый вопрос — мода на имена, их социальная престижность. Сменяют друг друга “волны” экзотических, “иностранных”, искусственно сконструированных имен и укорененных в традиции, “исконных”. Сейчас, например, детей зачастую называют именами персонажей мексиканских телесериалов, причем воспринятыми на слух (со всеми понятными последствиями). В Вологде живет русский школьник по имени Хулио Иглесиас, и, думается, подобных примеров множество.

Вместе с тем представления о современном и старомодном, городском и деревенском, благозвучном и диссонирующем и т.п. субъективны и зависят как от личности, так и от семьи. Установке на моду в равной степени противостоит, с одной стороны, стремление к оригинальности, с другой — ориентация на семейную традицию.

Любое название вещей создает мифологическую ситуацию и предстает как акт творения, перерождения (переименования) или распознавания “истинного” имени⁶. Рассказы о личных именах представляют название ребенка как волеизъявление родственников или как “получение” имени извне, узнавание его. В первом случае имядатель выступает как творец, который при помощи имени программирует судьбу новорожденного, предоставляет ему покровителя из числа предков или иного. Приобретая имя, человек оказывается под патронажем известного коллектива, а также персонально предка, святого, некоей образцовой личности или положительных сил, воплощенных в значении имени.

Многие антропонимические мемораты базируются на мотиве выбора (спора об имени): “Насчет его имени у них был долгий спор. Мама хотела Юру или Олега, а папа — Алексея. Они бросили жребий, и выпал Юра” (Светлана, 18 л.). Окончательному решению предшествует предварительное, за ним следует переименование: “Имя выбирали между Татьяной и Еленой <...> И пока мы с мамой лежали в роддоме, все меня звали Таней. Но когда меня привезли показывать прабабушке Лене, она категорически отказалась звать Таней, и меня перезвали снова Леной в честь нее” (Елена, 18 л.). Несостоявшееся имя сохраняется в семейной и индивидуальной памяти и является как бы вторым, дополнительным или

“скрытым” именем. Это еще один из вариантов “парности” имен, которая выражается в сосуществовании крестильного и мирского, реального и “по документам”, официального и фамильярного наименований одного человека.

Важен образ того, кто дает имя. Выбор осуществляют родители (с ними чаще связан мотив спора), старшие родственники, выступающие в роли арбитров. Однако нельзя не заметить, что решение этого вопроса предпочитают доверять детям: “Когда родился третий, Юра с Вовой спорили между собой, как назвать братика. Юра очень хотел назвать Славой, так как у него был друг Слава, сын капитана. Они вместе все время играли<...> Вова же хотел назвать брата Сашей. В конечном итоге Юра убедил Вову, и назвали Славой” (Настя, 17 л.). К голосу детей прислушиваются, их желание немедленно выполняют: “Мой брат просил, чтобы меня назвали Аленой. Его даже переспрашивали, может быть, Леночка? Но он говорил, чтобы назвали только Аленочкой” (Алена, 18 л.); “Имя Сергей я сама дала своему брату, хотя все хотели назвать его Антоном” (Анна, 18 л.); «Когда родилась Наташа, мама с папой спросили у моего братика Леши, ему тогда было три года, как назвать сестричку. И он сказал: “Атасей”, т.е. Наташей. Так ее и назвали» (Ольга, 17 л.).

Согласно традиционным представлениям, дети находятся ближе к сфере потустороннего, т.е. к тому миру, откуда “пришел” новорожденный и где находятся предки. Дети — участники обрядов — наделялись особыми правами, их благопожеланиям верили, угроз боялись⁷. Вещие способности детей проявляются и в распознавании ими нечистой силы⁸.

В ситуации имянаречения ребенок “вдруг” произносит какое-то имя, появившись в самый ответственный момент, подойдя к колыбели и т.п.: «<...> Потом на следующий день стали думать, как меня назвать. Вот лежу я в качалке, а все вокруг меня. Подходит мой брат, ему тогда было четыре года, он еще плохо говорил, так вот забирается он на стул, цепляется за край качули и говорит: “Миша, Миша. Пусть будет Миша”» (Михаил, 17 л.); «<...> Они очень долго не могли подобрать имя. Я помню, как к нам домой пришел врач из детской консультации, чтобы завести карточку на ребенка. А она, Настя, была до сих пор не названа. Врач спросил: “Так как все-таки девочку зовут?” И тут из комнаты <...> высунулась Катерина и сказала: “Настя ее зовут”. Все решили, что ладно, пусть будет Настя» (Наташа, 17 л.).

Как правило, произнесенное имя не имеет ничего общего с теми, которые до этого вызывали споры домашних. Произвольность, случайность его признается впоследствии и самим имядателем: «Имя ей (сестре. — *И.Р.*) придумала я. Потому что, когда у меня спросили, как назвать сестренку, я понятия об этом не имела, но в последнее время у меня все время вертелась в голове песня “Расцветали яблони и груши”, и я сказала, что мы назовем ее Катей. Так и сделали» (Юля, 18 л.).

Столь же внимательны родители к мнению посторонних детей, особенно первых встречных: «А называли ее так потому, что когда она родилась и дедушка пошел в роддом посмотреть на дочь, то встретил около дверей маленькую девочку, она сказала: “Если у вас дочка родилась, назовите ее Наташей, мне вчера купили куклу Наташу!” И решили назвать Наташей» (Юля, 18 л.).

Случайная, непредвиденная, первая на пути встреча — знак судьбы; с ней связано множество примет и обычаев⁹. Например, если существовала опасность смерти новорожденного, в кумовья приглашали первого встречного. Прислушаться к голосу первого встречного ребенка при наречении младенца означает следовать провидению: “Когда родился у меня брат, мои бабушки, дедушки не знали, как его назвать. Мы поехали за мамой в роддом и по дороге придумали, что назовем так: какого первого мальчика увидим, спросим, как его зовут, так и назовем младенца. Мы приехали к маме, а к ней как раз пришла подруга с сыном Валерой. Поэтому мы так и называли моего брата” (Елена, 20 л.).

Во всех подобных случаях имя не выбрано, а получено, подобно крестильному, которое зависит от времени рождения. Известен традиционный крестьянский обычай “окликания” новорожденного¹⁰, при котором тот сам “выбирал” себе (плачем) имя и предка-покровителя.

Репликой свыше воспринимается первое имя, употребленное по адресу младенца ошибочно или в шутку: «Вообще-то у нас в семье принято называть детей в честь родных, но которые уже умерли<...> Но с Ромой произошел казус. Дело в том, что в роддоме рядом с люлькой моего брата лежал Рома, но его уже выписали. Медсестра пришла к моей маме кормить моего брата, приговаривая при этом: “Ромочка, сейчас мамочка тебя покормит”. Моя мама очень удивилась и сказала, что еще не называла своего сына никаким именем. Но потом подумала и решила: пусть будет Рома.

Папа согласился» (Ирина, 18 л.); «Мои родители долго спорили о том, как же все-таки меня назвать. И за несколько дней до регистрации маме приходит телеграмма от этой семьи (друзей. — *И.Р.*), в которой было написано: “Поздравляем с Оксаной!” Вот и получилось, что назвали меня не мои родители» (Оксана, 17 л.).

Узнавание предопределенного имени осуществляется через различные “каналы связи” с потусторонним миром, основные из них — сновидения, гадания. «Бабушка рассказывала, что когда она рожала старшего сына, то ей приснился сон, будто она идет по полю, где высокая пшеница. И тут она услышала плач ребенка. Бабушка пошла на него и увидела маленького мальчика. Ее первым вопросом было: “Саша, ты чего плачешь?” Вот на следующий день она и родила мальчика, назвав его Сашей» (Олеся, 17 л.).

В сновидениях носителями знания выступают покойные предки. Они предлагают определенное имя для новорожденного или, напротив, предостерегают от “нежелательного” имени. В одной семей (г.Олонец) недавнюю смерть ребенка связывают с нарушением запрета: “Когда-то, когда Михаил только родился, к нам пришла моя прабабушка и сказала, что не называйте Михаилом. Как угодно, но только не так. Объяснила она тем, что уже несколько лет общается через видения со своим отцом Михаилом. Вот умерла прабабушка, умер Мишунька, но мы так и не узнали, в чем тайна, точнее, тайна-то в имени, но почему?” (М., 18 л.).

В современной культуре возможности выбора из неисчерпаемого антропонимического фонда реализуются в полной мере, но при всем том не ослабевает и вера в существование глубокой и таинственной связи судьбы человека и его имени.

Примечания

- 1 *Топоров В.Н.* Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленин. М., 1979. С.141–149.
- 2 *Успенский Б.А.* Мена имен в России в исторической и семиотической перспективе // Успенский Б.А. Избранные труды. Т.2: Язык и культура. М., 1996. С.187.
- 3 *Костомаров Н.И., Забелин Н.Е.* О жизни, быте и нравах русского народа. М., 1996. С.122–123; *Успенский Б.А.* Указ. соч. С.199–200.

- 4 Все цитируемые тексты находятся в архиве автора. Материал собран в 1996–1998 гг. (г. Петрозаводск, Карелия, Мурманская, Архангельская, Ленинградская обл.).
- 5 Толстой Н.И. Заклинания, связанные с институтом побратимов и “одномесячников” // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. Вып. 1. С.85–88; Он же. Близнецы // Русская речь. 1988. № 4. С.107–110.
- 6 Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Успенский Б.А. Избранные труды. Т.1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996. С.437.
- 7 Некрылова А.Ф., Головин В.В. Уроки воспитания сквозь призму истории. СПб., 1992. С. 29.
- 8 Соколовы Б.М. и Ю.М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915. С.112–113; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Сост. В.П.Зиновьев. Новосибирск, 1987. С.98–101.
- 9 Плотникова А.А. От знака к ритуалу. Встреча // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре (Studies in Slavic Folklore and Folk Culture) / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. Oakland, 1997. Вып. 1. С. 94–104.
- 10 Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С.43, 61.

Е.А. Белоусова

Социокультурные функции имянаречения

В русской антропонимике вопрос о личном имени как социокультурном феномене был впервые поставлен в начале 70-х годов. В 1971 г. вышел сборник “Этнография имен”¹, в 1974 г. имени в социальном его аспекте посвятил свою монографию “Имя и общество” В.А. Никонов². В предисловии он пишет: “Личные имена существуют только в обществе и для общества, оно диктует неумолимо выбор их, каким бы индивидуальным он ни казался. Личные имена социальны все и всегда. Показать это — задача книги”³. По-видимому, эта идея не была еще тогда достаточно очевидной, ее нужно было доказывать. В то же время необходимость изучения системы личных имен как социокультурного явления к тому моменту явно назрела. Никонов пишет, что книга была написана “по социальному заказу”: ему пришлось отложить подготовку другой книги, которую он писал об именах и направить свои изы-

скания в указанное русло⁴. С тех пор минуло четверть века. За это время в ономастике была проделана огромная работа. Интенсивно изучалась лингвистика русских имен, статистика их употребления на протяжении многих веков и в разных регионах России, была прослежена история возникновения и адаптации отдельных имен и закономерности их употребления в разных слоях общества. Культурные коннотации личных имен, как правило, реконструировались исходя из статистических выкладок и по отдельным высказываниям носителей культуры, запечатленным в художественной, мемуарной и эпистолярной литературе.

В настоящей статье мы используем данные устного опроса информантов* с целью выяснения того, как сами носители традиции описывают свое отношение к именам и имянаречению. Вопрос об имени ребенка был одним из вопросов большой анкеты, предназначенной для сбора сведений о современных представлениях, связанных с рождением ребенка. Предполагалось, что все ответы на вопросы анкеты будут подробными. Однако на практике не все вопросы провоцировали информантов на столь подробные ответы. Как правило, в качестве ответа на вопрос об имени ребенка мы получали уже готовый цельный блок — этиологический рассказ. Это объясняется тем, что подобные рассказы являются неотъемлемой частью семейной мифологии, необходимым элементом в фонде семейных преданий. Такие рассказы циркулируют в семье, многократно воспроизводятся в различных специальных ситуациях.

Прежде всего это ситуация передачи семейного предания от старших к младшим. Как известно, в мифологической картине мира узнавание истории имени равносильно пониманию сути явления. Характерно, что рассказ может воспроизводиться многократно одними и теми же участниками коммуникации, уже знакомыми с этой историей: таков механизм действия традиции, ее закрепления, обеспечения ее устойчивости.

Еще одна ситуация воспроизведения рассказа об имени — распространение семейной мифологии за пределы семьи. В этом случае рассказ является презентацией семьи: расска-

* Полевые работы велись в Петербурге (1994–1995 гг.), в Москве (1995–1997 гг.) и среди русского населения Эстонии в городах Таллинне и Тарту (1997 г.). Всего в процессе опроса было собрано 69 интервью. Ссылки даются на шифр интервью в архиве автора.

зять о том, кто из членов семьи придумал имя и “почему мы выбрали это имя” — значит рассказать о себе, о своей семье, значит объяснить “кто мы такие”, “что для нас важно”, “чем мы живем”. Таким образом, конструируется некий образ семьи, воплощается самоидентификация. Здесь ярко высвечивается восприятие имени как могущественной силы: выбор имени может многое сказать о семье, о том, как моделируются отношения между ее членами, как распределяются в ней роли и функции, к каким национальным и социальным группам относят себя ее представители. По словам С.Б. Адоньевой, «Вопрос “кто ты?” не должен заставить человека врасплох. Ответ на него (“я — фронтовик”, “я — ученый”, “я — не замужем”, “я был в Афгане”, “я — бабушка” и любой другой) предполагает выбор роли, в качестве которой мы себя предлагаем в завязывающейся жизненной истории, но вместе с тем наличие завершено к настоящему моменту жизненного сюжета⁵».

Значительная часть информации, полученной нами в ходе опроса, содержится в ответах имплицитно, нам часто придется реконструировать народные представления, опираясь на образный язык метафор и сравнений. Для нас существенны такие “проговорки”, мы исходим из того, что они не случайны, считаем, что их анализ поможет лучше понять отношение к данному явлению носителей традиции и существенно дополнит “прямые” ответы на вопрос, т. е. ту “правду”, которую информанты конструируют сознательно.

Дающий имя. Называние ребенка — важное символическое действие, касающееся всей семьи и всего рода. В обыденной жизни символическое значение и связь имен в пределах семьи и рода не так маркированы, не “включены”. Однако в лиминальной стадии, в ситуации перехода, вся идентификационная система семьи актуализируется. В момент ритуала как бы “включается” некий нарративный текст, объясняющий ритуал — т.е., собственно миф: “Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова...”⁶. В истории рода появилось еще одно звено, и все пришло в движение, все сдвинулось с мест, сменились статусы, изменился весь чертеж генеалогического древа. Не только ребенок обретает идентификацию, но и все члены семьи меняют свою. Таким образом, ребенок оказывается неким центром, относительно которого определяется роль всех родственников. Женщина становится “матерью такого-то”, мужчина — “отцом такого-то”, все бабки и деды как бы жили, рожали и умирали

ради того, чтобы в конце концов на свет появился этот человек⁷. Семья создала нового человека, и она должна “доделать” его окончательно, довершить свою работу⁸. Называние ребенка как бы продолжает роды.

Давая ребенку имя, семья вписывает не только его, но и всю себя в культурный контекст, ищет в нем желаемое место. По тому, какое имя получит ребенок и какова будет мотивировка этого выбора, будут судить о семье на самых разных уровнях, конструировать ее национальную, социальную и культурную идентификацию.

Часто в выборе имени участвует вся семья, причем, по свидетельствам информантов, нередко возникают жаркие споры: *Мы очень долго не могли придумать ей имя. До четырех месяцев она была безымянной, можно сказать. Мы уже ее как только не называли — и девочкой, и я уже не помню — куча всяких прозвищ. В основном, девочка <...> И мы каждый день думали об имени всем семейством — с моей старшей сестрой мы много об этом говорили... [И53]; А потом чего-то они меня с этими именами так мучили, мучили. Наташа мне звонила каждый вечер. Они там достали это — все имена — и прикалывались там с именами с этими — давай это Лиза, это там — какие имена они только мне не называли. Знаешь — каждый вечер как начнут звонить в больницу там [И66].* Конечно же, идентификационные установки родственников различны, а выход возможен только один. В итоге либо “стороны” приходят к компромиссу, либо одна из точек зрения побеждает. Тот, кто “победил”, сумел направить виртуальную историю семьи в желаемое русло.

В обсуждении участвуют друзья и подруги родителей, коллеги, лечащие врачи: *Слушали, кто что предлагает. Участковый врач предлагал. Мама мужа предлагала, его отец. Конечно, все предлагают [И44];* “В выбор активно включаются не только родные — мать и отец, бабушки и дедушки, но даже и многие сослуживцы обоих родителей”⁹. После рождения ребенка вопрос о его имени (“как называли?”) является одним из наиболее распространенных — наряду с такими, как вопрос о поле новорожденного (“кто родился?”) и его полноценности (“все ли в порядке?”). Коллективу небезразлично рождение нового его члена и небезразлично, кто именно родился. Для начала конструирования идентификации ребенка социумом необходимы и достаточны эти “первичные данные”.

Как правило, ребенка называет мать или отец. Матери мотивируют свое право тем, что именно они произвели ре-

бенка на свет: они в большей степени причастны к акту творения — им и предстоит доводить дело до конца. Другая мотивировка состоит в том, что именно они “мучились”, и теперь эти страдания необходимо компенсировать правом выбора имени ребенку: *Назвали Павлом. Чего-то мне захотелось Павлика. Муж не хотел, а я говорю: ты роди себе, а потом называй как хочешь* [И9]; *По поводу имени ребенка споров не было, поскольку я считала, что, если я родила, то я и имя даю, а что там думают остальные — это их личное дело* [И23].

В “патриархальных” семьях, где решение всех важных вопросов является прерогативой отца, этот “глава семьи” дает имя ребенку, поскольку имяназачение считается делом первостепенной важности: *Имя ребенка — я сказала, что отец на это есть* [И65]; *Муж сразу сказал, что это будет мальчик, и что его будут звать Миша. Никто не спорил с ним* [И35]; *Две недели Заяц был Зайцем. Так и был. Всем уже это надоело, все спрашивали: “Ну когда же, когда же? Как ты, такая изобретательная, не можешь?” А я ждала Женю. Сказала: “Без Жени ничего не будет” <...> Вот он приезжает, я говорю: «Ну что — нам завтра идти ее регистрировать, а у нас вообще конь не валялся, ничего не придумано. Папа ее уже зовет Настенькой, а я говорю: “Ты не обнадеживайся — главного-то нет!” Вот ты, главный, скажи наконец». А он говорит: “Ну что думать — Анастасия — хорошее имя, на нем и остановимся”.* [И60]. Иногда мать ребенка делает уступку отцу именно для того, чтобы символически подтвердить его главенство в ведении важных дел: *А подружка говорит: “Ну ладно, что ты мужика будешь обижать — пусть уж он сам назовет”* [И51].

В некоторых случаях называние детей — в числе прочих вопросов курирования детей — разделяется по половому признаку: отец должен опекать мальчиков, а мать — девочек: *“Я считала, что раз это мальчик, то и придумывать не мне, а я займусь в следующий раз девочкой”* [И49].

Реже детей называют бабушка или дед: *Имя придумала свекровь, и папа так хотел — Никитой назвать. Это помимо меня было* [И12]; *Отец у меня курд, и он очень хотел сына. А родились две дочери — я и сестра моя. А фамилия моя была Амирасланова. И он сказал: “Амир”* [И32]. Иногда родители ребенка предоставляют им право самим выбрать имя, мотивируя это тем, что деды долго ждали и хотели внука: *Что же касается до имени ребенка, то, поскольку мои родители очень*

долго ждали, когда у них наконец внук родится, то мы сказали: “Как хотите, так и называйте” [И33].

*В обсуждении имен младших детей порою принимают участие старшие дети: “Когда выбирали имя для младшей, и старшая уже участвовала, как это часто бывает” [И63]. Ситуация, когда имя выбирает маленький, неразумный ребенок, как бы приравнивается к гаданию, жребию или оракулу — “устаи младенца глаголет истина”, он медиатор, проводник вечности, судьбы, потустороннего¹⁰. В следующем сюжете соединены оба мотива — ребенок вытаскивает жребий: *А, это вот моя мама говорит — патриарха же как выбирают — известно же, что там три кандидатуры, а потом дальше молятся там, молебн, и мальчик достает собственно говоря, жребий. Ну, поржали-поржали, ну а чего делать — договориться не можем. И мы только не три, а пять имен написали — мои “Миша”, “Вася”, Лешины были, кажется, “Петя”, ну и, естественно, “Ваня”, и откуда “Паша” — вот загадка! То ли “Петя”, то ли “Вася” не было, ну, в общем, еще и “Павла”. Вроде, “Паша” — ничего же имя, ну, оно казалось мне не противным. И — блин — и Дуся — Дуся как раз приезжала — Дуся достала. И я — а дело в том, что я очень боялась, что когда жребий, значит, проведем жеребьевку, и Леша начнет выступать и скажет, что все-таки “Ваня”. И я с ним забила, что называется — говорю — все, что вот когда это будет сделано, чтоб никаких не было разговоров, чё выпадет, то и выпадет. Хоть и даже “Миша” — все равно так и назовем. Он — да-да-да. И поэтому пришлось. Если бы я этого так не говорила, то, может быть, я бы потом как-то свернула, что-то бы придумала, а тут было неудобно. Удивительно глупо. Это было похоже на то, как мы женились. Вот эта ситуация — то есть из-за каких-то дурацких принципов. И достали когда “Пашу”, я спала с лица, то есть ужас! У меня с этим именем — ну мне не нравится это имя. Но уже сейчас я привыкла. [И54].**

*Случается и так, что имя “выбирает” себе сам младенец. Здесь отсылки к представлению о ребенке как о проводнике иного мира прослеживаются наиболее четко. Он сам еще находится одной ногой “там”, и потому лучше всяких взрослых знает свое имя: *Я еще на Варя остановилась, потому что она сама его выбрала. Я взяла “Русские личные имена” и так веером перед ней раскрыла — и она рукой страницу заложила. Я открыла эту страницу не глядя же и перед ней поставила. Она ткнула в меню. Имя оказалось Варя. Настя при этом бы-**

ла. Настя держала ее на руках, а я держала книгу. Причем это был даже не основной текст, а там, где уже всякие уменьшительные — Варюся, Варюха — вот она вот именно на Варю ткнула. Так и стала. Это, по крайней мере, единственное имя, про которое я ей могу сказать: “А вот уж... Как называли, так называли — сама выбрала!” [И55]. В традиционной русской культуре был широко известен обычай “окликания”: ребенок, не подававший признаков жизни, должен был отреагировать на одно из предложенных имен, “узнав” свое “истинное” имя и благодаря этому преодолеть границу между двумя мирами: «У сестры родилась двойня. Мальчик никак в себя не приходил. Бабушка его “окликала в окно”. Дитя положили неживого на лавке. Баба вышла на улицу и через окно звала по именам: “Иван, Фома...” — разные имена. Богу молилась, а сама окликала, пока на “Яшу” не пошевелил пальчиками на ручках. Так и стал Яшей»¹¹.

В то же время, традиция, когда имя выбирает ребенок, обыкновенно воспринимается как “легкомысленное”, “несерьезное” отношение к важному делу. Ей противостоит “серьезное” называние по святым. На контрапункте этих способов имянаречения строится следующий анекдот: *Поскольку я была уверена, что у меня будет девочка, у меня было имя Анна, а у Семененки было имя Ольга. Но, когда родился мальчик, то Никита его назвал Алешей. У него был — не Алеша Бахтин, хотя они с трех лет друзья — а именно вот мальчик Алеша в классе. Они с ним вместе дружили, ходили в кружок юннатов. Он сказал: “Это будет Алеша” <...> Анастасия Ивановна, когда узнала, — Цветаева — что Алексей, она сказала: “Ну конечно, в честь Алексея Человека Божьего — пятого марта именины...” Я сказала: “Да, конечно!”* [И40].

Наконец, победа зачастую достигается “обманным путем”, вопреки желанию других членов семьи: для этого ребенка быстро и без свидетелей регистрируют в органах ЗАГС. После регистрации считается, что ничего уже нельзя сделать. Таинство состоялось, ребенок соединился со своим именем: *Я говорю: “Нет, — говорю, — мальчик Дима”. Так я сделала так, что я поехала и сама его зарегистрировала, потому что мне все кругом стали говорить, что ну вот, Дима — сейчас столько Дим, кругом одни Димы... Я говорю, что я не знаю ничего. И я говорю — все, Дима — и все. Когда мне говорят — ну, давай вот... Я говорю: “Я уже назвала. Я, — говорю, — съездила, вот вам свидетельство. Я уже назвала”.* [И51]; *Муж все время говорил Настя-Настя, а я хотела, Ксю-*

ша чтобы была <...> Муж пошел, зарегистрировал, написал Анастасию <...> Ну, думаю, раз хочет Настю — пусть будет Настя. Настенька-Настенька, а потом уже, конечно, не отвыкнешь [И61]. Случаи позднейшего переименования встречаются, но крайне редко и ассоциируются с нарушением нормы.

Таким образом, вопрос об участии родителей в назывании ребенка амбивалентен: с одной стороны считается, что родители “дают имя”, “придумывают имя”, “называют ребенка”, с другой стороны считается, что ребенку изначально уготовано некое имя, оно уже есть, оно “приходит само” вместе с ребенком откуда-то из сферы “чужого”, из иного мира: *Он сказал: “А я его хочу назвать Вася, а впрочем имя придет само, не надо ничего придумывать”* [И60].

Называние в честь кого-либо. В наши дни стойко сохраняется традиция давать рождающимся детям имена членов семьи, представителей рода. Таким образом род символически закрепляет свою идентичность, заявляет о том, что это он, и он продолжается. Дети приходят на смену старикам, заменяют их, являются реинкарнацией, воплощением старших родственников.

Чаще всего преобладает патронимическая традиция: ребенка называют в честь деда или бабуки, то есть через одно поколение. При этом с равной частотой встречается называние по материнской и отцовской линии. Не проводится четкого разграничения между дедами и прадедами, зачастую берутся имена двоюродных дедов и прадедов: *Я хотела назвать его Тимофеем, потому что у меня был дедушка — прадедушка Тимофей* [И55]; *Бабушка — прабабушка — была же у нас Соня — Наташина и моя* [И66]; *назовите, мол, Пашей, в честь ее мужа (получается, мой “дедушка” — ну, не дедушка, а муж бабушки двоюродной)* [И106]. Выбор имени деда или бабуки мотивируется рационально — желанием сделать им приятно: *Мне стали говорить, что вот, может быть как-то по-другому — а у меня папа Иван — может быть вот в честь дедушки назвать — все-таки Иван, он будет там очень рад — дедушка...* [И51]. Выбор имен прадедов или двоюродных дедов мотивируется желанием порадовать их детей или братьев и сестер: *“Федя” — это и папе было бы приятно — так звали его отца* [И1]; *И уже лежа в роддоме мне пришло имя Петр — это у моей мамы был младший брат, который погиб на войне, — и наверно мне подсудно хотелось ей сделать приятно. Мне совершенно непонятно, почему я своего сына назва-*

ла Петром, но мама была безумно счастлива [И24]. Предполагается, что в случае предпочтения имени одного деда или бабушки, у другого возникает обида: с одной стороны, за себя лично (не он символически связывается с ребенком), с другой стороны, за весь свой род (не их родовая линия “одержала победу”): *Мне ужасно нравилось имя Рахиль — Иличка, но поскольку у Сашки бабушку вторую звали Рахиль, он подумал, что бабушке будет неприятно, если девочка будет называться Рахиль [И20]; Имя ребенку очень долго выбирали. Не спорили, но мальчика решили назвать либо в честь моего папы, либо в честь папы мужа. То есть был выбор только, какого папу обидеть, какого дедушку обидеть [И38].*

Реже ребенок называется в честь отца. В некоторых семьях существует традиция из поколения в поколение давать ребенку одно и то же имя. Называние ребенка в честь отца может мотивироваться желанием магически перенести на него отцовские качества: *Назвала просто Максим, потому что нравился мне его отец, и мне хотелось, чтобы он был похож. Теперь он похож. В ту породу пошел [И31].*

Еще реже ребенок получает имя матери. Подобные случаи воспринимаются как отклонение от нормы; запрет мотивируется нежелательностью давать ребенку имя живого члена семьи: *Мне нравилось имя Ирина, так меня зовут, но есть примета, что детей нельзя называть так же, как живых членов семьи [И19].* В случае нарушения запрета один из тезок должен умереть: “Не следует называть ребенка именем человека, живущего в этом же доме, — один из них может умереть”¹²; “Меня назвали в честь моей прабабушки <...> и вскоре она умерла. Уступила мне место”¹³. Мифология не допускает двойничества в пределах одного хронотопа: каждый объект мифологического ландшафта должен иметь свое особое имя. Любопытно, что эта модель актуализируется не всегда — именем здравствующего отца все же иногда называют детей. Очевидно, здесь перевешивает все еще существующая традиция патронимического именования, в то время как традиции именования дочерей материнским именем фактически не существует.

Желаемая проекция становится возможной, если изначальный носитель имени и нарекаемый ребенок находятся в различных временных континуумах. Так, ребенка всегда можно назвать в честь умершего, а также в честь живых бабок и дедов, поскольку они относятся к уходящему поколению; можно сказать, что символически они “одной ногой

уже там". Поэтому если ребенка называют в честь бабки или деда, оппозиция "живой — умерший" не оказывается важным фактором.

Не менее значимой оказывается и пространственная удаленность именуемого от первого носителя имени. Символически, "качествами умершего" обладает и живой родственник, если он, например, навсегда уехал за границу. Особенно характерно это для русской культуры, в которой эмиграция традиционно символически приравнивается к смерти ("человека нет с нами"): *Я хотела Олей назвать, но я боялась предложить, потому что откровенно будет, что в честь Оли, которая уехала. Но оно так и было по моей задумке — в душе я так и хотела. Ну так вроде как еще до родов решили, что в честь кого не будем называть, будет самостоятельное имя, ни в честь никого <...> Ну и назвали Ольгой. То есть он считает — пусть будет Ольга, но не в честь там Ольги, Ольга сама по себе. Ну, та тетка, конечно, считает, что она в честь нее [И62].*

Называние детей именем других умерших детей табуируется: *Но у них в семье нельзя назвать Петей или Пашей, потому что дети с этим именем погибли, Петя утонул, а Паша сгорел во время пожара [И106].* В этой ситуации имена животных — "членов семьи" ставятся иногда в один ряд с человеческими: *Еще мне нравилось имя Иосиф очень. Но там была проблема — у нас была собачка Осип, которая в четыре месяца у нас на глазах попала под машину. И поэтому уже все — ребенка уже вроде невозможно так назвать [И54].* С другой стороны, иногда имя умершего ребенка все же переходит к одному из следующих: *В семье моего отца было много детей, но они все умерли рано. Сначала родился Володя, бабушка назвала его так, чтобы вышел Владимир Ильич. Он умер, потом родился Эдик, то есть мой папа. Потом опять Володя [И106]; Ребенку имя придумывалось еще во время моей первой беременности [И42].*

В народном сознании существует представление о некой "свободной валентности" для имени, о нише, которую требуется заполнить. Существует представление о том, что имя обладает самостоятельной волей "прийти" в мир и способностью долго дожидаться своего "истинного" обладателя, пропуская "не тех", "не своих", "не настоящих" потенциальных хозяев: *Многие хотят назвать сына Матвей, но что-то происходит, либо выкидыш, либо ранние неудачные роды, либо просто не беременеют (хорошо предохраняются). Думаю,*

если родится Матвей, это будет счастливый человек, преодолеет карму. Чего-то ждет, пока не хочет родиться. Будет, будет какой-то Матвей, но непонятно, кто и когда [И106]. Если имя для называния будущего ребенка “пришло”, его нельзя “отдавать” чужим детям, “делиться” им с кем-либо: свободная валентность заполнится, и ребенок, лишенный своего имени, не появится на свет: *Родители наши хотели, если три дочери — то Анастасия, Екатерина, Елизавета. Ну, мы с сестрой родились, а потом у папиного брата вторая дочь появилась, думали как назвать, и мы им это имя — Лиза — отдали для их дочки. Ну и, конечно, больше не было у нас сестер, хотя и очень хотели [И21].*

Хранение родовых имен приветствуется и ассоциируется с позитивными ценностями — единством, крепостью семьи и рода. Иногда имена передаются и хранятся целыми связанными традиционно закрепленными группами: *Он захотел назвать Надей. Я Вера, мама у меня была Надя, значит, получилось как бы в честь моей мамы. Сестра у меня Люба — вроде как бы у нас сохраняется такая семейная традиция [И51].* Порою матери хотят дать ребенку родовое имя по отцовской линии, чтобы символически соединить себя и ребенка с отцовской ветвью: *Ребенка Мира зовут <...> Так звали сестру любимого деда моего Всеволода Гуревича. Предпочтено было по случаю краткости. Назвать еврейским именем — это моя идея была. Может быть, это было подспудное желание — как-то приблизить к его семье [И41]; Я, наверно, сказала и первое слово, и последнее. И в роддоме когда я лежала, я прикидывала. У моего мужа в роду три Федора [И44].* Наиболее ярко доминирование отцовской линии отражено символически в русской традиции присвоения фамилий: ребенок продолжает отцовский род.

С другой стороны, в наши дни, когда повысилась цена индивидуальности, privacy, родителям часто хочется назвать ребенка “отдельным”, “только его” именем: *У человека должно быть индивидуальное имя и индивидуальная фамилия [И104].* Поэтому традиция называния ребенка уже существующими в семье именами вызывает отторжение: *Называть в честь кого-то из родственников мне почему-то не хотелось [И26].*

Заметна тенденция к размыванию границ семьи. Случается так, что по настоянию отца девочки ее называют по имени его погибшей возлюбленной: *А Михаил хотел, чтобы она была Аня по разным причинам — я не буду тут говорить. Так звали его возлюбленную, которая погибла. Ему хотелось*

таким образом ее вспомнить [И43] или в честь его первой любви: *Имена мне нравились еврейские, но Фельдберг назвал ее Олей, потому что у него первую любовь звали Олей. Мне, честно говоря, уже было все все равно [И20].* Таким образом, дочь заменяет собой любимую, ушедшую из жизни отца. Впрочем, иногда отец называет дочь по имени своей настоящей, актуальной возлюбленной: *Мне так кажется, что у него были в то время на работе шашни с одной Анастасией, хотя он ничего не рассказывал, но я так сразу подумала. Даже по этому поводу немного поплакала, но сразу согласилась. Я сразу поняла, что это знак свыше, что та Анастасия уйдет, а имя останется. А потом он еще через два месяца приехал — я даже записала для себя, что от Анастасии осталось только имя. Вот правда это или неправда — это уже судить не мне [И60].* Здесь мы наблюдаем все то же представление о невозможности дублирования имен: появляется новый обладатель имени, и тезка устраняется.

В качестве близкого человека, виртуального родственника, может рассматриваться наделяемый особым ценностным статусом “учитель” родителей ребенка или их родителей: *Они называли именем папиного учителя, Александра Львовича Минца, замечательного человека [И33].*

В некоторых случаях ребенку дают имя друга родителей: *Бангис говорит: “Да, давай назовем Гришкой” — в честь друга. А потом он вдруг обожрался чесноком и свихнулся. И мы решили, что нет — мы не будем называть его Гришкой <...> И все как-то отвлеклось, и мы уже решили, что Илья будет. А потом идем по улице — я говорю: “Как назовем?” Он говорит: “Гришка”. Ну ладно. То есть я регулярно думала, что по-другому как-нибудь назову, а потом уже я с боссом своим разговариваю по телефону, а он, оказывается, уже в себя пришел, перестал уже быть сумасшедшим. Я говорю: “Ну ладно, раз ты уже не сумасшедший, будешь крестным отцом моего ребенка”. Ну и он стал Гришкой [И55].*

Мы рассмотрели традицию называния ребенка именами членов семьи и приближенных к ней людей. Параллельно существуют и другие возможности. Весьма распространена практика давать детям имена “великих людей” — поэтов: *Даня (это и в честь Хармса), мне одна девушка, Нина Беднова говорила, у нее сына зовут Даниил, а по-домашнему Енот [И106]; А кроме того когда я познакомилась с творчеством Весны Павло — это такая хорошая хорватская поэтесса есть. Мне очень дорога, близка была ее поэзия, и очень понравилось*

это имя — Весна [И67]; ученых: Когда я была маленькой девочкой, я сказала, что назову своего сына в память одного очень крупного физика — отца приятелей моих родителей [И23] и царей: Мама говорила мне, что назвала меня Екатериной, но не в честь II, а в честь I, или наоборот — я уже не помню, скорее-то наоборот [И1]. В царской России крестьянок часто называли именами их помещиц, которые в свою очередь могли носить имена цариц¹⁴.

Остается актуальным название ребенка по святцам. Однако если прежде младенцу давали имя святого, на день памяти которого приходилось крещение, имевшее место в ближайшее время после рождения, то в наши дни, когда крещение откладывается на несколько месяцев или даже лет, ребенку дается имя святого, чтимого в день его рождения или ближайшие к нему дни: *Родился 25 июля, Мишей назвали — именины. Еще не крестили [И6]. Святцы редко являются единственным источником появления имени: в основном, они используются как вспомогательная поисковая программа: Из всего набора оставалось только имя Анна. Но оно пришло как-то со стороны. Уже святцы раскрыли и увидели, что 16-го февраля — Симеон и Анна — богоприимцы: богоприимец Симеон и пророчица Анна. Так она и стала Анной [И30]; Я как-то здесь лежала, прикидывали мы имена, выбирали. Ну, выбрали какое-то ограниченное количество. Из головы, и святцы я немножко смотрела [И44]. Впрочем, и при назывании детей по святцам в традиционной культуре существовали различные возможности: обычно в один и тот же день чтилось несколько святых, и выбор диктовался самыми разными факторами: “Не по святым выбирали имена. Ничего не знали в неграмотной деревне, например, о византийской императрице IV в. Елене. В основном при решении этого вопроса актуализировались от-антропонимические значения 2-й степени: в России называли детей по имени барина и барыни или своих дедов и бабок, позже — именами литературных героев или политических деятелей”¹⁵.*

Обращение к святцам не связано с религиозностью родителей ребенка: эта практика воспринимается как “добрый старый” обычай: *Я думаю — может, на святую Варвару она там — Варварин день, все такое. Но конечно я не из-за какого-то там религиозного дурмана, а просто для простоты картины [И55].*

Иногда имена святых берутся в отрыве от дня их памяти, по какой-либо другой семантической ассоциации — по эти-

мологическому значению имени либо же по его синтагматическим связям. В частности рождение двойни как бы провоцирует родителей дать детям имена “божественных близнецов”: *Он сказал, что если будет двойня, будут Петр и Павел* [И65]. Примеры так называемых связанных имен, в частности для близнецов, существуют во многих культурах¹⁶. Другой пример связанных имен упоминался выше: Вера — Надежда — Любовь — Софья.

Святцы — не единственный текст, содержащий список имен, к которому обращаются в поисках имени для новорожденного: часто в этой функции используются различные словари и справочники русских личных имен: *Мы как-то смотрели в этот словарик — личных имен — и придумали* [И63]; *Я взяла “Русские личные имена” и так веером перед ней раскрыла* [И55]; *Мы валялись, как сейчас помню, на Большом проспекте на диване, Жуков взял справочник с именами и начал предлагать* [И42].

Таким образом, в наши дни мы видим сохранение некоторых старых традиций. Прежде всего это называние детей семейными именами. Однако сейчас пределы семьи как бы расширяются: детей называют в честь возлюбленных, друзей, учителей. Во-вторых, это называние по святым, которые, однако, профанируются, воспринимаются как список имен и используются наравне с ономастическими справочниками.

Связь человека с именем. Важное свойство мифологического мышления — неразличение предмета и его имени. В современной городской культуре граница между предметом и именем размыта. Имплицитно существует представление о том, что “перенесение” имени одного человека на другого способно перенести вместе с собой внешние качества, характер и даже судьбу. Выбор имени ребенка часто мотивируется желанием подобного переноса на ребенка “информации” о каком-либо любимом или просто приятном человеке. При помощи магических операций с именем родители пытаются “запрограммировать” различные существенные для них качества и всю судьбу ребенка в целом. Прежде всего таким образом может передаваться внешнее сходство: *Назвала просто Максим, потому что нравился мне его отец, и мне хотелось, чтобы он был похож. Теперь он похож. В ту пору пошел* [И31]. Имя способно транслировать характер: *А у меня почему был Дима — у меня у подружки двоюродные братья были — Дима и Андрей, и Дима был настолько хороший мальчишка — просто вот такой какой-то, я не знаю — они*

были нас младше, но вот не знаю — почему-то он мне как-то чисто так по-человечески очень понравился, вот. И как бы вот когда я думала о ребенке, я думала — хорошо бы если б Дима был такой как вот тот Дима. То есть вот такой вот он действительно хороший, добрый такой, в общем, хороший мальчишка [И51]; Потом у меня напротив жил такой сосед — Колесовы, и у них трое детей. И вот Алеша — мальчик — он был какой-то такой — ясный. Потом старше он стал — он как-то высох, стал неинтересный, а пока мальчиком был — был какой-то ясный, светящийся — как солнышко. Умный, добрый, ясный человек. И вот имя “Алеша” у меня как-то с ним связано [И31]; “У меня есть бабушка Маша по папиной линии. Я ее никогда не видела. Но папа мне рассказал, что бабушка очень хорошая, добрая, ласковая и гостеприимная. И меня называли Маша, чтобы я выросла очень хорошей, доброй, ласковой и гостеприимной”¹⁷. При помощи переноса имени передаются склонности, интересы и даже род занятий: *Мой отец был биологом, и очень хотел, чтобы Амир стал биологом* [И32]. И наконец, имя способно принести ребенку судьбу, сходную с судьбой его обладателя: *Лешин двоюродный дед Александр Ильич недавно рассказывал свою родословную. При этом он упомянул своего двоюродного деда, Александра Ильича, сказал, что его называли в честь того и провел некоторые параллели в судьбе и характере* [И1].

Одновременно существует ироническое отношение к представлению о мистической связи тезок: *Сначала меня называли Миша. Папа маме в роддом писал: “Привет Михаилу”. Потом, родители говорят, когда этого “Мишу” (меня) уже привезли домой, то пришла мамина родная тетка Маруся (интересно, что ее на самом деле звали не Маруся. По паспорту она была Екатерина Григорьевна Винницкая, а “партийная кличка” — Мария Николаевна Петровская. Действительно партийная кличка, она из старых большевиков). Так вот, эта Екатерина-Мария, пришла, говорят родители, и устроила, как они говорят, истерику: назовите, мол, Пашей, в честь ее мужа (получается, мой “дедушка” — ну, не дедушка, а муж бабушки двоюродной), и тогда ему будет всё, богатство и счастье. Или, может быть, она просила назвать Павликом. Так меня и называли <...> Дядя Павел Александрович Алисов был старый большевик, он руководил восстанием в Бессарабии. Потом его Ежов посадил, и он умер в ссылке от туберкулеза, кажется. Есть его мемориал в Белгороде Днестровском (ранее — Андежан). Еще: мама говорит: неправильно мы тебя назвали*

Пашей. Надо было назвать Юрой, тогда действительно было бы и богатство, и счастье. Потому что Юрий – это другой мой двоюродный дедушка, он погиб на фронте, а его родня были богатые, и если бы меня назвали Юрой, они всё бы мне завещали. А так они завещали всё кому-то в Питере [И106].

Соответственно родители избегают давать ребенку имя какого-либо неприятного им человека, обладающего отрицательными с их точки зрения качествами, и по отношению к которому они испытывают нежелательные эмоции: это отношение распространяется на имя, вместе с которым качества этого человека могут перейти к ребенку: *Она предлагала назвать Мишей, но Миша у нас есть очень неприятный друг, поэтому мы сразу же от этого имени отказались [И18]; Как-то со всеми остальными именами либо у меня, либо у мужа такие неприятные ассоциации были [И18]; У бывшего мужа тоже дочку Анной назвали – во мне это уже поселило какую-то червоточину [И62]; С Мишей и Васей были проблемы. Потому что Миша – это мой папа, а Вася – это тот человек, из-за которого мама оставила папу, с которым я свое детство провела, и я боялась, что если Вася или Миша, то обидятся мои родители. А на Васю я боялась, что обидится мама, потому что он ей не то что жизнь испортил – ну, много с ним неприятных связано вещей [И54].*

Еще одна распространенная идея, касающаяся связи имени и человека, состоит в том, что все обладатели одного имени обладают сходными качествами и образуют группу, некий особенный “тип” (описанию этих типов посвящена известная работа П.А. Флоренского “Имена”¹⁸: *Я стала вспоминать всех своих знакомых Миш – мне нравится этот тип людей [И54]; “Михаил” мне, в принципе, нравился, все Миши всегда симпатичные [И1]; Многим не нравится. Гарик Суперфин сказал, что ему никогда не попадался красивый, высокий, стройный Семен – все какие-то скрюченные маленькие евреи в очках [И1].*

Имя рассматривается не только в контексте родительского окружения, но и в контексте всей мировой истории – точнее, ее фольклорного, варианта. Тип исторических персонажей, носящих имя, обладает определенным характером, склонностями. Ребенок в свою очередь оказывается вписанным в этот контекст и рассматривается в нем: *И мы решили, что нет – мы не будем называть его Гришкой, потому что вырастет – будет авантюристом. Ну все Григории – какие-то там сомнительные – что Явлинский, что Котовский, Рас-*

путин, Отрепьев — ну все сплошь какие-то там... [И55]. Каждый именной тип включает не только производных от исторических личностей фольклорных персонажей, но также литературных персонажей и киногероев. Считается, что получив соответствующее имя, ребенок рискует разделить судьбу его обладателей: *А потом пришла мама и говорит: «Ой! Анна! В русской литературе Анна — вечная страдальца! Любую Анну возьми — еще телесериал прошел как раз там “Тайны Петербургские” — там Анна Чечевинская — что Анна Каренина — она всегда страдает! Что это — Анна...» Я говорю: “Вот мама, ты сказала — теперь я не смогу спокойно назвать дочку этим именем, потому что во мне уже червоточина сидит какая-то”. Мама говорит: “Называйте как хотите — я молчу вообще”. Я говорю: “Естественно, я теперь не назову Анной!” Хотя уже всем сказала, что будет Анна [И62].*

Таким образом, представители именованного типа в народном сознании являются носителями определенного набора свойств. В связи с этим нуждается в коррекции утверждение о том, что “...то или иное имя не характеризуются дифференциальными признаками, но только обозначает объект, к которому прикреплено данное имя; множество одноименных объектов не разделяют с необходимостью никаких специальных свойств, кроме свойств обладания данным именем”¹⁹. Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский развивают здесь идею Р.О. Якобсона, а тот в свою очередь ссылается на Бертрана Рассела: «Перефразируя слова Бертрана Рассела, можно сказать, что есть множество собак по имени Fido, но они не обладают никаким общим свойством Fidoness “фидонизм”»²⁰. В данном случае ученые говорят лишь об одном из значений имени — собственно антропонимическом (Григорий — конкретный человек по имени Григорий), в то время как у имени существует и другое значение — от-антропонимическое (Григорий — имя Отрепьева, Распутина и Котовского, т. е. конкретных людей, которым может приписываться обладание некими общими свойствами²¹). Иными словами, в народном сознании все же существует “григорийность”, “анность” и “михаильность”.

Представление об именных типах порождает восприятие имени как чего-то зримого, обладающего материальными свойствами, имя материализуется: ребенок может быть “похож” на какое-то имя, оно может подходить ему или нет: *Имя мы заранее придумали. Выбирали между Мишей и Ваней — просто на кого будет больше похож [И34]; Я ее хотела на-*

звать *Марией*, потому что мне имя *Мария* нравится, но когда я на нее посмотрела, я поняла, что она не *Мария* никакая. И она показалась мне похожей на имя *Маргарита*. Но мне *Маргарита* так сильно не нравится, что... <...> И когда я поняла, что это не *Мария*, она стала “девочкой”. Я ее пыталась звать *Машенькой*, *Манечкой* звать, но у меня ничего не получилось, не приклеилось. Потом пыталась звать *Людочкой*, *Люлечкой*, *Лялечкой*, но ничего не получилось опять – тоже не приклеилось – ну не клеились к ней [И55]; Ну и вот так оно и осталось в неведении, а потом уже когда принесли домой, купали, *Костя* говорит: “Ну посмотри! Ну какая она *Анна*? Она не *Анна*. Она, может быть, *Ольга*?” А я сразу так ухватилась – говорю: “Ну хорошо, ради Бога, давай *Ольга*...” [И62]; С именем была большая проблема. *Даниил* был один из предполагаемых вариантов. *Миша* настоял. Я долго не соглашалась, потому что мне казалось, что оно *Дане* не подходит – это имя [И37].

Имя обладает специфическим внешним обликом: Мы долго думали, кто же она будет – *Маша* или *Аня*. *Маша* – просто мне очень нравилось это имя, а во-вторых, она была страшно похожа на *Машу*. Она была такая кругленькая, такая нежненькая – прямо совсем как *Маша* из сказки про трех медведей [И43]; *Евдокия* – это такое имя, что это для статной такой, красивой женщины, оно очень красивое. То есть как-то такие качества <...> А *Дуська* наоборот – мне хотелось, чтобы она была такая девочка – как мальчик. И оба мне нравились – чтобы в детстве было так, а потом так [И54].

У имени есть характер, оно отличается определенным типом поведения: Я как-то потом еще подумала: ну какое это имя – *Степан* – для ребенка? Ребенок – он такой маленький, такой ангелочек, а тут *Степан* – как-то не вяжется. Так вот когда у меня *Степка* родился, мне его на живот положили, я на него поглядела – ему настолько подходило имя *Степан*, настолько он был мужичок такой ухватистый, такой недовольный – ну настолько ему это имя подходило, что по-другому уже у меня язык не поворачивался его назвать. И *Женька* тоже сразу. Так мы ухватились за этого *Степку* – ну ему, видимо, очень подходило это имя [И18].

По внешности и поведению ребенка родителями “прочитывается”, то есть конструируется вся его дальнейшая жизнь. С одной стороны, она воспринимается как уникальная, с другой – она состоит из готовых формул, каких-то уже известных по жизненному опыту, по фольклорным рассказам, по истории, по литературе блоков – сюжетов и мо-

тивов. Совокупность тех или иных качеств ребенка приводится в соответствие с совокупностью нескольких формул, в которых фигурирует одно и то же имя. В результате это имя начинает видаться как единственно подходящее, единственно возможное, как “то самое имя”: *И у меня не возникало ни на секунду сомнения, что это то самое имя* [И60].

Итак, с одной стороны, имя воспринимается как неотъемлемая часть человека, а человек — как часть, репрезентатор имени. Имя и человек могут выступать заместителями друг друга. Имя может восприниматься как нечто материальное и обладать определенными качествами. Оно способно транслировать информацию об одном человеке на другого, а также управлять качествами и судьбой всех своих носителей. В то же время возможно ироническое отношение к подобным представлениям.

От-антропонимическое значение имени играет очень важную роль, во всяком случае, для носителей традиции оно, по справедливому, на наш взгляд, наблюдению Никонова, значительно важнее до-антропонимического, собственно этимологического²². В то время, как этимология какого-либо имени часто остается неизвестной носителям традиции, от-антропонимические значения доступны всем и используются всеми.

Критерии выбора имени. Если рассмотреть требования, предъявляемые к имени, станет лучше понятно, для чего оно используется, каковы его функции и задачи. Считается, что имя должно быть “красивым”. Во-первых, имеется в виду чисто фонетическое благозвучие. Из приведенных ниже примеров очевидно, что желаемое благозвучие обеспечивается, в частности, присутствием в имени звука “л”: *Мне нравилось очень имя Алексей — мне просто нравится это сочетание звуков. Это так нежно — там где “ль”, это хорошо* [И31]; *Я придумала сама имя Людмила — оно мне очень понравилось по звучанию* [И22]; *Не знаю, почему, но вот мне очень нравилось женское имя Наташа. Наталья — красиво как-то так* [И51]. “Красота” имени также обеспечивается просодией.

Имена, требующие от родителей усилий при их произнесении, отклоняются: *Потом она предлагала назвать Гриша, потому что именины были. Я говорю: Светлана Алексеевна, я не могу выговорить это имя — просто не могу с моим “р” картавым.* [И18]; *Еще она говорила, что хотела мальчика назвать Митей, но Катя и Митя — трудно звать так детей, язык плетывается* [И1].

Красота имени не является чисто утилитарной: ожидается, что красота имени спровоцирует красоту человека: *У меня была в первом классе очень хорошенькая девчушка Луиза Коробова. Мне тоже хотелось быть такой же хорошенькой, и чтобы меня так звали. И сочетание мне казалось страшно красивым. Я даже какое-то время пользовалась в детстве этим псевдонимом [И1].*

Во-вторых, имеется в виду семантическая “красота” имени: оно должно иметь этимологическое значение, ассоциирующееся с некими вещами, имеющими положительные коннотации в культуре вообще и особенно важными для родителей при конструировании образа ребенка: *Марина — такое красивое, нам казалось, имя, связанное с морем [И63]; Много было еврейских имен... например, Яков — это же просто пятка... как-то мне не хотелось, меня не грела эта пятка. Можно было назвать Давидом, но Давид — это просто “любимый”. А хотелось как-то увязать ребеночка с небесами, чтобы у них отношения хорошие были сложены. А “Феодор” — вполне благородно — “дар Божий”, что вполне, в общем, соответствует [И30]; Понравилось это имя — Весна. То есть это олицетворение чего-то нового, нарождающегося — какая-то такая Пасха года. На смену смерти приходит новое рождение. Для меня заключался еще какой-то такой символический смысл в этом имени — вечное счастье наше — вот так вот я расшифровывала — Весна. И я назвала так вот свою девочку [И67].*

Очень важный фактор при выборе имени — его частотность. Обычно родители стремятся дать ребенку редкое имя: *Имя мальчику я придумала — Никита <...> Предпочла потому, что не очень частое имя. А может, мне так кажется. Но все, кому я говорила, на меня удивленно смотрели. Мне очень нравится [И15].* Распространенность имени в возрастной группе ребенка может быть самым существенным аргументом против его использования: *Лорка сказала: “Ты что — с ума сошла? Каждый второй мальчик — Алеша” [И40]; Нинка говорит, что назвать Мишей — всё равно, что никак не назвать [И106]; Мне все кругом стали говорить, что ну вот, Дима — сейчас столько Дим, кругом одни Димы... [И51]; Потому что просто Машей назвать, просто Аней назвать — ну все кругом Маши и все кругом Ани. Во всяком случае, дети вот [И59].* Мотивируется выбор редкого имени рационально — соображениями удобства: когда человека зовут, он должен понимать, что обращаются именно к нему. При конструи-

ровании родителями ситуации обращения к ребенку, носитель имени представляется им не взрослым, не юношей или девушкой, не подростком и не стариком, а ребенком, причем играющим во дворе: *И они уж и назвали, они уж и назвали! <...> Александры в 81-м году были — просто у меня такое ощущение — все. Мальчики, девочки... Крикнешь, бывало, возле песочницы: “Саша!” — и сразу все поднимают головки, как подсолнухи к солнцу [И33]; Ну как — адаптировано довольно на русской почве, но с другой стороны оно не встречается на каждом углу, так чтобы можно было ошибиться, когда зовут кого-нибудь во дворе [И57].*

В то же время особенно редкие и экзотические имена вызывают неприятие, воспринимаются негативно, иногда иронически. “Простота” имени — один из важных критериев его предпочтения: *Мне нравилось, что редкое, потому что мне не хотелось ну самое обычное имя — хотелось достаточно редкое, но вместе с тем не вызывающее, не претенциозное какое-нибудь имя [И53]; Как ни странно, мне хотелось дать имя поспокойнее, чем Евдокия, менее окрашенное [И54]; Имя не должно слишком выделяться, грузить — от этого и сам человек устает [И104].*

Еще одно существенное требование к имени заключается в том, что оно должно “гармонировать” с отчеством и фамилией. Во-первых, степень гармонии определяется фонетически, во-вторых, имя и отчество должны принадлежать к одной и той же ассоциативно связанной группе имен. Ассоциации могут принадлежать родителям лично, но могут быть закреплены традицией: *Игорь Олегович, Ольга Владимировна. И Кузьмой не назвали — некоторое такое неблагозвучие было — Кузьма Вячеславович — немножко вот стилистически не так [И68]; Еще думали Яков. Это тоже еврейское, годится, нормально, но Яков Эдуардович плохо звучит [И106]. Имя, отчество и фамилия в идеале должны отсылать к одной и той же национальной культуре: Ну, и чтобы сочеталось с фамилией. “Ха, — говорила я ему, — Иосиф Жуков!” Или опять же какой-нибудь Навуходоносор Жуков. Так что мы все там подбирали, сочетали, проверяли, как это с Евгеньевичем, и так далее [И42].*

Имена имеют свойство обрастать различными фольклорными текстами, принадлежащими “малым жанрам”. В частности существует множество “дразнилок”, прозвищ и просто фольклорных ассоциаций, привязанных к конкретным именам: *Свекровь была в ужасе. Она, наверно, недели две мне*

звонила в ужасе, умоляла переименовать, разные имена предлагала совершенно дикие. С ребенком она не общается, но очень любит ценные указания давать. Говорит: “Его же будут дядей Степой звать!” [И18]; Я как-то сопротивлялась, говорила: “Но он же будет учиться в русской школе, его там будут дразнить”. Он очень обиделся. Человек он был очень обидчивый. Мне его было жалко, и назвали Амиром. Ну, конечно, его потом дразнили: “Амир — за мир” там... [И32]; Нинка еще хотела назвать Филиппом, а мы говорили: “Если Филя, то и Хрюша” [И106]; Смешно назвать Гаврилой, тогда будет “гаврик”. Еще: Гаврила ждал в засаде зайца, Гаврила зайца подстрелил. А Даниилом зовут сколько угодно [И106]; Вторую мне хотелось назвать Варварой (почему — не знаю, но очень жалею, что не сделала по-своему), но вся родня ополчилась, всякие глупости: “злая Варвара” и прочее [И50]; Я хотела — мне нравилось имя Петя, но мне не хотелось, чтобы он был Петр Алексеевич в честь Петра [И54]; Я, конечно, понимала, что Тимофей — это какое-то кошачье имя [И55]. Себя родители также пытаются оградить от нежелательных ассоциаций, которые может вызвать имя их ребенка: Да, и кто-то мне сказал: “Вот будешь кузькиной матерью вечно!” [И68].

Наконец, важный критерий при выборе имени — его национально-культурные коннотации. Часто их путают с происхождением имени: имя “Софья” считают еврейским, в то время, как оно по происхождению является греческим, а “Михаил” — русским, хотя на самом деле это еврейское имя. Имя ребенка способно нести важное сообщение о национальной, социальной и культурной самоидентификации родителей. Конечно же, все операции производятся с лубочными, народными представлениями о национальностях, с существующими в культуре фиксированными образами разных народов. К примеру, человек, считающий себя русским, может рисовать себе образ своих предков как стилизованных древних русичей или как дворян XIX в.; еврей может представлять себе своих предков жителями местечка в черте оседлости или библейскими патриархами. *Имя ребенка Ярослава. Я сама придумала — что-то длинное такое, красивое, русское. Меня мама ругает, бабушке моей не нравится. Папе только нравится — мужу моему [И11] —* здесь имя “Ярославна” означает: “мы — русские, мы потомки древних русичей”. *Имена были все сплошь еврейского происхождения. Абсолютно крутые еврейские имена из Ветхого Завета* [И42] — здесь выбор имени означает: “мы евреи, наши предки — из

колен Израилевых”. Нужно было назвать ребенка православным именем каким-нибудь, но одновременно и еврейским. Естественно, из всего набора оставалось только имя Анна [ИЗ0] — здесь имя “Анна” означает: “мы евреи, мы православные, мы интеллигенты”.

Итак, при выборе имени для ребенка учитывается его фонетическое “благозвучие”, его этимологическое значение — первичная семантика и его вторичная семантика — совокупность его культурных коннотаций. Предполагается, что “красота” имени может сообщаться его носителю, способствовать приобретению человеком неких специальных позитивных свойств. При принятии решения конструируются различные возможные в будущем коммуникативные ситуации.

Образ имени предстает в народном сознании как амбивалентный: имя должно быть одновременно индивидуальным и в то же время входить в систему принятых в данной культуре имен. Как пишет в своей книге Никонов, “имя <...> не только разделяет, но и вводит в ряд. Имя связывает носителя с другими носителями того же имени и с той группой общества, в которой оно принято...”²³. Имя в руках родителей оказывается мощным инструментом, при умелом обращении с которым становится возможным управление социальной и культурной идентификацией — как собственной, так и будущей идентификацией ребенка. По имени ребенка люди должны считывать мотивы, управлявшие его выбором, и конструировать тот образ семьи, который сами родители хотят им навязать: мы принадлежим к такой-то национальной культуре; мы — представители такой-то субкультуры; мы религиозны (не религиозны). Что касается ребенка, то предполагается, что, с одной стороны, по его имени можно будет определить его происхождение (“из какой он семьи”), а с другой — имя станет частью образа человека, его имиджа, дополнит этот образ и направит видение человека в желаемое русло.

Временные рамки имянаречения. Часто имя придумывается задолго до рождения ребенка. Еще в детстве девочкам навязываются культурные модели: они вырастут, выйдут замуж, у них будут дети. Фантазируя на эту тему, девочки представляют себе будущую семью: сколько детей у них будет, какого пола, какая будет между ними разница в возрасте, кто должен быть старшим — мальчик или девочка, и как их будут звать, — эти моменты представляются весьма суще-

ственными для женской самоидентификации. В 80-е годы, когда в старших классах школы на непродолжительное время был введен курс “Этика и психология семейной жизни”, школьникам предлагалось завести в тетради специальную страничку, где они должны были изобразить “модель своей будущей семьи”. Предложение запечатлеть графический образ семьи воспринималось иронически, однако виртуальные модели будущей семьи у школьниц безусловно существовали (к сожалению, мы не располагаем данными о мальчиках). Они находили воплощение в девичьих анкетах, где предлагалось перечислить любимые имена (часто совпадавшие именно с именами потенциальных детей), в играх и гаданиях (где узнавали, как будут звать будущего мужа и детей). Девочки составляли списки нравящихся им имен, показывали их друг другу и обсуждали. Обычно вкусы и предпочтения к моменту рождения ребенка меняются, в выбор имени включается множество различных факторов, и ребенок получает не то имя, которое готовилось для него, когда мать была девочкой. Однако нередко матери остаются верны своим детским моделям.

Детский выбор может диктоваться эстетическими соображениями — просто “нравится” некое имя: *Я уже сказала, что будет Маша. Потому что когда я еще училась в школе, мне два имени очень нравились — Маша и Иван. Когда я была маленькая, я хотела свою дочку Машей назвать. Ну, так, видишь, и получилось. Вот думали-думали. Ну, Маруся она — так Марусей и осталась [И66].*

Иногда девочки хотят назвать будущего ребенка в честь какого-либо конкретного человека. Традиция именования в честь бабушек и дедов девочкам известна: *Ребенку имя придумала я сама, это было задолго до того, как он родился, то есть я заранее знала, даже когда еще не была замужем, что когда родится дочь, я ее назову Катей в честь своей бабушки, которую я очень люблю [И25].*

Дети понимают и принимают законы магических операций с именами — мистическую связь тезок, связь между именем и его носителем. В следующем примере тринадцатилетняя девочка решает “очистить” имя “врага народа”, дав его своему будущему ребенку. Имея в своем распоряжении набор неких моделей и клише, существующих в культуре, ребенок проделывает с их помощью достаточно сложную операцию: *Моего мужа свекровь вообще как-то со стороны назвала. У ее родителей был приятель, у него отец пропал без*

вести во время войны, а потом ходили слухи, что он не пропал, а остался — ну, предатель родины, а потом якобы в Америке жил. В общем, темная история. И она когда эту историю услышала — а ей 14 лет было или 13 — то сказала, что давайте я вырасту и у меня будет сын, я его Ростиславом назову в честь вашего отца (чтобы это имя как бы очистилось, что ли) — и она так и сделала через 13 лет, все были родственники против этого имени, а она сказала — я обещала [И21].

Обычной практикой является придумывание имен во время беременности. В наши дни весьма приветствуются “беседы с животом” — считается, что они благотворно действуют на ребенка. При этом к будущему ребенку часто уже обращаются по имени: *Потом он как-то пришел домой, наклонился к моему животу, сказал: “Ну что, Никита?”* [И15]; *Я с ним разговаривала и называла его Саша. Меня подводило то, что когда я споткнулась — я помню — я старалась этого не делать из суеверия, но когда я споткнулась и сильно его тряхнула, я сказала: “Ах, Саша!”* [И39].

Таким образом, появление имени часто предшествует появлению на свет самого ребенка — к моменту рождения он уже является обладателем имени, и его сразу начинают так называть: *То есть как его достали, так он и был Саша. Мы его сразу стали называть — еще в роддоме — там никто еще не звал, а мы его звали. То есть он как бы и родился со своим именем* [И39]. Традиционные вопросы, задаваемые акушеркой роженице сразу после родов — “кто родился?” (имеется в виду пол ребенка) и “как зовут?": *Тут они стали спрашивать: “Кто родился?” Это они, наверно, проверяли, хорошо ли я соображаю. Я говорю: “Мальчик...” — “А как мальчика зовут?” — “Сеня...”* [И1]; *Они спросили: “Как звать?” Я почему-то сразу сказала: “Соня”* [И17]. Это проговаривание, называние ребенка по имени является важной частью родильного ритуала: ребенок родился, но его еще нужно “доделать” на культурном уровне, превратить его полностью в человека — обмыть, обмерить, одеть и назвать.

В традиционной культуре период жизни ребенка между рождением и крещением считался особенно опасным: ребенок без имени все еще принадлежит сфере “чужого”, в человеческий мир он входит окончательно лишь в момент крещения и получения имени. В наши дни отголоски этих представлений сохранились, хотя четких мотивировок мы не находим, однако в таких случаях родственники ребенка могут испытывать некий дискомфорт и говорят, что ребенку

без имени быть “нехорошо” и “неправильно”: *Уж очень больно тошно — без имени ребенок [И55]; Но я ее в роддоме уже стала называть Настей, потому что надо было как-то называть ребенка, как-то без имени не хотелось оставлять [И61].* Те же представления мы находим и в позитивно закодированных высказываниях: *Считала, что к рождению ребенка имя должно уже быть готовым [И26].*

Тем не менее, весьма распространенной является ситуация, когда имя для ребенка придумывается уже после его рождения. Фактически, она представляет собой вариант нормы, однако нормативным является и родительский дискомфорт, ею вызванный: *У Антона, кажется, сын долго сидел без имени. Они называли его “Мелкий”, “Мелкоплод”, потому что они биологи, и еще как-то. Это доставляло им и их друзьям какое-то неудобство. Спрашивали — как мальчика зовут? Отвечали: ну, пока никак. Теперь его зовут Сережа, а сокращенно “Ёж” [И106].* Эта ситуация маркирована, ее выделяют, о ней рассказывают как о некоем специальном случае: *Ребенка зовут Вениамин. Имя долго не могли придумать — месяца два он был безымянный” [И3]; Анюту назвали спустя месяц — никак не могли назвать. Девочка — и девочка [И30].*

Официальная регистрация новорожденного происходит в течение месяца с момента рождения ребенка. Очевидно, сохраняется представление о том, что некий зазор между рождением и получением имени необходим. В противном случае ритуал получается как бы редуцированным, неполным: усекается третья фаза, присущая любому обряду перехода, любому лиминальному периоду. Ребенок и не должен сразу стать человеком — превращение не происходит одновременно, ему необходимо быть символически выраженным, выраженным во временном коде. Мы видим столкновение двух противоположно направленных тенденций: с одной стороны — стремление не оставлять ребенка без имени, с другой стороны — стремление отложить момент называния. Одно не противоречит другому: родители действительно обеспокоены, и они должны быть обеспокоены. Ритуал — не спектакль, не игра и не притворное разыгрывание сценария. Все события происходят в нем на самом деле. Ребенок должен пройти через лиминальный период, должен подвергнуться настоящей опасности — так и только так достигается действенность, могущество ритуала. А в том случае, когда ребенок рождается с именем, актуализируется другая модель, подразумевающая ту же самую защитную функцию. В

обоих случаях родители пытаются двумя различными средствами обеспечить благополучие ребенка.

Таким образом, в отличие от традиционной культуры, где возможности выбора имени актуализировались в момент крещения младенца, в современной городской культуре придумывание имени не приурочивается строго к какому-либо специальному моменту. Имя может быть придумано задолго до рождения ребенка, во время беременности, непосредственно после родов или спустя некоторое (нормативно — не слишком долгое) время после них. Различные традиции имянаречения узнаются носителями культуры еще в детстве: дети знакомятся с магическими свойствами имени и основными приемами операций с именем. По сей день сохраняются рудименты представлений о том, что имя является неотъемлемой частью человека, и о том, что человек без имени не является полноценным человеком и подвергается опасности.

В этой обзорной работе мы коснулись лишь нескольких существенных вопросов, связанных с восприятием роли имени в наши дни²⁴. Местами нам удалось проследить некоторые параллели с функционированием имен в русской традиционной культуре и обнаружить различия. Хочется верить, что на примере частного вопроса об отношении к имени нам удалось привлечь внимание к неким глобальным процессам и установкам, свойственным современной городской культуре, к механизмам функционирования современного сознания, в большой степени остающегося мифологическим и продолжающего ориентироваться на традиционные модели.

Примечания

- 1 Этнография имен. М., 1971.
- 2 Никонов В. А. Имя и общество. М., 1974.
- 3 Там же. С. 8.
- 4 Там же. С. 9.
- 5 Адоньева С. Б. Категория настоящего времени: культурные сюжеты и жизненные сценарии // *Russian Studies* (в печати).
- 6 Мф 1:2.
- 7 Байбури А. К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // *Живая старина*. № 2. 1997. С. 7.
- 8 О "доделывании" ребенка в родильном доме и детской консультации см.: Белоусова Е. А. "Наш малыш": социализация новорожденного в современной городской культуре // *Живая старина*. 1998. № 2. С. 24–25.

- 9 Сулова А., Суперанская А. О русских именах. Л., 1978. С. 175.
- 10 Ср. статью И.А. Разумовой «...И решили назвать Аленой»: рассказы о наречении имени» в настоящем сборнике.
- 11 Власкина Т.Ю. Донские былички о повитухах // Живая старина. № 2 (18). 1998. С. 16.
- 12 Торпакова О. [сост.]. Приметы на каждый день. М., 1996. С. 113.
- 13 Разумова И. А. Представления о фамильно-родственных связях сквозь призму традиционной семейной словесности // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 года. Санкт-Петербург, 1998. С. 170.
- 14 Никонов В. А. Указ. соч. С. 56–57.
- 15 Там же. С. 150.
- 16 Там же. С. 131–135.
- 17 Разумова И. А. Семейные рассказы // Русский школьный фольклор. От “вызываний” Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998. С. 643.
- 18 Флоренский П. А. Имена. Б. м., 1993.
- 19 Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф – имя – культура // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Таллинн, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 60.
- 20 Якобсон Р. О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972. С. 96.
- 21 Никонов В. А. Введение в топонимику. М., 1965. С. 57–63.
- 22 Никонов В. А. Имя и общество. С. 150.
- 23 Там же. С. 14.
- 24 Во время подготовки книги к печати, 30 января – 2 февраля 2001 г. в Институте славяноведения РАН прошла конференция “Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст”. Материалы этой конференции легли в основу сборника: В. Банго, Т. Новичкова [сост.]. Чужое имя. Альманах “Канун”. СПб., 2001. Вып. 6.

В. Ф. Лурье

Клонирование и новый “родильный фольклор” (постановка вопроса)

Новые технологии воспринимаются людьми неоднозначно. Особенно те, которые непосредственно вмешиваются в человеческую жизнь. Информация о них обрастает слухами и мифами. Очень быстро они становятся частью общего фольклора.

Для современного этнографа важно наблюдать явления в процессе. К этому надо быть готовым: выявить то, что становится актуальным в сознании современного человека и начинает приобретать фольклорные формы. Пример того, что уже активно существует: представления людей с традиционным сознанием о космосе и современных космических исследованиях. Здесь весьма продуктивными оказываются исследования народного сознания по материалам газет. Неизбежно встает вопрос, в какой мере газеты отражают народное сознание, но то, что массовые “ненаучно-популярные издания” это сознание в какой-то степени формируют,

сомнению не подлежит. В этой связи интересно с самого начала отследить возникшие в прессе мифы, чтобы со временем сравнить их с теми, которые будут собраны непосредственно от людей. Часть подобной “информации” о клонировании и собрана в настоящей заметке.

Современные мифы связаны с инопланетянами, “барабашками”, различной магией, “зомби”, “компьютером-убийцей” и некоторыми другими понятиями. Этот ряд с недавних пор пополнило клонирование — изготовление генетической копии человека.

Деторождение — явление сакральное, и с ним всегда во всех культурах и религиях было связано большое количество обрядов начиная с момента зачатия или даже раньше. Это, так скажем, сложившаяся культура (субкультура), вариации которой бесконечны. До последнего столетия (точнее, даже полувека) никакой альтернативы у деторождения не было. Варьируются обряды, различен фольклор в разных культурах, но действующие лица остаются одними и теми же — женщина, мужчина, развивающийся плод, повивальная бабка. Одни и те же действия — зачатие, ношение плода, роды. И вдруг (для исторического времени именно “вдруг”) самое, казалось бы, незыблемое на этом свете перестает быть уникальным и получает альтернативу. “Деторождение” нельзя даже было назвать “традиционным”, другого не было, но скоро, возможно, необходимость в уточнении и новых терминах понадобится.

Клонирование практически для человека еще не достижимо, но его возможность активно внедряется в сознание людей, представляясь ближайшей перспективой, несущей совершенно фантастические возможности. Одновременно с первыми сообщениями об экспериментах по клонированию стали появляться различные мифы и фольклорные истории, связанные с этим явлением. У нас есть интереснейшая возможность наблюдать с самого начала их вхождение в культуру, отмечая некоторые источники. Понятно, нас интересует не столько собственно “научно-биологическая” суть явления, сколько отражение его в народном сознании. Но и некоторые факты — историю вопроса — надо представлять.

Цель этой заметки — очертить поле, на котором взращивается фольклор (а он будет расти в геометрической прогрессии), и определить некоторые текстуальные, философские и культурные источники клонирования.

История вопроса

Идея получения копий человека давно занимала людей. Подобный сюжет использовался как в фольклоре, так и в литературе, последние века — активно отрабатывается в массовой культуре. Это оживленные, “гальванизированные” покойники, человекоподобные существа, выращенные в “ретортах”, механические роботы. Примеров каждый вспомнит не мало. Приведу в качестве примера только роман Олдоса Хаксли “Прекрасный новый мир” (1932 г.). Это сатира на “идеальное” регулируемое общество, в котором любовь и деторождение строго отделены. Кроме того, деторождение вообще отсутствует: новые поколения выращиваются в пробирках. Исходным материалом служат отборные яйцеклетки и сперматозоиды. В этом обществе полного достатка отсутствуют классовые и расовые конфликты; нет ни врожденных, ни приобретенных болезней; нет старости (люди запрограммированно умирают, прежде чем появляются внешние признаки распада). Единственная ценность в этом “прекрасном новом мире” — научно-технический прогресс. Для получения особей, предназначенных для выполнения менее престижных функций, подбираются яйцеклетки и сперматозоиды, несущие требуемые наследственные свойства. Затем из дробящегося оплодотворенного яйца усовершенствованными методами получают максимальное число однойяйцевых близнецов¹.

Примерно это предполагается делать при клонировании.

Из известных фильмов можно вспомнить хотя бы “Американский ниндзя-2”, в котором герой расправляется именно с клонированными солдатами и их изобретателем. Появляются и фильмы с сюжетами, в которых обыгрываются новые родильные “техники”: “Не крадите моего ребенка” (США) — о суррогатной матери, “На кого Бог пошлет” (Россия) — о перипетиях искусственного оплодотворения, “Близнецы” (США) — о генетических экспериментах с близнецами. Тема активно отрабатывается культурой официальной и культурой “низовой”.

Как это происходило на самом деле с овечкой Долли

Эксперименты по трансплантации ядер, культивированию зародышей и пересадке их в организм матери-реципиента технически очень сложные и требуют знания тончайших механизмов биологии развития и высокого профессионального мастерства. Экспериментаторы использовали 236 яйцеклеток, прежде чем удалось получить одну живую, вполне здоровую овечку Долли массой 6,6 кг. У этой овечки нет отца, но зато три матери: овца, давшая свой генетический материал, овца, от которой взяли яйцеклетку, и овца-реципиент, которая вынашивала знаменитого ягненка².

Что в действительности делают с людьми

В 1943 г. научный журнал "Сайенс" опубликовал статью известного акушера Дж. Рока, в лаборатории которого сотворили чудо: у бесплодной женщины была изъята яйцеклетка, которую в пробирке оплодотворили спермой. Естественно, в те времена речь не шла еще об имплантации зародыша в матку женщины, но сам факт зарождения жизни в пробирке был научной сенсацией. Еще через десяток лет ученые научились пересаживать ядра лягушачьих икринок. Это привело человека в 70-е годы к тому, что было доступно лишь богам, а именно к клонированию.

Клонирование — воспроизведение точных генетических копий — постоянно случается в природе при рождении однойяйцевых близнецов, у которых не только пол, но и подавляющее большинство генов одинаковы. Рождение двоен, троен и даже четверых однойяйцевых близнецов доказывает одну очень важную непреложную истину. Она заключается в том, что клетки, образовавшиеся в результате деления яйца, могут разделяться и каждая при этом дает нормальный плод. Две-четыре клетки-балласта, возникшие после первого и второго деления оплодотворенной спермием яйцеклетки, равнопотентны, т. е. практически одинаковы в своей потенции давать развитие эмбриону. Это свойство и легло в основу при клонировании генетических копий.

Но яйцеклетка позволяет производить над собой и еще одну уникальную операцию, а именно пересадку ядра. Этим-то и воспользовался в 70-х гг. профессор Оксфорда

Дж. Бердон, которому впервые удалось клонировать лягушек.

Долли — это целиком и полностью повтор “лягушачьего” эксперимента. (Эдинбургские ученые под руководством доктора Яна Вилмута взяли ядро клетки из вымени взрослой овцы и выращивали в лабораторной культуре в течение шести дней. Затем у другой овечки изъяли неоплодотворенную яйцеклетку и при помощи электрического разряда “сплавили” ее с клеткой донора. Затем зародыш поместили в матку третьей овцы, которая послужила суррогатной матерью.)

Как утверждают, от клонирования овцы без участия барана до копирования человека, минуя мужчину, — один шаг.

Появление Долли вызвало бурную реакцию во многих странах, общественность взволнована вопросом: допустимо ли распространять новый метод на человека? По мнению Яна Вилмута, технически клонирование человека вполне возможно, но моральные, этические и юридические проблемы, связанные с манипуляциями над эмбрионами человека, недопустимы. Кстати, в Англии еще в начале 90-х годов запрещены эксперименты с эмбрионами человека и законодательно введены ограничения по работам с эмбрионами млекопитающих. Президент США Б. Клинтон поручил национальную комиссию по биоэтике заняться этой проблемой.

Дифференцированные соматические клетки взрослого организма млекопитающих обладают тотипотентностью, т.е. способностью передавать полную генетическую информацию о развитии признаков и свойств. Экспериментально подтверждена гипотеза о дифференциальной активности генов в развитии. Открываются новые возможности в познании механизмов злокачественного роста, выявлении вклада генетической и средовой компонент в развитие количественных признаков, психических и интеллектуальных качеств человека.

Появляется возможность реставрации давно погибших видов животных, воспроизведения многочисленных генетических копий выдающихся по продуктивности животных-рекордистов и многого другого³.

Мифы, связанные с клонированием

На восприятие самой идеи клонирования обществом большое влияние оказывает тот факт, что большинство людей — вероятно, благодаря определенному влиянию средств

массовой информации — имеют весьма своеобразное представление о действительном положении дел в соответствующей области науки. Возможно, при взгляде в исторической перспективе не так уж важно, могут ли сейчас ученые с трехсотой попытки получить “двойняшку” беременной овцы или готовы ли выбраться из пробирки тридцать тысяч солдат в полном вооружении. Но для адаптивного ряда человека, живущего сегодня и воспринимающего эту информацию в повседневной жизни, не безразлична интенсивность подачи информации. Еще несколько лет назад идея клонирования человека воспринималась нами в одном ряду с космическими путешествиями в гиперпространстве и переходом человечества на полностью синтезированную пищу — т. е. от нас не требовалось выражать к ней свое отношение, поскольку она относилась к фантастике. И сейчас для формирования этого отношения является очень важным поэтапное освоение информации. Однако выясняется, что складывающееся в обществе представление о возможностях науки в этой области намного опережает реальность, что создает большее напряжение, чем можно было бы ожидать при реалистичном освещении проблемы. Как удалось выяснить при опросе петербуржцев 25—45 лет с высшим техническим и гуманитарным образованием, основные расхождения их представлений с реальным положением вещей иллюстрируют следующие утверждения:

возможно клонирование людей обоих полов (а не только женщины);

для клонирования достаточно только одной клетки клонируемого человека (не нужна яйцеклетка другого организма);

для клонирования можно использовать любую соматическую клетку (а не только разбалансированную);

для клонирования можно использовать как живую, так и мертвую клетку;

клон создается от начала до конца в лабораторных условиях (его не вынашивает суррогатная мать);

появившийся на свет двойник — не младенец, а взрослый человек;

клон наследует не только генетический код, идентичный коду донора, но и жизненный опыт последнего на момент взятия биологического материала.

Информация о клонировании, опубликованная в различной прессе, формирует общественное представление о дан-

ном вопросе, одновременно отражая общественные идеи и чаяния, иначе они не находили бы отклика и не пользовались успехом. Все это создает некое поле для генерации фольклора.

При этом общественное мнение в основном фиксируется только на отрицательных сторонах, оно пессимистично и апокалиптично по своей сути. Ничего хорошего от нового не видится. Само слово воспринимается как термин из фантастического романа среднего пошиба. Здесь выражается и ксенофобия, и общая боязнь новизны (достаточно вспомнить историю вхождения в русскую культуру картофеля, табака и пр.).

Самый распространенный жанр, связанный с клонированием, это рассказ о нем (с установкой на достоверность). Вот некоторые из этих рассказов; собранные вместе, они составляют практически единый текст (источники перечислены в конце заметки).

«Под рубрикой “Научная сенсация” иногда печатается явная фальсификация. Так, американская газета “Сан” сообщила, что японским ученым удалось осуществить клонирование человека. Вымышленный ученый Митсуо Амикадо, руководитель токийской засекреченной лаборатории по клонированию человека, произвел из собственной клетки точную копию самого себя»⁴.

“Человеческим фантазиям нет предела: одни предполагают создавать гениев человечества, таких, как Эйнштейн, Толстой, Ганди, а другие — тиранов или злодеев. В США выпущен кинофильм, описывающий судьбу двух молодых людей — генетических копий Гитлера...”⁵

“Лет через десять, говорят, станет возможно воскрешение гениев прошлого, если сохранился их, как бы это сказать, генетический материал. Как вы отнеслись бы к воскрешению Ленина? Ожидаемое клонирование теперь уже самого человека и есть чаемое прогрессивным человечеством решение проблемы бессмертия”⁶.

«Уфологическая секта, называющая себя “Рафаэлистской церковью” и считающая, что жизнь на Землю была занесена из Космоса, создала первое коммерческое предприятие по клонированию человека “Клонайд”. Эта основанная на Багамских островах фирма намерена заняться созданием копий живущих сегодня людей»⁷.

“Говорят, что человек может создать себе двойника и использовать его органы для трансплантации. Я не могу по-

нять, что у него не будет собственного мышления и он будет собственностью того, кто его клонировал?”⁸

“Понимаете, я не вижу ни одной причины, почему нужно делать такие эксперименты, чтобы, например, клонировать много солдат. В одном из своих интервью я объяснял, что если у вас будут клонированные солдаты, то им нужно будет закончить Суворовское училище, чтобы быть солдатами. И значительно дешевле брать просто обычных людей... это просто придумывают ужасы будущего”⁹.

“Англичанин доктор Патрик Диксон рассказал, что к нему обратилась женщина, желающая воскресить недавно умершего отца. Она готова выносить его в своем чреве и вырастить. Но спрашивается, будет ли ребенок считаться ее отцом?”¹⁰

Бульварные газеты пугают обывателя. А ну как массы больных людей захотят иметь свои копии, чтобы заменять их частями пораженные органы?!

Они продлят свою жизнь, но как быть с гомункулусами? утилизировать? Богатые старцы станут заказывать генетикам молодые копии некогда любимых, но постаревших жен. Не разрушит ли двоеженство нынешний институт семьи? (Правда, старику нужно будет лет 20 подождать, пока ребенок вырастет до взрослой девушки, которая может ведь и не захотеть выйти замуж за старикана.) Магнаты шоу-бизнеса пожелают возродить звезд прошлого, Мэрилин Монро, к примеру. Этично ли это по отношению к ней? Социологи рисуют совсем уж мрачные картины: диктаторы и террористы обзаводятся двойниками (которые, правда, по возрасту им во внуки годятся); фанатики с кошельками покупают себе в качестве личной игрушки Ленина или фараона Тутанхамона; любители остренького разводят где-нибудь в джунглях и выпускают на свободу людоедов¹¹.

По информации известных американских ясновидящих, таких, как Эдгар Кейси, Форд Монтгомери, Рут Шелтон, и других, «в третьем прочтении число “666” предупреждало об опасности для человечества... Опасность заключалась в существовании особого вида живых земных форм, созданных в Атлантиде, которые с тех пор стали значительной частью в населении Земли... Земные формы были физическими копиями... выглядели точно так же, как люди, но были оживлены земной энергией, а не духовной»¹². А о сходстве современной науки и черной магии все чаще говорят не только священники, но и ученые. Немецкий философ Джоэль

резонно писал в 1926 г., что “черную магию и позитивистскую науку роднит единая концепция: и там, и здесь вечное приносится в жертву преходящему”. Главное же заключается в том, что черная магия (куда, на мой взгляд, относятся клонирование, пересадка органов и т.п.) не обладает возможностями Творца и «может создать нечто новое только из обломков старого. Поэтому “новое” — только новый способ соединения элементов в более или менее децентрализованную конструкцию, основные признаки которой — транзитность и преходящность». Так что клонирование человека, скорее всего, не то что не принесет человечеству бессмертия, а может привести его к вымиранию¹³.

«В начале января (1998 г. — В.Л.) доктор Ричард Сид из Чикаго заявил, что через три месяца приступит к клонированию человека. Предположим, в первых числах апреля доктор Сид действительно “включит” свою “копировальную машину”. Стало быть, через девять месяцев можно ждать клоника-Козерога?

И тут же вопрос: Козерог ли он? Или его зодиакальный знак должен быть тем, что и у оригинала, которого он копировал, его “отца”? Ведь повторяя оригинал телесно, клон, возможно, повторит его и “строением” души, и судьбой?

Личность, сознание, душа не клонируется. Душа генетически не обусловлена. Так что же, клон будет “бездушен”?

У клона будет душа, но другая. А значит, и отличное от оригинала выражение глаз, “окон”, в которых виден “огонь, мерцающий в сосуде”, и выражение лица.

В миг нашего рождения Космос метит нас целым набором клейм. Информация записывается разными способами и многократно дублируется. Самое подробное космическое свидетельство о рождении — информационно-энергетическая матрица, космограмма или, что привычней, гороскоп. В нем закодировано состояние Вселенной, положение планет, звезд, астероидов, галактик, невообразимое число других параметров, о которых мы просто не знаем. В каждый миг состояние Вселенной уникально. Оно не повторяется никогда. И потому уникален и неповторим любой человек.

Следовательно, уникален и неповторим будет и любой клон. На генетическую программу наложится космическая. Скажем, оригинал родился под Овном и шествует по жизни как типичный Овен. Однако дубль (клон), появившись под знаком Козерога, продемонстрирует уже свойства Козерога. У клона с Луной в Раке будет иной тип подсознания, чем у оригинала с Луной в Водолее.

...Душа не обусловлена генетически, она обусловлена Богом, действующим через законы природы. Бог может явить Себя во взаимном расположении планет, скоплениях звезд и обусловить недостающую часть кода строго организованным пространством Вселенной»¹⁴.

“Плодитесь и размножайтесь”, сказал Господь Адаму и Еве, но не сказал, как именно. Этот довод в пользу клонирования привел, как ни странно, один православный священник. Действительно, технология размножения в Библии не указана, но напущение Создателя обращено к двоим – к мужчине и женщине¹⁵.

«Сказано в Священном Писании: “И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и человек стал душою живою” (Быт. 2:7). При том моменте, который благословил Бог при зачатии, человек получает душу и уже с этого момента вливается в Природу, является частицей Мирового океана. Клонирование же практически лишает человека души. А без души человек не может быть полноценным, но лишь мутантом, и не может стать частью Мирового океана. Именно поэтому все наши вмешательства в природу всегда оканчивались неблагоприятно и для общей Природы, и для жизни самого человека. Архимандрит Сергей (Стуров)»¹⁶.

“Экстрасенсы, например, предполагают, что телом дубля не замедлит с удовольствием воспользоваться какая-нибудь астральная сущность, химера, только и ждущая случая вселиться в свободное физическое тело, которых всегда не хватает. Тогда мы можем получить искусственное существо, одержимое бесом, опасное, несчастное. Что прикажете с ним делать?.. Вероятность того, что клон окажется несчастен, вообще очень велика”¹⁷.

“...оригинал с появлением дубля-клона тоже может стать несчастным: его душа начнет, что называется, разрываться на части, испытывая тягу к так похожему на свое тело. Ведь определенная внешняя форма придается внутренней сущности отнюдь не случайно, а по принципу приятия, пододбля”¹⁸.

«Если опыты американского профессора Роберта Сиды по клонированию человека дадут свои результаты, то, по его словам, он сможет “плодить” до 200 000 здоровых, крепких младенцев в год. Сильные, послушные, одинаковые, лишённые души человеческие организмы... И начало этому может быть положено тоже в 1998-м.

Роберт Сид объявил о своих планах по клонированию людей 8 января (1998 г. — В.Л.), когда Солнце находилось в 19-м разрушительном градусе Козерога. В этот же день поступило сообщение из Копенгагена о том, что у скульптуры русалки, украшавшей собой фонтан, была отпилена голова. Казалось бы — просто акт вандализма. Но по авестийскому календарю предстоящий год будет годом Дельфина, который связан с морской стихией. Обезглавливание русалки, имеющей непосредственное отношение к наступившему году, да еще в момент, когда Солнце находится в разрушительном градусе, это уже не проявление варварского отношения к искусству, а некий магический акт, попытка заложить отрицательную программу на весь предстоящий год. В тот же день из коллекции Лувра исчез знаменитый “камень желаний”, посвященный Зевсу. На кражу древнегреческой святыни незамедлительно отреагировал знаменитый вулкан Этна, проснувшийся на следующий день — 9 января. В греческой мифологии этот вулкан связан с мифом о великом потопе»¹⁹.

“Решение проблемы призыва в армию” — из распространенных разговоров о клонировании.

Культурологический подход (реакция общества)

Народ читает фантазии бульварных газет и, кажется, пока не выражает явно свою позицию по вопросу клонирования. “За” выступают радикальные ученые и ультралевые коммунисты, “против” высказываются некоторые православные священники. Позиция священнослужителей понятна — они видят в клонировании разрушение Божественной картины мира. Более интересно, почему за клонирование выступают радикалы-коммунисты. Их позиция столь же естественна, как и позиция церкви. И связана она не только с коммунистической идеологией, но и с философскими учениями XIX—XX вв.

Философскую предтечу клонирования, представляемого многими как “изобретение западного мира”, можно увидеть в трудах Николая Федорова, с его идеей “воскрешения всех” и предварительным прекращением беременностей (как известно, беременная женщина казалась ему безобразной). В “Философии общего дела” русский мыслитель выдвинул не-

обходимость нового, сознательно управляемого этапа эволюций: всеобщим познанием и трудом человечество призвано овладеть стихийными силами вне и внутри себя, выйти в космос для его освоения и преобразования, обрести новый бессмертный статус бытия, причем в полном составе прежде живших поколений (“научное воскрешение”). Русским философом были предвосхищены идеи ноосферы, поставлены вопросы экологии. Федоров недаром называл свое учение супраморализмом. Глубокий нравственный пафос одушевляет самые дерзновенные его идеи.

С Федорова начинается глубоко своеобразное философское направление общечеловеческого значения: русский космизм, активно-эволюционная, ноосферная мысль, представленная в XX в. именами таких крупных ученых и философов, как К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский.

В учении Федорова основным злом человека, каждого сознательного и чувствующего существа выступает смерть. Все же конкретные формы зла, от которых страдает человек, для него входят в кортеж главного, “последнего врага” — смерти. Всякая индивидуальная жизнь построена на костях других, уже живших и живущих, и в свою очередь идет на перегонной. Дети растут, пожирая силы родителей, а в борьбе и розни, в которых проходит жизнь, люди медленно подтачивают друг друга и словом и делом. “В настоящее время живем на счет предков, из праха которых извлекаем и пищу, и одежду, так что всю историю можно разделить на два периода: первый период прямого, непосредственного каннибализма и второй — людоедства скрытого, продолжающийся и доселе”. Но все резко меняется, когда с человеком появляются сознание, острое чувство своей неповторимой личности, глубокое страдание от утрат и внутренняя невозможность принять собственное окончательное уничтожение. Федорова не раз упрекали в нелюбви к природе. На вопрос о “нашем общем враге” он действительно отвечал: природа. Но имел в виду природу как определенный порядок существования, основанный на рождении, половом расколе, взаимной борьбе, вытеснении и смерти, но вовсе не природу как совокупность существующего, живое многообразие творения. Противодействие злу — это борьба против случайности, иррациональности, слепоты, “падения”; это превращение вселенной в целесообразный, сознательный мир.

Федоров принципиально отказывался представить вполне определенный взгляд на устройство бытия. Только созидательная деятельность, всеобщий труд, одушевленная великой идеей практика приведут через радикальное преобразование мира к его познанию. Абсолютное знание возможно для Федорова, по существу, лишь в сотворенной (в данном случае самим человечеством) модели. Он любил приводить изречение Аристотеля о том, что мы знаем только то, что сами произвели. Окончательное знание всякого данного нам извне объекта возможно только тогда, когда этот объект будет нашим созданием, когда он будет приведен в строй, порядок, сведен к нашему закону.

Основная точка отсчета федоровского учения — должствующее быть, а не данное. Отказаться от пассивного созерцания мира, отвлеченной метафизики и перейти к определению ценностей должного порядка вещей, к выработке плана преобразовательной деятельности человечества — в этом смысл, по Федорову, нового радикального поворота в философии.

На человеке с его несовершенной, противоречивой природой нельзя основать абсолют. За абсолют может быть принят только идеал, стоящий выше человека. Для Федорова это мог быть только Бог или высший преобразенный человек в составе богочеловеческого единства. Поэтому необходима реальная, активная работа над преодолением своей нынешней “промежуточности” и несовершенства. Федоров не только утверждал факт восхождения сознания в мире, но и сделал из него радикальные выводы: необходимость сознательного управления эволюцией, преобразования всей природы исходя из глубинных потребностей разума и нравственного чувства человека. Эту центральную идею своего учения он недаром называл и “регуляцией природы”, и “супраморализмом”. “Нравственность, — писал Федоров, — не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространяться на всю природу. Задача человека — морализовать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы”. Регуляция — это и овладение природой в противоположность ее эксплуатации и утилизации, и переустройство самого организма человека, и выход в космос, управление космическими процессами, и, как пик регуляции, победа над смертью, установление преобразенного, бессмертного порядка бытия.

Развитие техники, считает Федоров, может быть только временной и боковой, а не главной ветвью развития. Нужно, чтобы человек ту же силу ума обратил на свои собственные органы, их развитие и окончательное преобразование. Это и станет задачей психофизиологической регуляции. “Человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы...”²⁰

Центральным пунктом, вершиной регуляции для Федорова становится воскрешение всех умерших на Земле. В учении “общего дела” речь идет о “научном”, имманентном воскрешении, которого достигает объединенное братское человечество, овладевшее тайнами жизни и смерти, секретами “метаморфозы вещества”. Федоров связывает свое учение с христианством, в частности с православием как религией, которая придает особую ценность идее воскресения (пасха) и вечности жизни. Свое учение Федоров называл “Новой Пасхой”, излагал его в форме “пасхальных вопросов”.

У Федорова воскрешение мыслится в родственно связанном ряду, т.е. буквально сын воскрешает отца как бы из “себя”, отец — своего отца и т.д., вплоть до первоотца и перво-человека. Подразумевается возможность восстановления предка по той наследственной информации, которую он передал потомкам. Федоров недаром подчеркивал значение наследственности, необходимости тщательного изучения себя и предков. В пределе ставится задача просветить весь наследственный ряд, говоря нынешним языком, последовательный генетический код человечества.

Клонирование и генная инженерия в СССР начались, как и в других странах, с растений. И с самого начала радикальное вмешательство в природу декларировалось идеологией. И люди стали привыкать к этой возможности. Сходство задач клонирования, которые приписываются ему фольклором, и “задач коммунистического строительства” — наблюдение этого важно для понимания корней радикализма.

Для исследования проблемы проникновения данной темы в народное сознание надо включить в этнографические опросники соответствующие вопросы, касающиеся новых родильных техник. Вот несколько примерных вопросов.

А. Известны ли понятия: искусственное осеменение/оплодотворение; банк спермы; мать-донор и мать-реципиент; “ребенок из пробирки”; клонирование и др.

Б. Отношение к перечисленным понятиям и вообще к факту деторождения, в котором задействованы какие-либо технологии.

В. Отношение к женщинам, которые воспользовались “неестественными способами оплодотворения”.

Г. Нет ли особенностей в протекании “искусственной” беременности?

Д. Есть ли различия в детях “нормальных” и “искусственных”?

Тема клонирования, нового в деторождении — часть одной большой темы “Новые технологии в традиционном сознании”. Для ее разработки необходимо фиксировать как письменные источники информации, так и все, что в народном сознании связывается с новыми технологиями²¹.

Примечания

- 1 Биология в школе. М., 1998. № 1. С. 89.
- 2 Там же.
- 3 Там же.
- 4 Там же.
- 5 Там же.
- 6 *Быков Д.* Левое уклонирование. Российский комсомол спасает науку от мракобесов // *Общая Газета.* 1998. № 3 (233). С. 7.
- 7 *Общественно-политическая газета.* 1997. № 36 (251). 05.09.
- 8 Выступление в прямом эфире радиостанции “Эхо Москвы” от 3 мая 1997 г. профессора, директора Центра биоинженерии РАН Константина Скрябина “Клонирование: информационный бум”.
- 9 Там же.
- 10 *Перекресток мнений* // *Общая газета.* 1998. № 2 (232).
- 11 Там же.
- 12 *Синтез мистических учений Запада и Востока.* АУМ. СПб., 1993. № 5. С. 309.
- 13 *Панов Е.* Клон мне друг // *Оракул.* 1998. №3.
- 14 *Глоба П.* Пророки и пророчества // Там же.
- 15 Там же.
- 16 *Есть ли душа у копии?* // *Аргументы и факты.* 1998. № 6.
- 17 *Панов Е.* Указ. соч.
- 18 Там же.
- 19 *Глоба П.* Указ. соч.
- 20 *Федоров Н.* Сочинения. М., 1987. С. 40.
- 21 Недавно в Интернете был открыт сайт www.clon.ru, посвященный проблеме клонирования.

Содержание

Предисловие	5
<i>Д.А. Баранов</i> Родинный обряд: время, пространство, движение	9
<i>В.В. Головин</i> Организация пространства новорожденного	31
<i>Т.Ю. Власкина</i> Мифологический текст родин	61
<i>Г.А. Корнишина</i> Традиционные обряды детского цикла у мордвы	79
<i>В.Е. Добровольская</i> Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиций 1994–1997 гг. в Судогодский район Владимирской области)	92
<i>Г.И. Кабакова</i> Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья	107
<i>А.А. Плотникова</i> Невеста и ребенок в свадебном обряде южных славян	130
<i>И.А. Седакова</i> Культ Богородицы в болгарских родинах	151

<i>Е.И. Якушкина</i> Представления о суденицах в сербохорватской народной прозе	164
<i>Л.Ф. Хафизова</i> Персонажи колыбельных песен	172
<i>Г.П. Анашкина</i> Традиции и новации в этнической культуре (на примере родинной обрядности русского населения Ульяновской области)	202
<i>Т.А. Круглякова</i> Быт и фольклор дородового отделения	217
<i>Т.Б. Шепанская</i> К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства).	236
<i>И.А. Разумова</i> “... И решили назвать Аленой” (рассказы о наречении имени)	266
<i>Е.А. Белоусова</i> Социокультурные функции имянаречения	275
<i>В.Ф. Лурье</i> Клонирование и новый “родильный фольклор” (постановка вопроса)	303

Научное издание

**Родины, дети, повитухи
в традициях народной культуры**

Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры/ Сост. Е.А. Белоусова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. (Серия “Традиция–текст–фольклор”) М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. 319 с.
ISBN 5–7281–0293–X

Ситуация родов и рождения ребенка занимает особое место в народной культуре: это переломный момент в жизни человека – не только самого новорожденного, но и его родителей (прежде всего матери), приобретающих новый семейный статус. Поэтому весь “родильный цикл”, включающий весьма широкий временной континуум (от влияния на деторождение на свадьбе до надения ребенка долей и колыбельных песен), густо насыщен обрядовыми элементами, окутан сетью магических процедур и мифологических представлений, не утраченных и поныне, хотя и выступающих в новых формах.

Вопросам ритуалистики, магии, мифологии родин (и всех сопутствующих им этапов того же цикла) посвящен настоящий сборник, который представляет собой итог занятий научного семинара, проводившегося ИВГИ РГГУ 6–7 марта 1998 г.

Для культурологов и широкого круга читателей.

Редактор
Н.Л. Петрова
Художественный редактор
М.К. Гуров
Корректор
Н.П. Гаврикова
Технический редактор
Е.П. Артюшкина
Компьютерная верстка
Н.Н. Аксенова

Л.Р. № 020212, выд. 25.09.96.
Налоговая льгота –
Общероссийский классификатор
продукции ОК–005–93, том 2;
953000 – книги, брошюры.

Подписано в печать 20.09.2001.
Формат 84x108¹/₃₂.
Усл. печ. л. 16,8. Уч.-изд. л. 18,0.
Тираж 1200 экз. Зак. № 140.

Издательский центр РГГУ
125267, Москва, Миусская пл., 6