

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ИМЕНИ  
ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

*на правах рукописи*

БАРАНОВ  
ДМИТРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

ОБРАЗ РЕБЁНКА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ РУССКИХ О ЗАЧАТИИ И РОЖДЕНИИ  
(ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ, ФОЛЬКЛОРНЫМ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИМ  
МАТЕРИАЛАМ)

Специальность: 07.00.07 – этнография, этнология, антропология

Диссертация на соискание учёной степени  
кандидата исторических наук

Научные руководители:  
доктор исторических наук А.К. Байбурин  
доктор исторических наук Т.А. Бернштам

Санкт-Петербург

1999

## Оглавление

### Введение

### Глава 1. Дородовой этап

§ 1. Зачатие.....	18
§ 2. Беременность.....	35
§ 3. Утроба.....	43

### Глава 2. Роды

§ 1.Время.....	51
§ 2. Пространство.....	56
§ 3. Движение.....	59
§ 4. Превращение.....	63

### Глава 3. Послеродовой этап.

§ 1. Идентификация: законнорожденный.....	69
§ 2. Идентификация: незаконнорожденный.....	79
§ 3. Детское «знание».....	85
§ 4. Вещный мир. Колыбель.....	89

<b>Заключение.</b> ....	99
-------------------------	----

<b>Примечания</b> .....	103
-------------------------	-----

<b>Список литературы</b> .....	139
--------------------------------	-----

## **Введение.**

### **Актуальность темы и постановка проблемы.**

В народных представлениях о зачатии и рождении образ ребёнка младенческого возраста понимался не только как объект социальной культуры, то есть, как некая сумма свойств и признаков естественного (природного) характера в сочетании с аскриптивными и символическими чертами, но и как своего рода «эттик» младенческого состояния мира в целом, и человеческого начала, в частности. В этом ракурсе облик младенца, выступающий, пользуясь выражением И.С. Кона, как «коллективное самописание»<sup>1</sup> и занимающий важное место в мифопоэтической картине мира, выходит за рамки предметной области этнографии детства, особенно в том её понимании, которое сформировалось на начальном этапе ее становления и которое во многом удерживает свои позиции до сих пор<sup>2</sup>. Поэтому образ ребёнка рассматривается нами и как «этнографический объект», и как «мифологический архетип», характеристика которого требует широкого дисциплинарно-культурного контекста.

В последнее время в отечественной науке наметился рост внимания к «детской» теме, инициируемый в первую очередь работами И.С.Кона<sup>3</sup>. Появившиеся исследования с очевидностью продемонстрировали неизученность мира детства в целом, и образа ребенка в частности; в основном сложился определённый тематический круг этнографии детства, связанный с изучением родинного ритуала, социализации детей, детского фольклора и т.д. Образовавшиеся «белые пятна» в сфере освоения – «оживания» учеными мира детства вызвали потребность взглянуть на него с позиции представлений, в которых сама традиционная культура воспринимает и осмысливает младенца, с одной стороны, и обратиться к более широкому кругу источников, т.е. текстам разной природы, обладающими в некоторых случаях большей «разрешающей» силой, с другой.

По этнографической традиции, родинный обряд, воспитание, социализацию рассматривают по преимуществу как систему (набор) акциональных и вербальных действий взрослых, направленных на «очеловечивание» новорожденного, приобщение

его к культурным знаниям и ценностям. Подобный подход почти всегда отражает, за редким исключением, взгляд на младенца как на объект и - более категорично - на продукт деятельности взрослых, которому пытаются привить желаемые черты и свойства, что имплицитно указывает на определенную асимметричность отношения «взрослый - ребенок», где последнему отводится роль реципиента.<sup>4</sup>

Гораздо более продуктивным, открывающим новые сферы поиска, представляется подход к проблеме как к диалогу между миром новорожденного и миром взрослых, который раскрывает глубинную суть рождения и становления человека и обеспечивает условия его дальнейшего бытия. «Быть - значит общаться диалогически, - заметил по этому поводу М.М.Бахтин, - когда диалог кончается - все кончается»<sup>5</sup>. Диалогичность отношений всегда подразумевает равноправие партнеров, в нашем случае, - ребенка и взрослых, которые выступают как «участники, включённые в механизм создания новой информации»<sup>6</sup>. Здесь существенно отметить, что «субъектность» младенца, его личностность, обращённая вовне, обнаруживается уже на пренатальной стадии, с которой и начинается диалог между «вот-здешностью» («белый свет», посюсторонний мир) и «вон-там-ностью» (утробный, потусторонний мир).

Подтверждение субъектности положения младенца уже в материнской утробе, генерирующего новые смыслы, обнаруживается и с другой стороны. Речь идет о разработке так называемой «эмбрио-космогонической» теории (преимущественно на материале древнеиндийских мифологических текстов), согласно которой события пренатального периода проносятся человеком через всю жизнь и проецируются в мифопоэтические тексты, иными словами и более категорично - в космогонический миф, представляющий макропроекцию эмбриологии<sup>7</sup>. Здесь важно указать, что речь идет в основном о бессознательном или подсознательном воспроизведении пренатального опыта в терминах «психофизиологических» ощущений, таких как целое и расчлененное, единое и множественное, смешение, слияние, переход, тоска, тревога и под.

---

Учитывая неразработанность этой теории и, как следствие - проблемы верификации подобных интерпретаций, для обозначенного здесь подхода наибольший интерес могут представлять в первую очередь **с о з н а т е л ь н ы е** описания того мира, откуда приходит новорожденный и чей отпечаток еще долгое время предопределяет особость его статуса.

Говоря о партнерстве ребенка в диалоге со взрослыми, следует подчеркнуть **с и м в о л и ч е с к и й** характер его экспликации, то есть, «знания», способности, желания, свойства приписываются ему взрослыми, и в этом смысле образ младенца выступает как зеркало, глядясь в которое человек познает себя, и познание это в онтологической перспективе обнаруживает характер припоминания.

Все выше сказанное с очевидностью указывает на актуальность и необходимость учитывать **к о г н и т и в н ы й** аспект, благодаря которому только и возможно приблизиться к пониманию глубинных процессов складывания и функционирования образа младенца в традиционной культуре.

#### **Цель и задачи исследования.**

Целью диссертации является выявление и реконструкция совокупности «элементов» образа новорождённого, из которых, по народным представлениям, зарождается человек и формируется его младенческий образ. Достижение намеченной цели требует решения конкретных задач, которые можно обозначить в форме вопросов, составляющих содержание каждой из глав. В первой главе мы пытаемся ответить на вопросы: Какова жизненная основа, на которой «замешивается» человек и которая задаёт его фундаментальные характеристики? Какими способами кодируется пренатальный период? Во второй главе: Каковы основные концепты, лежащие в основе феномена рождения человека? Как и почему меняются атрибутивные характеристики младенца на протяжении родинного обряда? И, наконец, в третьей главе: Какова семантика обрядовых действий взрослых по отношению к новорождённому? Как и в каком направлении изменяется образ младенца после родов?

## **Методология и методика работы.**

Тема исследования может быть полноценно раскрыта только при учете множества семантических и предметных связей с разными областями народной культуры, при обращении к текстам различной природы, то есть, требует применения комплексного подхода и соответственно - анализа тех атрибутивных характеристик, которые в совокупности очерчивают образ ребенка и определяют его место в мифопоэтической картине мира. Такой подход предполагает обращение к данным и методике смежных с этнографией дисциплин, из которых для нас главное значение имела этнолингвистика, исследующая традиционную культуру в параллелизме этнографического и словесного планов и базирующаяся на позиции синонимичности предметного, акционального, вербального и других планов, образующих в своем единстве структуру текста.<sup>8</sup>

В этнолингвистической методике особенно плодотворным считается анализ лексики в том случае, если не останавливаться на значении слова, а обратиться к целому синонимическому ряду и семантическому полю, то есть, к лексической и семантической парадигме, в которые входит каждый отдельный термин.<sup>9</sup> Такой анализ актуален для избранной нами темы, так как при рассмотрении её конкретных аспектов, - например, утробного развития, рождения и др., - термины нередко оказываются чуть ли не единственными «путеводителями» в широкий семантический пласт.

Наряду с изучением народной лексики в этнографическом контексте, позволяющим заполнить «белые пятна» в реконструируемой картине, важным представляется обращение к этимологии – как научной, так и народной, - с акцентированием внимания на генетических истоках тех или иных форм и элементов и на выявление типовых схем «мыслепроизводства», что может привести к прорыву в поисках новых путей реконструкции народных феноменов<sup>10</sup>.

Изоморфизм и взаимодополняемость этнографического и языкового планов создают надежную аналитическую основу, опираясь на которую возможно наиболее близко подойти к пониманию сути исследуемого явления традиционной культуры. О плодотворности обозначенного здесь подхода свидетельствуют представляющие

эвристическую ценность методологические работы М.М. Бахтина, И.С. Кона, Н.И. и С.М. Толстых, В.Н. Топорова, К.В. Чистова, А.К. Байбурина, Т.А. Бернштам, Т.В. Цивьян, Я.В.Чеснова и ряда других ученых.

### **Источники.**

Основными источниками при написании работы являются архивные материалы РЭМ – в первую очередь, фонд «Этнографическое бюро кн. В.Н. Тенишева», содержащий сведения, собранные в 1898-1900 гг. В разработанной «Программе этнографических сведений о крестьянах Центральной России кн. В.Н.Тенишева» был выделен специальный вопросный раздел «Рождение детей, воспитание, обучение, доведение до самостоятельности»(вопросы №№ 423-436), ответы на которые содержатся почти в 200-х делах. Кроме него материал по детству имеется и в других разделах: «Семья, обычный порядок жизни»(№№ 310-317), «Верования, знания, язык, письмо, искусство»(№№ 227-229), «Выходящие из ряда обстоятельства»(№№ 461-464). В совокупности данные составляют объёмный этнографический контекст, а в географическом плане представляют 13 губерний Европейской России: Владимирская, Вологодская, Вятская, Калужская, Новгородская, Олонецкая, Орловская, Пензенская, Псковская, Рязанская, Санкт-Петербургская, Смоленская и Ярославская.

Поставленные в диссертации задачи предполагают обращение к еще одной группе источников – языковым данным, содержащимся в различного масштаба словарях: Словарь русских народных говоров (М-Л., 1965- ); ряд областных словарей - Псковский областной словарь (Л., 1963- ); Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей (СПБ, 1994- ); Ярославский областной словарь (Ярославль, 1981-1991 гг.); Архангельский областной словарь (М., 1980- ); привлечены также этимологические, фразеологические и толковые словари. Словарный материал расширяет и географию этнографических данных, добавляя к европейским губерниям, охваченным «Этнографическим бюро», районы Поволжья, Урала и Сибири.

Третья – вещьественная - группа источников представлена «предметным миром» ребенка, в первую очередь, хранящимися в фондах РЭМ коллекциями колыбелей, детской одежды, утвари<sup>11</sup>.

Самостоятельное и важное источниковое имеют фольклорные тексты, главным образом, обрядовый фольклор, концентрирующий в себе семантику обряда, и так называемые «малые жанры» фольклора - загадки, заговоры, былички, пословицы, поговорки и т.д.

Богатейший фактический материал содержится в периодических изданиях конца XIX - начала XX в., главным образом, в журналах «Этнографическое обозрение», «Живая старина», «Киевская старина», в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа», в различных этнографических сборниках. В работе широко используется также белорусский и украинский материал, позволяющий прояснить и/или дополнить (восполнить) данные русской традиции, восходящие к общему восточнославянскому фонду.

### **Историография.**

Более 100 лет назад русский этнограф А.Балов писал: «Жизнь крестьянских детей должна бы составлять одну из важнейших отраслей этнографического изучения нашего отечества. Исследование условий этой жизни с возможною полнотою и подробностями могли бы дать немало научных результатов и еще более практических выводов по этому в высшей степени важному вопросу нашей народной жизни»<sup>12</sup>. Так отечественной этнографической науке впервые была сформулирована мысль об актуальности и необходимости выделения особой «отрасли», предметом изучения которой должен стать мир детства.

Несмотря на то, что предмет этнографии детства оставался на протяжении всей истории науки неизменным, подходы к нему неоднократно менялись, как менялась и расстановка акцентов в исследовании тех или иных сторон детского мира. Во многом наличие нескольких подходов определялось не столько (и не только) выбором разных ориентиров, сколько существованием различных исходных позиций, отправных точек, принадлежащих смежным научным дисциплинам.

Параллельное формирование и существование разных подходов к изучению общего предмета, позволяет, если абстрагироваться от частных и «исключений»,



обозначить три пути, которые были проложены исследовательскими изысканиями в период становления этнографии детства.

П е р в ы й п у т ь (последняя четверть XIX в.) характеризуется преимущественным вниманием к «телесно-физиологической» стороне мира детства - акушерству, детским болезням, физическому воспитанию и под., так как в известной мере, ребенка в этнокультурном контексте открыли для этнографов врачи, в первую очередь Е.А. Покровский, В.Ф.Демич, чуть позже Г.Попов.<sup>13</sup> Примечательно, что собранные материалы по замыслу авторов должны были стать основой для «медико-антропологического исследования»<sup>14</sup>. Внимание к данной проблематике именно представителей медицины имплицитно указывает на восприятие и оценку родов и младенчества в традиционной культуре как состояние «пограничное» - болезненное, ненормальное. Весьма диагностично присутствие в работах этого направления четко выраженного «аксиологического» пафоса. Так, доктор медицины В.Ф.Демич обозначил цель своих трудов по детской этнографии следующим образом: собирать и изучать мир детства необходимо «для улучшения этой прискорбной стороны простонародного быта»<sup>15</sup>.

Несмотря на некоторую узость и прагматичность «врачебных» задач по изучению детства (предполагалось даже ограничиться главным образом рассмотрением физического воспитания детей), собранный и введенный в научный оборот материал вышел далеко за рамки области «медико-антропологических» интересов и стал своего рода энциклопедией сведений - в первую очередь этнографических - по миру детства в традиционной культуре. Впрочем, это осознавалось и самими учеными. Так, выдающийся собиратель «народных приемов» физического воспитания детей Е.А. Покровский отмечал, что «различные способы ухода за дитятей, начиная с утробной жизни, первоначальная обстановка его при рождении, омовение, пеленание, последующая затем фабрикация различных членов во вкусе племени, укладывание в постель, одевание, питание, приучение к сидению, ходьбе, и пр. по заведенным истари обычаям, бесспорно имеют немалое влияние на физические особенности народа и

кладут на нем свою резкую печать, подобно тому, как это оказывают со своей стороны климат, образ жизни, племенной подбор и т.п.»<sup>16</sup>

Существенно, что обозначенное здесь «недиатрическое» направление в истории формирования этнографии детства со всеми присущими ему преимущественно негативными оценками традиционных способов ухода за детьми, приобретает характер универсальности, обнаруживая сходные черты и за пределами отечественной науки; в этом отношении весьма показательным является появление в Европе быстро ставшей популярной книги немецкого доктора медицины Н. Пloss'a: «Das Kind in Brauch und Sitte der volker.— Leipzig. 1911.1912, содержащей богатый фактический материал по этнографии детства народов мира.

В известной мере многие работы этого направления отражают «тный» (К. Пайк) подход<sup>17</sup>, то есть описание фактов происходит как правило с «внешней» точки зрения, которая в данном случае нередко является медицинской, недооценивающей, таким образом, «внутренние» свидетельства традиционной культуры.

Второй путь характеризуется наличием иных ориентиров в изучении детства, его направление определяют уже собственно этнографические работы, объектом исследования которых становятся родинный обряд, статус роженицы и новорожденного, социализация, мифопоэтические представления, связанные с рождением человека, детские игры и т.д.

По источникам и целям эти работы систематизируются (если опять же не вдаваться в частности) в две группы. Исследования первой группы ограничиваются рассмотрением сведений, собранных нередко самими авторами, на конкретной территории, в масштабе, как правило, уезда или губернии, так как одной из главных задач было максимально полное представление о локальных традициях, связанных с миром детства, включая введение в научный оборот неизвестных или малоизученных фактов<sup>18</sup>.

Исследования второй группы носят обобщающий - системный характер, включают сведения об обрядах и обычаях из разных губерний России и - шире -

привлекают материалы культурных традиций других народов, используя сравнительный метод. Работы этой группы призваны были решать задачи по реконструкции и/или интерпретации исследуемых феноменов культуры, учитывая в первую очередь их генезис<sup>19</sup>.

Пробудившийся интерес к «детской теме» и растущее число публикаций потребовали с и с т е м а т и з а ц и и сбора материалов по детству. Кроме упоминавшейся уже «Программы этнографических сведений о крестьянах центральной России кн. В.Н.Тенишева» (1897г.), в 1904 г. выходит в свет «Программа для собирания сведений о родинных и крестинных обрядах у русских крестьян и инородцев», составленная известным этнографом В.Н. Харузиной<sup>20</sup>. Эта давняя, но во многом не устаревшая до сих пор программа благодаря детальной разработке темы и прекрасному знанию материала составителем, представляет методологическую ценность и для современного исследователя. О глубине разработанности этой темы говорит уже тот факт, что программа состоит из 7 разделов, включающих 256 вопросов: 1) бесплодие - 15 вопросов, 2) беременность - 23, 3) родины - 44, 4) лица, присутствующие при родине - 14, 5) рождение ребенка, уход за ним - 104, 6) дача имени, крещение - 51 и 7) чудесное рождение - 5<sup>21</sup>.

Наконец, через два года в «Живой старине» публикуется программа по собиранию сведений о традиционном воспитании, состоящая из 3-х блоков вопросов, посвященных физическому, умственному и нравственному воспитанию.<sup>22</sup>

Составление этих программ, явилось эксплицитным выражением тех сформировавшихся потребностей и интересов ученых, которые в своей совокупности обозначили наметившуюся в это время (начало XX в.) тенденцию к в ы д е л е н и ю мира детства в о с о б ы й объект этнографического изучения. Конкретным проявлением этой тенденции стало появление первых теоретических, проблемных работ, среди которых выделяется вышедшая в 1911 г. в «Этнографическом обозрении» статья В.Н. Харузиной «Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни»<sup>23</sup>. Здесь впервые в отечественной науке ставится вопрос о роли детей в обрядовой жизни общины и намечаются пути решения этого вопроса. Заслуга В.Н. Харузиной

заключается и в том, что она одна из первых осознала необходимость и актуальность изучения половозрастной дифференциации традиционного общества. Автор приходит к важному выводу о существовании занимаемого детьми обособленного места в крестьянской среде, которое маркируется ролью детей в обрядовой жизни и правилами, «вводящими в определенную колею отношения членов группы между собой». К новаторству работы следует отнести и постановку вопроса изучения возрастных границ, как символических (обряды перехода), так и физиологических, и их соотношение. Привлекая обширный этнографический материал, В.Н. Харузина поставила под сомнение господствующую в то время точку зрения о вырождении «взрослых обрядов» и переходе их в детскую сферу, справедливо полагая, что каждый обряд требует дифференцированного подхода к себе. В этой связи были приведены многочисленные свидетельства о серьезном отношении со стороны взрослых к детским обрядам в традиционном коллективе, где дети считались наделенными особой магической силой<sup>24</sup>.

Работой, в которой один из разделов подводит некоторые итоги этнографического изучения детского мира в период становления этнографии детства, стал вышедший в 1927 г. на немецком языке фундаментальный труд Д.К. Зеленина «Восточнославянская этнография»<sup>25</sup>. В нём обобщается и интерпретируется накопленный к тому времени материал по детству у восточных славян и впервые в отечественной науке предлагается структура родинного обряда: 1) само рождение, 2) прием в общину нового члена, 3) очищение матери и повивальной бабки.

В течение конца XIX – начала XX в. обозначается и третий путь изучения детства – с позиции фольклористики; специфика дисциплины ориентировала этот путь на изучение детского фольклора.

Первым этнографом - собирателем, выделившим детский фольклор в особый раздел, был П.В.Шейн. В сборнике «Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.» (Т.І. СПб, 1900) автор разделил фольклорные тексты на две группы, положив в основание классификации признак субъекта

исполнения: 1) песни, исполняемые для детей взрослыми, и 2) песни, исполняемые самими детьми<sup>26</sup>.

К началу XX в. формируется внушительный корпус записей колыбельных песен, потешек, считалок, дразнилок и т.д., но большей частью они были рассредоточены по разнообразным изданиям. Общей чертой (и недостатком) этих публикаций является изучение детского фольклора вне контекста этнографической реальности и, как следствие, многие из них представляют скорее педагогический, нежели этнографический интерес.

Прорыв в этом направлении, который произошел в 1920-х годах, связан с такими представительными фигурами в русской фольклористике как Г.С.Виноградов и О.Н.Капица. Новизна сформулированного ими подхода заключается во взгляде на ребенка и мир детства в целом не только как на продукт социализации, воспитания и т.д., но и как на особую субкультуру со своим языком, структурой, функциями, традициями. В этом отношении весьма красноречивы самые названия работ Г.С. Виноградова: «Детский фольклор и быт» (Иркутск, 1923), «Детский народный календарь» («Живая Сибирская старина». Вып. 2. Иркутск, 1924), «Детские тайные языки» (Иркутск, 1926). В книге О.Н. Капицы «Детский фольклор» (Л., 1928) была предпринята систематизация и классификация фольклорных текстов, развившие те идеи, которые лежали в основе классификации П.В. Шейна, и впервые была дана сводка работ по детскому фольклору до 1928 г.

Все изложенные здесь факты являются свидетельством рождения нового направления этнографической науки - изучение детства. И как последний акт, закрепляющий достигнутые в этой области успехи и совершенные прорывы, и одновременно конституирующий само «рождение» направления, выступает его «именнаречение»: «детская этнография» (впоследствии – «этнография детства»), дающее ему право на самостоятельную жизнь. По мысли Г.С.Виноградова, который и явился «крестным отцом» науки (1924 г.), «детская этнография имеет вполне самобытное, не встречающееся у взрослых, особенности и черты, обусловленные совокупностью особенностей детского возраста»<sup>27</sup>. Существенно, что Г.С. Виноградов

включал в предмет новой науки и изучение процесса ~~унаследования~~ наследования культуры одними поколениями от других<sup>28</sup> - вопрос, которому в последующие десятилетия было посвящено значительное количество отечественных и зарубежных исследований.

Подводя предварительные итоги обзора периода становления этнографии детства можно сделать два вывода. Первый вывод: изучение мира детства с самого начала «*етихийно*» стало приобретать черты *многодисциплинарности*, поскольку сам предмет оказался той точкой пересечения интересов педиатрии, этнографии, фольклористики, психологии, языкознания, где науки максимально сближаются, соприкасаются и дополняют друг друга. Эта, вначале во многом неосознаваемая, тенденция (подобная черта – неосознаваемость, имплицитно указывает на многодисциплинарность как основополагающий и структурообразующий принцип формирования этнографии детства как научного направления) к концу 1920-х годов привела к мысли о необходимости использования междисциплинарного подхода, понимаемого как выход за рамки одной науки, *сближение-сотрудничество* этнографии, фольклористики, языкознания, психологии и т.д. Второй вывод: завершение начального периода истории изучения детства ознаменовалось *выделением* в науке этнографии детства, назначение которой – *целостное* изучение детского быта как единого целого».<sup>29</sup>

Наметившиеся в 1920-е годы тенденции не получили должного развития в дальнейшем. Начиная с 1930-х годов интерес к «*детской*» теме в отечественной науке заметно угасает; появляющиеся работы либо носят описательный характер, либо рассматривают детство только в рамках брачно-семейных отношений, либо затрагивают лишь некоторые частные вопросы.<sup>30</sup>

На рубеже 1970-80-х гг. появляются признаки нового пробуждения интереса к теме детства<sup>31</sup>. В 1981 году выходят работы, свидетельствующие о приобретении этнографией детства теоретического фундамента: монография Н.К. Гаврилюк «*Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев)*» (Киев, 1981 г.) и статья И.С. Кона «*Этнография детства*» (Советская этнография. №5. 1981. С. 3-14). В работе Н.К. Гаврилюк к предмету

исследования был впервые применён метод историко-этнографического картографирования с выделением следующих комплексных «единиц»: а) формы и типы обрядов, б) сроки исполнения обрядов в) народная терминология, г) обязательные ритуальные предметы и другие компоненты<sup>32</sup>. Этот метод ареального подхода продемонстрировал значимость роли географических показателей в решении вопроса о происхождении и развитии элементов родинного обряда, в выделении архаизмов и инноваций, исконного и заимствованного, а также в выявлении главных причин, обуславливавших их пространственную дифференциацию. Тем не менее, несмотря на плодотворность и перспективность, ареальный подход остается пока на периферии общего развития этнографии детства, дожидаясь того часа, когда он станет импульсом, поводом к смене ориентиров<sup>33</sup>.

Событием, обозначившим новые пути развития этнографии детства, явилась статья И.С.Кона. В его статье «Этнография детства» помимо критического обзора зарубежных работ, предлагалась этносоциологическая программа изучения системы возрастного символизма и социализации детства. Эта программа четко сформулировала как ближайшие, требующие неотложного решения, задачи по целенаправленному сбору и систематизации материала по детству разных народов для сравнительно-типологического анализа, так и перспективные - выявление общих и частных закономерностей в традиционных процессах социализации. Статья И.С. Кона имела не только «знаковый» характер, маркируя самим фактом своего появления введение в этнографию подходов этносоциологии (и этнопсихологии), но и вызвала отклик в «практической» сфере: под его руководством и по его инициативе этнографами были составлены и изданы в течение 1983-1992 гг. сборники «Этнография детства» - первые в отечественной науке обобщения традиционных способов и форм социализации детей и подростков у зарубежных народов по единой этносоциологической программе<sup>34</sup>. При всей уязвимости для критики (описательный характер некоторых статей, недостаточное использование первоисточников) эти сборники тем не менее выполняют свое главное предназначение - создают предпосылки для более детального и глубокого исследования специфики возрастного

символизма конкретной культурной традиции, системы институтов социализации и т.д., а также для сравнительно-типологического анализа.

Показателем своего рода «деинфантилизации» этнографии детства явился фундаментальный труд И.С.Кона «Ребенок и общество» (историко-этнографическая перспектива) (М., 1988), значение которого в области методологии, выработки понятийного аппарата и в формировании новых научных парадигм трудно переоценить. Главный тезис - призыв автора, красной нитью проходящий через всю книгу, содержит мысль о необходимости междисциплинарного изучения этнографии детства: «Лучшее, что мы можем, - развивать многодисциплинарный подход, где каждая отрасль знания остается самостоятельной, но у них постепенно формируются точки соприкосновения и взаимопересечения»<sup>35</sup>.

Так, спустя более полувека, исследователи этнографии детства вновь вернулись к мысли о необходимости выхода за пределы одной дисциплины, но возвращение это произошло уже в иной ситуации, характеризующейся солидным багажом накопленного материала, теоретическими и методологическими разработками.

В настоящее время в науке очень условно можно выделить два соприкасающихся и часто во многом совпадающих направления, на которых произошло наибольшее продвижение в изучении детства. Первое направление связано с разработкой половозрастной проблемы, в основном в трудах И.С.Кона; главным объектом анализа учёного здесь являются дети как самостоятельная группа в коллективе со своей автономной субкультурой, и используется «сравнительно-возрастной метод»<sup>36</sup>. Второе направление представлено исследователями разных методологических позиций и специальностей, но их объединяет интерес к символическому языку культуры и его интерпретации; в их работах значительное место занимают проблемы детства. (См., например, труды Н.И. и С.М. Толстых, А.К.Байбурина, Т.А. Бернштам, Г.И. Кабаковой, И.А. Седаковой, Я.В.Чеснова).<sup>37</sup>

На сегодняшний день очевидно, что даже использование современных методик не всегда ведет к значительному продвижению в изучении мира детства. Наблюдается доминирование экстенсивного пути, то есть поиск смыслов связан прежде всего с



расширением поля применения устоявшихся подходов при сохранении прежних ориентиров. Вопрос о выработке принципиально новых методов научного познания пока принадлежит, как представляется, отдаленной перспективе; в данный момент, «здесь и сейчас», более насущным, необходимым кажется преодоление определенной инерции в сложившемся в научной сфере отношении к предмету исследования, давления готовых схем, взглядов и т.д. Об этом в свое время писала известная исследовательница мира детства М. Мид, призывавшая «освободить свой ум от всех предвзятых идей»<sup>38</sup>. Опыт работ последнего десятилетия свидетельствует, что прорыв в познании совершили именно те ученые, которые, по замечанию И.С. Кона, «освободились от привычных шаблонов, удивились, задумались, и только после этого решили, что делать.»<sup>39</sup> В этом смысле этнография, как и 100 лет назад, подошла к новому открытию мира детства, но подошла в ином качестве, на иных путях и с иными ресурсами.

## Глава первая. Дородовой этап.

### §1. Зачатие.

Когда в Введении говорилось о «белых пятнах» в изучении детства, то имелась в виду, в первую очередь, ситуация самого начала, то есть зачатие и - шире - пренатальное развитие, которые являются лакунами в сфере освоения - обживания учеными мира детства, в большинстве случаев вызывающими соблазн игнорировать их ( в лучшем случае ограничиваться лишь перечислением запретов для беременной) и лишь в самое последнее время эта проблематика наконец-то оказалась в поле зрения исследователей. В настоящем разделе будут лишь обозначены, и то - не сплошной линией, а пунктиром, некоторые идеи и мотивы народных представлений о «зарождении» человека.

При всей мозаичности и фрагментарности образа ребенка существует некое начало, надежная основа, которая задает фундаментальные характеристики человека. Этим началом является *з а ч а т и е*, определяющее, по народным представлениям, пол, душу, судьбу и другие признаки человека. И главную роль здесь, несомненно, играют супружеские отношения. Наличие целого комплекса правил, запретов, рекомендаций относительно места, поз, движений при совокуплении, а также временных ограничений, то есть, по сути - особого «языка» телесно-пространственно-временного поведения, позволяет констатировать существование и функционирование специфической нормативной культуры, регламентирующей половую жизнь супругов и в перспективе формирующей судьбу потомства. В этом смысле свод правил являет собой своего рода рецепт «делания детей», сопоставимый с технологией изготовления вещей, ср., например, архангельский фразеологизм *брюхо замастерить* - «сделать женщину беременной».<sup>40</sup>

Большая часть правил, призванных задать определенные половые признаки будущего ребенка, систематизируется в несколько групп.

*П е р в а я г р у п п а* указывает на актуализацию оппозиции *п р а в о е / л е - в о е*: «Если нужно произвести рождение мальчика, то мужчина должен начинать супружеский акт с *п р а в о г о б о к у*» (Вятская губ.)<sup>41</sup>; «Чтобы произвести потомство

мужского пола, муж должен ложиться спать по п р а в у ю руку жены” (Владимирская губ.)<sup>42</sup>; —Кто желает детей иметь мужского пола, тот должен <...> во время супружеского акта стараться напирать в п р а в у ю сторону женщины (Смоленская губ.);<sup>43</sup> —После совершения супружеского акта женщина ложится на некоторое время на п р а в ы й бок, <...> чтобы родился мальчик” (Вологодская губ.)<sup>44</sup>; —Если хотели девочку, то во время полового акта мужчина —залезал” на женщину с л е в а” (Прикамье)<sup>45</sup>; к этому же ср. у украинцев: —При совокуплении женщина держит за п р а в о е яйцо мужа - будет мальчик”.<sup>46</sup>

В т о р а я г р у п п а правил связана с употреблением при совокуплении п р е д м е т о в с —половой” семантикой: —Чтобы произвести мальчика, во время совершения супружеского акта кладут под головы ш а п к и” (Ярославская губ.)<sup>47</sup>; —Чтобы родился мальчик, при совокуплении жена должна положить под себя ш т а н ы мужа или м а л а х а й” (Воронежская губ.)<sup>48</sup>; —Если во время совокупления надевать на голову мужа ш а п к у, или повязывать его бабьим п л а т к о м - в первом случае будет мальчик и девочка во втором”(Орловская губ.)<sup>49</sup>; —Если хотели девочку, женщина клала на время полового акта под подушку —н р я л о ч к у”, выструганную из лучинок, если мальчика, под подушку засовывали т о п о р” (Прикамье)<sup>50</sup>; ср. у белорусов : —Мужчина родитца на к а м и ш к у, а женьщинка ны ч а р о п ц ы” (Если под ложем супругов лежит камень, - родится мальчик, черепок битой посуды – девочка).<sup>51</sup>

Т р е т ь ю г р у п п у образуют разнородные правила, связанные преимущественно с п о л о в ы м п о в е д е н ч е с к и м аспектом. Так, для рождения сына успешными считались следующие действия: —Сразу после совокупления женщина должна съесть сырой петушиный гребень” (Пензенская губ.)<sup>52</sup>; —Когда после совершения супружеского акта муж перекатится через свою жену <...> или если мужчина в сидячем положении (Смоленская губ.)<sup>53</sup>; если —после акта не отворачиваться друг от друга” (Новгородская губ.)<sup>54</sup>; если —супружеский акт совершить в то время, когда к нему имеет сильное влечение жена” (Новгородская губ.)<sup>55</sup>; если —иметь дело с женщиной под праздник” (Смоленская губ.)<sup>56</sup>; —Ни тот, ни другой из супругов во время

совершения акта не должны смеяться” (Вятская губ.)<sup>57</sup>; (ср. у украинцев: чтобы родился мальчик, –еовокупление должно быть неожиданным для жены”<sup>58</sup>).

Повсеместно распространенные временные половые запреты делят время на семиотически не равные отрезки, отражающие общую тенденцию к д и с к р е т н о с т и времени, с одной стороны, и эксплицирующие его а к с и о л о г и ю, с другой. Так, нормы запрещают супружеские отношения во второй половине беременности, а также, в соответствии с церковными установлениями, в кануны двенадцатых и целого ряда великих праздников, в самые праздники, Великий пост, в кануны среды, пятницы, воскресенья, на Русском Севере - в ночь на субботу, ср., например, выражение *справить подсубботник* - о нарушении нормы.<sup>59</sup> Нарушению временных запретов приписывалось появление на свет *праздничков, лежней, двухсбруев, немых* - уродов, больных, выкидышей, гермафродитов, двойней, рождение которых могло быть отмечено пространственной инверсией: из материнского лона они выходят ногами вперед<sup>60</sup>. В таком контексте нарушение временных границ, то есть, по сути, их размытость, непрерывность и, следовательно, –неупорядоченность” в зачатии, имело своим результатом –неупорядоченность”, –недоделанность” облика новорожденного.

Связь между –языком” зачатия и его плодом подтверждается и представлениями о внебрачных детях, которые по многим признакам сближаются с *праздничками*. Это сходство выражается в нейтрализации оппозиции мужской / женский: и незаконнорожденные, и зачатые под праздники рождаются, по народным представлениям, *двуполыми - двухснастными, двухзапасными, двухсбруйными, двухголовниками* и т.д.<sup>61</sup> Причина андрогинности кроется, по-видимому, в ситуации незаконного, внебрачного соития, когда всякие нормы отсутствуют, ибо такого рода отношения не ставят своей целью рождение детей. Наиболее выразительно мотив поэтапного –етроительства” телесного облика ребенка, указывающего на необходимость соблюдения определённых правил в соитии для его –единовременного” воплощения, звучит в белорусском представлении, –что родители <...> при их зачатии не окончили создания ребенка и он родился н е з а к о н ч е н н ы м с тем или иным недостатком, например, слепым, хромым, глухонемым, гермафродитом”; этот же мотив

звучит и в поговорке о «недоделанном» ребёнке: «От одной ночки головка до вочки, а от другой ночки шейка да щечки.»<sup>62</sup>

В этом контексте едва ли можно пренебречь ситуацией, в которой особая отмеченность времени зачатия находит свое выражение в народных представлениях о связи его со временем рождения и смерти, определяя, тем самым, узловые моменты жизни, ее канву и - шире - судьбу человека: «Верят также, что ребенок родится в тот самый час, в который зародился, также точно и умрет в этот час.» (Вологодская губ.)<sup>63</sup>; «Думают, что ребенок родится как раз в час в час и минута в минуту через девять месяцев после зачатия.» (Сибирь)<sup>64</sup>; «Рождается в день зачатия, в тот же час и умрет» (Ярославская губ.)<sup>65</sup>. К этому же ср. экспликацию мотива связи временной приуроченности зачатия и утробного развития, но со смещением акцентов, в следующей легенде: «Женщина просила Бога, чтобы он позволил ей носить ребенка в утробе только месяц, подобно животным. Бог сказал: «Хорошо, только тогда и сходиться с мужем нужно только раз в году, как животным.» Женщина отказалась» (Тамбовская губ.).<sup>66</sup>

Нарушение временной регламентации супружеских отношений влечет за собой серьезные последствия не только для родителей и их детей, но и для всего социума. В рассказах на эту тему нередко проскальзывают эсхатологические мотивы, обнаруживающие непосредственную зависимость благополучия бытия от обстоятельств зачатия, ср., например,: «Но уверениям некоторых стариков, за последние годы народ до такой степени позабыл Бога, что не разбирает, в какие дни можно спать с женой, в какие нельзя, и поэтому Бог посылает детей непослушных, своевольных, ведущих жизнь к погибели» (Московская губ.).<sup>67</sup>

Предыдущие рассуждения позволяют с новой стороны подойти к ситуации соития-зачатия. Имеется в виду, прежде всего «духовный», знаковый аспект таинства зарождения жизни<sup>68</sup>. В традиционной культуре существуют православные представления об особой сакральности, «отмеченности» первого соития: «Разрушения девства считается у сургутян святым делом, если пара невинна, и по этому поводу здесь говорят, что при этом деле сам Христос присутствует и помогает

неопытным”(западносибир.)<sup>69</sup>. Весьма показательны представления о роли духадыхания в зачатии, засвидетельствованные в ряде текстов, например, в заговоре на бесплодие: —Обручается раба Божия N рабу Божию N, и раб Божий N в рабу Божию N не впушет плоть свою и д у х”.<sup>70</sup> Ср. также: —Если во время совокупления н е д ы - ш а т ь – н е з а ч н е ш ь”(Ярославская губ.).<sup>71</sup>

Здесь существенно отметить, что п е р в о е соитие имеет при благоприятном исходе по крайней мере, два результата, расходящиеся в разные стороны: 1) в отдаленной перспективе - рождение ребенка, продолжение рода; 2) в данный временной отрезок, —здесь и сейчас” - духовное и телесное —преобразование” потенциальных родителей.

Действительно, первое соитие в этнографическом контексте перестает быть фактом —чистой физиологии”, приобретая —знаковый” характер, даже если речь идет о —телесной” стороне этого явления. В этом отношении весьма диагностично представление о нарушении свойств и пропорций тела, лежащее в основе традиционного определения целомудрия: —Если которой девушке пальцем нажать на кончик носа и он раздвоится, то это признак нецеломудрия; точно так же, если смерив бечевкой окружность шеи и удвоив ее, смерить от темя до подбородка, окажется, что последняя окружность больше первой” (Пензенская губ.)<sup>72</sup>; —Дают ему в зубы нитки, затем, проведя ж нитку по макушке головы и другой конец нитки тоже дают в зубы, обтянувши голову ниткой плотно. Концы нитки <...> связывают. Если парень нарушил до брака невинность - голова, говорят, пройдет через кольцообразную нитку; если же не пройдет, значит невинность не нарушал” (Вятская губ.)<sup>73</sup>; —Во многих местах верят, что носовой хрящ девушки или парня, потерявших невинность, раздваивается на самом конце, если дотронуться до него пальцем” (Ярославская губ.)<sup>74</sup>. О значимости, отмеченности первого соития в жизни человека и даже поднятии его до уровня самых важных событий, свидетельствует воронежский способ определения аналогичным образом грядущей смерти: —Кому скоро умирать, у того кончик носа будет раздвоен, что можно ощутить пальцем”<sup>75</sup>.

Наиболее значимые сдвиги происходят в знаковом пространстве, когда первое соитие выступает как *у з н а в а н и е - п о з н а н и е*, приобщение к тайне. Здесь весьма существенными представляются языковые факты. Этимологами (О.Н.Трубачев, В.Н.Топоров и др.) уже давно было указано генетическое единство \*gen- *‘знать’* и \*gen- *‘рождаться’* в индоевропейском языковом пространстве и, в частности, у славян<sup>76</sup>. Конкретное продолжение этой идеи дает и русская народная фразеология, которая переводит ситуацию, связанную с соитием и зачатием, из сферы обыденного, приземленного в область *‘нростического’*, высокого. Собственно говоря, всё, что связано с отношениями полов, отмечено ярким проявлением *‘знаковости’*. Так в южнорусских говорах вступление в любовные отношения передается среди прочих понятий лексемой *познакомиться*<sup>77</sup>, в Архангельской и Смоленской губ. - *познаваться*<sup>78</sup>, в фольклорных текстах - выражением *положить знак*: *‘Хотя мы <девушку> не взяли, / Мы знак положили - / Косу растрепали, / По плечам расклали’*<sup>79</sup>, ср. также просторечное - *познать женщину* с тем же значением.

Подтверждение глубинной соотнесенности соития и познания (умения) обнаруживается и в этнографическом материале. Речь идет о белорусских представлениях, по которым *ц е л о м у д р е н н ы й* мужчина не обладает элементарными знаниями и навыками, например, *‘не умеет попадать камнем в цель, не умеет рубить топором по одному и тому же месту’*<sup>80</sup>. В рассматриваемом контексте соитие выступает как акт коммуникации, обмена знаниями между мужчиной и женщиной, а будущий ребенок – не только как плод зачатия, но и познания, причём такого познания, которое позднее приобретает характер телесного выражения (см. далее). В этой связи уместно привести здесь ценное утверждение В.Н.Топорова о том, что *‘рождение - подлинно осуществленное знание, результат и свидетельство его, выведенное наружу, вовне как знак’*.<sup>81</sup>

Переходя к рассмотрению конкретных представлений о зарождении ребенка, важно указать, что для его описания используется набор лексем, обнаруживающих явную тенденцию к *‘избыточности’*. Существенно, что подобная терминологическая насыщенность не только отражает стремление к максимальной синонимичности, к

повторению одного и того же смысла разными способами, но и свидетельствует как об изначальной *н е о д н о р о д н о с т и* компонентов, из которых формируется плод, так и о *н е о п р е д е л е н н о с т и*, неясности, загадочности зарождения жизни.

В совокупности элементов, образующих основу, на которой «замешивается» жизнь, особняком стоит *к р о в ь*. Особенность этой субстанции заключается в том, что лишь она одна эксплицирует идею связи между матерью и ребенком и - шире и глубже - родовых связей в целом, то есть, «правильности» продолжения рода (ср. клишированное: *к р о в н о е р о д с т в о , с в о я к р о в ь*). Здесь следует указать, что само по себе рождение младенца отнюдь не означает автоматического установления родственных отношений между новорожденным и родителями. В этом смысле весьма показательны бытование быличек о подмене младенца ведьмами, лешими, чертями еще в материнской утробе, вследствие чего появляется новорожденный «обликом не в мать не в отца». Имеются и другие свидетельства, касающиеся в основном лечения бесплодия, которые явно или намеком указывают на некоторую «факультативность» установления родства, ср., например: «От бесплодия пупком в пироге кормят. Другой раз соберутся бабы и смеются над такой: у тебя ить чей ребенок - то? - ить мой! Я тебя пупком-то накормила»<sup>82</sup>.

Этот контекст проливает свет на очень важную функцию многих обрядовых действий с новорожденным, призванных ответить на вопросы: Кто он такой? Какова его природа? Какое место в родовой ситуации он занимает? Именно кровь, а так же родимое пятно, как знак крови, «выведенный наружу» (ср. представление о родинках на теле младенца как пятнах запекшейся *м а т е р и н с к о й* крови.<sup>83</sup>), выступают тем маркером, который обозначает преемственность утробного и постутробного бытия ребенка и, тем самым, подтверждает его родство с родителями. В этой связи ср. также обозначение родинок, родимых пятен в фольклорных текстах - *р о д и т е л ь с к о е з н а м я*<sup>84</sup>.

Возвращаясь к ситуации зачатия, можно отметить представления о доминировании менструальной крови среди других субстанций, как основе зарождения жизни. Наиболее отчетливо этот мотив звучит в обрядах и рекомендациях,



направленных на деторождение или, наоборот, - на бесплодие. Ср.: «Рубашку с месячными очищениями кладут на горячую печь: «жак эта кровь на печке попекается, так чтобы и дети попеклись в моей утробе» (Смоленская губ.)<sup>85</sup>; «Чтобы сделать женщину бездетной, колдунья крадет у нее белье со следами месячного очищения, отмачивает кровь и с заклинаниями льет ее на горячую каменку, и дети, которые должны были родиться, закричат на каменке разными голосами (Калужская губ.)<sup>86</sup>; «Вырезают из рубашки пятна месячных очищений, сжигают и пепел разводят в воде и пьют <от бесплодия>» (Воронежская губ.)<sup>87</sup>.

Развитие этой темы обнаруживается в пересечении «физиологического» кода с «растительным»: «Рубашку после месячных очищений вымывают в корыте и поганую воду выливают в подполье, под передний угол. Потом эту ямочку прикрывают горшком, а через три месяца смотрят <...>: если под горшком появился цветок, то будут дети, если белый цветок, то первый ребенок будет дочь, а если синий или голубой, то - сын» (Сургутский край)<sup>88</sup>; «Бесплодная женщина берет несколько зерен гороха или ячменя (3-7-10), мочит в холодной воде, в которой предварительно моются рубахи в регулах, потом зерна мочатся 2-3 дня, обмываются в той же воде и сажаются в горшок с землей; той же водой поливают, пока не появятся ростки. <...> Сколько съест зерен, столько детей родится». (Кубанская обл.)<sup>89</sup>. К этому же ср. устойчивую, характерную в традиционной культуре, метафору: дети – цветы, например, в песне: «голубые цветочки - то наши сыночки, розовые цветочки - то наши дочки»<sup>90</sup>.

Связь между кровью и цветами подтверждается и в области народной лексики. Исследователями уже не раз отмечались «цветочные» обозначения регул у восточных славян: *цвет* (рус.), *кветки на рубашке* (укр.), *жэньски цвэты* (бел.)<sup>91</sup>. К этому же см. интересную статью Л.Н.Виноградовой о связи между цветением растения и «цветением» женщины и - шире - о мотиве «процветания» умерших в растениях<sup>92</sup>.

Говоря о менструальной крови как основе зарождения будущих детей, существенно отметить, что в ситуации первого соития обнаруживается отождествление ее и крови, выходящей при дефлорации. Ср. с ранее приведенными текстами следующие свидетельства: «Но выходе замуж, если не хотят родить, то в

первой бане, послесвадебной, бросают на жар сорочку с первой ночи. И вот все дети, кои должны были быть, заревут в печи всяк своим голосом, после этого никогда не будет родить” (Владимирская губ.)<sup>93</sup>; –При осмотре результатов свахи замечают, что если кровь на рубашке будет ала, то родится мальчик, а если сроза, то - девочка” (Сургутский край)<sup>94</sup>. Это неразличение кровей в народной эмбриологии вновь подтверждает «отмеченность” первой брачной ночи, пронизанность ее знаковостью, дефлорационная кровь выступает и как знак успешного соития, и как знак «нравильности” в смысле «нравности” супружеского акта, и, следовательно, как знак - предвестие ожидаемого деторождения.

Другой основой, на которой «замешивается” жизнь будущего ребенка, является, по народным представлениям, г р у д н о е м о л о к о. В скрытой форме эта идея содержится в повсеместно распространенных предписаниях, как можно дольше кормить грудью ребенка во избежание новой беременности: –Долго дают грудь, чтобы не забеременеть”<sup>95</sup>; –Как кормишь титькой ребенка, то не скоро забрюхатишь”(Новгородская губ.)<sup>96</sup>; ср. также: –На беременность указывает другое дите: оно бросает тогда сосать грудь”(Енисейская губ.)<sup>97</sup>.

Здесь можно указать на завуалированный параллелизм между грудным молоком и менструальной кровью: прекращение месячных очищений и кормления молоком свидетельствует о зачатии. В таком контексте развитие беременности означает накопление женщиной молока и крови - основы будущей жизни (к связи этих субстанций ср. клишированную метафору о здоровом человеке: «кровь с молоком”). Утрата одной из субстанций приводит к смерти, ср, например, украинское представление : –Як жінка ходе важкою та бува піде молоко з цицок, так та дитина, що найдеться <родиться>, не буде жити.”<sup>98</sup> К этому же параллелизму можно добавить сербский обычай, если женщина не желала в ближайшее время после родов иметь детей, протыкать веретеном сорочку в которой она рожала, со словами: –Нока кормлю молоко, я не забеременею, ко мне не вернуться р е г у л ы.”<sup>99</sup>

Некоторый свет на роль молока в зачатии проливают народные мотивировки длительности кормления грудью: –Нока кормишь грудью одного, нового не понесешь,

на сырое же молоко живо пристанет”<sup>100</sup>; —Мать старается кормить ребенка грудью как можно долее по примете, что пока кормишь одного, нового не понесешь, на сырое молоко живо пристанет”(Вологодская губ)<sup>101</sup>. Диагностически важным здесь является словосочетание *сырое молоко*, которое в некоторых русских говорах обозначает молозиво - густое молоко до и после родов<sup>102</sup>; (в Забайкалье - *сырь, серное молоко*<sup>103</sup>). Такое свойство как густота отсылает к универсальному мотиву отвердения, создания твердой опоры, предшествующий появлению человека. *Сырое молоко, сырь* осмыслялись как продукт сгущения, створаживания (в говорах *сыром* называли творог) и являлись верным признаком зарождения новой жизни. В таком контексте сам плод выступает как своего рода результат твoroжения (заквашивания) молока, что прямо или опосредованно отражается в текстах разных жанров. Так, в загадках, беременность иногда описывается в «творожных» терминах: —Под полом, под полом стоит кринка с творогом”<sup>104</sup>; ср. вятскую примету: —Сыр забыли в церкви, молодушка безребятница будет” (по обычаю в Вятской губ. на венчание привозили сыр/хлеб)<sup>105</sup>. В качестве типологической параллели можно привести ветхозаветное сравнение формирования человека Богом с твoroжением молока: —Не ты ли вылил меня, как молоко и, как творог сгустил меня; кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня”(Иов. 10:10-11)<sup>106</sup>.

Семантическая связь сыра-творога с деторождением обнаруживает себя уже в свадебном обряде: в Московской губ. ритуал одаривания молодых на свадебном пиру называется *сыром обносить, сыр молить*; а угощение на второй день свадьбы - словосочетанием *сырный день, сырный стол, сырный обед*.<sup>107</sup>

В свете сказанного вряд ли можно назвать случайным существование устойчивого сравнения ребенка с сыром в русских и белорусских свадебных песнях: ”Роди ты мне сына, / Как белого сыра”<sup>108</sup>; —Ражу тебе сына / як бельга сыра”<sup>109</sup>. К этому же ср. параллелизм сыра и младенца в белорусской волочечной песне: девушка, отправившаяся по воду на Дунай, тонет и просит мать не ждать ее вечером с водой: —А жди мяне, маці, / На дзевятое лето, / На дзiesiąтую зиму <...> / З беленьким сыром, / З маленьким сыном, / З молодым зяцем”<sup>110</sup>.

Дальнейшим развитием «молочной темы» является отдаленная семантическая связь грудного молока с мужским семенем, также выступающим как необходимый компонент для зарождения жизни. Эта связь обнаруживается как в совпадении запретов кормить грудью и вступать в супружеские отношения после половины беременности, так и, особенно, в мотивировке ограничения: «Сношение мужа с женой после перелома беременности (20 недель) считается грехом: молоко у такой женщины будет «нечисто», а ребенок «несчастлив»<sup>111</sup>. (К этому же ср. языковые данные ряда культур, в частности, океанических, указывающих на лексическую омонимию обозначений материнского молока и мужского семени<sup>112</sup>). О роли отцовской спермы наряду с материнской кровью и молоком в зачатии говорят случаи обвинения в бездетности мужа («силы не хватает»), а также редко фиксируемая практика прибегать к помощи постороннего мужчины: «Бывали случаи, когда бабы, вследствие бесплодия, вступали в сношения с другими мужчинами, причем им нередко помогали в этом матери мужей» (Смоленская губ.).<sup>113</sup>

Рассмотренные здесь представления о связи физических компонентов формирования плода, относятся к «эубстанциональному» плану: речь шла о конкретных компонентах и соответствующих терминах, перечень которых можно было бы продолжить. Но есть и другой уровень описания феномена рождения, более общий и одновременно более глубокий, значительно расширяющий связанный с ним круг идей. Собственно говоря, это та широта и та глубина открывающегося смысла, которые превращают зачатие-рождение из явления «физиологического» характера в событие макрокосмического масштаба и тем самым высвечивают структуру связей, объединяющих человека и Вселенную.

Одним из универсальных мотивов, пронизывающих ситуацию зарождения как макрокосма, так и микрокосма, является мотив отвердения. Если в отношении космогонии этот тезис не нуждается в дополнительных обоснованиях, то на актуальности этого мотива в «народной эмбриологии» следует остановиться. Дело в том, что в традиционной культуре образ новорожденного характеризуется такими признаками, как мягкость, бескостность, на что не раз обращали внимание

исследователи.<sup>114</sup> Но для ситуации самого Начала, утробного периода, происходит инверсия этих признаков: «отмеченность» зачатия и беременности выражается через понятие *к о с т н о с т и*, *т в е р д о с т и* плода (кажется, одним из первых на это указал Я.В. Чеснов на северо-кавказском материале)<sup>115</sup>. 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 бубен *к о с т я н о й*»; «За мясной стеной лежит огурчик *к о с т я н о й*»<sup>116</sup>. 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*»<sup>117</sup>; «<...> Бери свои золоты ключи, отмыкай мясну гору, выпускай *к о с - т я н у* голову йиз рабы Божьей»; «Бабушка Саламанея Никитисьна, отмыкай кованную коровью, вынимай *к о с т я н у ю* голову, одну душу спрости, другую выручи»<sup>118</sup>. К этому же отдаленно ср. популярный в сказочном фольклоре мотив возрождения из костей<sup>119</sup>.

Твердая субстанция зародыша и - шире – появление твердых «элементов» у младенца как предвестие будущей новой беременности матери в завуалированной форме подтверждается следующими данными. Так, повсеместно распространены 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»<sup>120</sup>; «Если у новорожденного прорежутся через 3-4 месяца зубы - мать его скоро родит еще ребенка, прорежется один зуб - она родит одного, два сразу - двойню»<sup>121</sup>. Тождество плода и зуба обнаруживает и дословное совпадение загадок о ребенке в утробе и зубах: «За стеной-стеной барашек *к о с т я н о й*» (ответ: ребенок или зуб)<sup>122</sup>. Народная лексика также намекает на определенную связь зубов с детьми и деторождением, ср. например, выражение о зубах - *зубаревы дети*<sup>123</sup>, термины *зубок* - подарок новорожденному<sup>124</sup> и, особенно, *бабий зуб* - в Вятской г. так называли —большое, но совершенно черное и какое-то дряблое зерно. Некоторые их сушат, мелют и дают потом пить роженицам»<sup>25</sup>.

Тема прорезывания, роста зубов в рассматриваемом контексте с необходимостью подводит к еще одному важному мотиву, являющемуся частным случаем идеи отвердения - речь идет о мотиве *в ы с т у п а н и я*. На языковом материале на связь *р о ж д е н и е – в ы с т у п* одним из первых указал О.Н. Трубачев в своей давней, но не устаревшей работе<sup>126</sup>. Автор обратил внимание на названия выступающих и подвижных частей тела в индоевропейских языках, восходящих к корню \*gen-, \*gon- и пришел к выводу об этимологической связи их с \*gen- - *рождаться*’, основанной в частности, на семантическом развитии слав. \*zov-, \*g’pohv-: *рождаться*’ > *вырастать*’ > *выросшее, выступ*’<sup>127</sup>. Спустя более чем 30 лет В. Н. Топоров предложил существенную корректировку этого развития: *продираться*’ > *выступать*’ > *рождаться - вырастать*’, причём последнее значение было поначалу метафорическим способом выражения предыдущих значений<sup>128</sup>. Этот вариант представляется более достоверным, так как подтверждается на русском материале, как языковом так и этнографическом. Так, «генеративная» семантика выступа обнаруживается в обозначении бесплодного мужчины - *комолый* (Нижегородская губ.) при других значениях - *безрогий*’, *гладкий*’, *ровный*’<sup>129</sup>, ср. также производное *комолок* - *культя* руки от локтя до плеча’.<sup>130</sup> К связи \*gen- \*g’pohv- \*zov- относится термин *озобаться* - *забеременить*’ (Вологодская губ.)<sup>131</sup>, а также «вегетативно-земледельческие» глаголы: *зябить*, *зябить*, у которых, как обратил внимание В.Н.Топоров, два разных субъекта - семя, росток, который снизу «прозывает» - *продирается*, и пахарь, который «зябит» поверхность земли, чтобы облегчить прорастание<sup>132</sup>. Важно отметить, что обозначенная ранее связь *рождение - зубы*— основывается не только на общем семантическом множителе отвердения, но и подтверждается языковыми данными: *зуб* < \*zov- < \*g’pohv-, \*gen-, - в основе которых лежит мотив продирания-выступления<sup>133</sup>.

Этнографический материал подтверждает указанную связь. Так, например, о будущих детях гадали по *в ы с т у п а м, у т о л щ е н и я м* на пуповине и плаценте: «При рождении замечают, сколько бугорков на детском месте, столько и родит еще женщина (Ярославская, Смоленская губ.)<sup>134</sup>; «Замечают при перевязке пуповины, что если на ней много утолщений, то будет много детей» (Оренбургская губ.)<sup>135</sup>.

В свете сказанного, становится вполне объяснимой хорошо известная связь между деторождением и отростками корней растений, проявляющаяся в гаданиях и продуцирующей магии. О выступе, прорастании корня как знаке - предвестии появления на свет детей ср., например, следующие свидетельства: «В Вологодской губернии существует <...> убеждение, что трава эта <полынь>, предотвращающая беременность и изгоняющая плод, не имеет вовсе корней»<sup>136</sup>; «Есть такие корни, похожие на руку; у них пять отростков, вроде как пальцы. Если <...> съесть левую - и у бездетной будут дети» (Сибирь)<sup>137</sup>; пили отвар из корней и при этом говорили: «Жокушечка, уроди мне сынушечку - дочушечку».<sup>138</sup> Ср. инвер-тированную версию этого мотива: «Корень «ягушачьей лапы» имеет свойство делать женщину неплодной» (Сибирь)<sup>139</sup>.

Любопытно дальнейшее, развернутое метафорическое осмысление связи ребенок - корень: «Корень травы <кукушки> имеет вид ребенка: есть и голова и ручки и ножки, а также соответствующие половые органы человека. Иногда корень раздваивается, и тогда он имеет вид двух куколок. Беременные <...> по нему угадывают, кто родится: мальчик, девочка или двойни» (Смоленская губ.)<sup>140</sup>. К этому же. Ср. одно из значений слова *корень* - «потомки, дети» (Новгородская губ.), «крестьянская семья, ведущая происхождение от одного предка» (Новгородская губ.)<sup>141</sup>.

Обращает на себя внимание еще одна характерная деталь: корень травы часто обозначается в русских говорах лексемами «рука», «лапа», а корневые отростки - «пальцы». Этот факт позволяет перейти к рассмотрению определенной знаковой идентичности детей и пальцев как продолжения темы дети - корни. Речь идет здесь, в частности, о хорошо известном уподоблении в восточнославянских диалектах младшего, последнего ребенка в семье мизинцу: *мезенька*, *мезонька* (рус.), *мізинец* (укр.)<sup>142</sup>.

По мнению О.Н. Трубачева, перенос значения метафорически осуществляется в направлении: *мизинец* «младший сын» > «меньший палец на руке»: «Пять разновеликих пальцев на руке в какой-то мере могли напоминать детей разного возраста в одной семье»<sup>143</sup>. Оставляя в стороне вопрос о направлении переноса значения, здесь уместно

отметить, что соотнесенность пальцев и детей довольно широко распространена и «объигрывается» в текстах разной природы: в детской пестушке «еорока-воровка», сказках с сюжетом «Мальчик с пальчик», загадках, ср., например: «У одной матери пять сыновей», «Десять братьев годами равны, именами разны» (ответ: пальцы)<sup>144</sup>. Широко была распространена традиция учить детей запоминать названия пальцев, связывая название каждого с членом семьи, причем мизинец всегда тот, младший, которого учат. К этому же отдаленно относится обозначение *membrum virile*, а также осыпавшихся хлебных зерен или плодов лексемой *палец*<sup>145</sup>. Подобная метафоричность не исключает наличие более глубоких связей, между одним и другим образом, о чем в какой-то мере свидетельствует приведенный этнографический материал. Иными словами, метафоры - то есть имплицитные аналогии - всегда оправданы.

С идеей отвердения-выступления связан и другой важный мотив, содержащийся в представлении о зарождении жизни - *у з е л, в я з а н и е*. Подтверждение соотнесённости узла с деторождением обнаруживает в первую очередь этнографический материал, ср: «Если во время шитья завертываются нитки узелками, то будет иметь женщина детей» (Орловская губ.)<sup>146</sup>; «В бане сторож (колдун) подпоясывает невесту, пошептав что-то на пояс и завязав на поясе несколько узелков: сколько узлов, столько и сыновей родит невеста». (Вологодская губ.)<sup>147</sup>; «Гладкая пуповина, без узлов означает, что детей больше не будет»<sup>148</sup>; ср. у белорусов: «Новитуха по узлам на пуповине гадает о количестве детей»<sup>149</sup>. К этому же можно добавить случай из животноводческой магии белорусов, где связь узла с зародышем усиливается включением в обряд беременной женщины: «Когда свинья долго не поросится, беременная женщина должна на «уровой» нитке навязать как можно больше узлов, склеить ее с хлебным тестом, запечь и отдать свинье съесть: свинья станет поросной»<sup>150</sup>.

Особенно показательны языковые факты, указывающие на семантическое развитие: *узел* > *завязать* > *вязание* > *плетение* и, тем самым, переводящие процесс зарождения и формирования плода в «текстильный» код. Ср. псковские лексемы: *завязаться* - *зародиться*; *завязь* - *плод*<sup>151</sup>, а также северорусские



фразеологизмы; *брюшонка вяжется* - беременность’, *дети вяжутся* - несколько рождений подряд<sup>152</sup>. Нередко термины, обозначающие части тела или все тело, объединяются единой семантической мотивировкой, в основе которой лежит идея вязания-плетения. Так плечо’, ранее выводимое из слав. \*pletje со значениями широкий, плоский’, лопатка’, благодаря последним этимологическим изысканиям возводится к древнеславянскому \*plesti, которое имеет более широкий диапазон в народной лексике, и осмысливается как место соединения - «плетения» нескольких костей; ср. также: *вяза* (рус.), *визи* (укр.), *вјазы* (бел) - шея, шейные позвонки’; *завязь* (рус.), *вјазны* (бел.) - запястье’; *завязок* (Московская губ.) - затылок<sup>153</sup>. К этому же ряду относится мотив витья как действия, связанного с процессом зарождения и развития какой-нибудь новой живой структуры, в том числе и человека, чему специально посвящена работа А.А. Плотниковой<sup>154</sup>. См., например, русские: *завить* - затылок’; *завитье* - запястье’ (Архангельская губ.); *завить* - предплечье’ (Псковская губ.),<sup>155</sup> а также *опутина* - телосложение, фигура человека’ (Архангельская губ., Сибирь).<sup>156</sup> К этому же ср. мотив вязания как космогонического акта в белорусской веснянке: «Вязець, вязець, весна, / Вязець, вязець красна, / Ясные дзяночки, / Частые дожджочки, / Зеленые травы, / Красные цвяточкі / Нам на вяночки.»<sup>157</sup>

Подводя предварительные итоги, можно сделать следующие выводы. 1) Тело ребенка в утробе с самого начала формируется из разнородных элементов и, как следствие, по природе своей а г р е г а т н о. Этот признак, но в инвертированном варианте, отсылает к мотиву творения мира из различных частей тела «Первочеловека», реконструируемого на индоевропейском материале. В частности, в восточнославянских заговорах присутствуют, правда, в имплицитной форме, описания ритуала «первочеловека», предполагающие расчленение его тела, символизирующее распад на исходные составляющие, отождествление частей тела с фрагментами вселенной и, наконец, «перевоссоздание телесного состава жертвы» (Подробнее об этом см., например, работу С.Г. Шиндина<sup>158</sup>). (О мотиве распада тела жертвы ради рождения - творения нового микрокосма в контексте родинного обряда см. ниже). Собственно говоря, пересечение эмбриологии и космологии встречается на протяжении всего

родинного обряда. В этой связи ср., например, северорусское преставление о том, что «ребенок зарождается в 3 дня»<sup>159</sup>, вызывающее ассоциации с поэтапным формированием вселенной, в частности, с семидневным (6+1) циклом творения мира в книге Бытия, - лексема *двойчатеть*, обозначающая беременность, указывает на мотив последовательных делений в космогонических текстах как на оператор формирования мироздания<sup>160</sup>; сам акт родов отождествляется с актом рождения вселенной в заговоре, «от мук родильных»: «<...> чтобы расторгить роды, как расторгли сь небо и земля»<sup>161</sup>. Здесь обнаруживается и другой аспект, связанный с возникновением пространства или, по крайней мере, его расширением в связи с появлением на свет нового человека, ср.: «Отделение Земли от Неба традиционно рассматривается как первый космогонический акт, поскольку создается пространство, которое далее заполняется объектами»<sup>162</sup>. 2) В реконструируемых эмбриологических представлениях обращает на себя внимание доминирование тех субстанций, которые, во-первых, манифестируют идею родства, межпоколенной преемственности (кровь, молоко, сперма), а во-вторых, обуславливают фундаментальные основы создания человека (мотивы твердости, вязания и под.). В этой связи существенно отметить, что рассмотренные представления отнюдь не исчерпывают всего богатства «народной эмбриологии» с присущими ей «метафорическими захватами», так как сам метафоризм - неизбежная стадия рождения новых значений. К этому ср., например, мотив *выковывания* младенца в украинских «христианных» песнях: «Ой спасибі тому ковалю, / що сковав дитину / Под сую годину»<sup>163</sup>; отождествление зародыша с хлебом в приговорах дружки на свадьбе: «А вы, старые старики, / Слушайте, послушайте, / Молодых жен на улицу не пускайте, / На улице ходит детина / Набивает брюшко мяк и ной, / А потом, смотришь, родится детинка»<sup>164</sup>; или новорожденного с хлебом в обряде «перепекания» слабого младенца в печи. Следует добавить, что отмеченные мотивы сопоставляются со сказочным мотивом чудесного рождения в печи из репы, чурбана, яйца и т.д., а также зачатия в результате проглатывания героиней яблочка, корешка, гороха, ср.: «Разбухла горошинка, и царице тяжелешенько,

горошинка растет да растет, и царицу все тяготит да гнетет—<sup>165</sup> Ср. также эвфемизм *гороху объелась* – ‘забеременела’<sup>166</sup>.

Существенно, что большая часть мотивов отражает идею *внешнего про- и схождения* зародыша-ребенка, о чем подробнее будет идти речь ниже.

## §2. Беременность.

До сих пор речь шла о *внутренней* , интимной стороне утробного развития. Ребенок в материнском чреве отгорожен *мясной стеной* и, вследствие этого, загадочен и труднопознаваем. Мотив непроницаемости, закрытости утробы обнаруживается в загадках, использующих образ тюрьмы. *«Сорок недель в тюрьме сидел, да год со днем (два года) на виселице висел»<sup>167</sup>; «Кто сорок недель в тюрьме, оттуль навеки выпустят»<sup>168</sup>*. В заговорах утроба устойчиво обозначается словосочетаниями *мясной ларец, каменная гора* и под. К этому же отдаленно ср. пребывание ветхозаветного пророка Ионы в чреве кита: *«Объяли меня воды до души моей бездна заключила меня; морскою травою обвита была голова моя. До основания гор я нисшел, земля своими запорами на-век заградила меня»(Иона.2:6-7)*.

Но помимо *внутренней стороны* развития есть и другая - *внешняя* , которая свидетельствует о превращении плода в активно действующий *субъект* и - более категорично - *личность* со своими желаниями, капризами, имеющими выход наружу, вовне. В этом контексте внешний облик и поведение беременной женщины предстают как *наружное, «явное»* проявление жизни утробного младенца. Ср., например, использование в белорусском заговоре личного местоимения 1-го лица - то есть речь идет с точки зрения и от имени младенца в утробе: *«Быв я у матушки сорок няздель; ня видав я ни божжаго свету, ни красоваго порезу, ни топорнаго замаху, ни красного сонца, ни яснаго месяца <...>»<sup>169</sup>*. Так, с самого начала, возникает тема *диалога* между утробным и наружным миром, *«вот-здешностью»* (взрослые) и *«вон-тамностью»* (ребенок), - диалога, лейтмотивом проходящего через всю родинную обрядность.

Сказанное о «субъектности» плода подтверждается и внутренними свидетельствами русской традиции. Речь идет о тех нормативных предписаниях, которые мотивируют особое отношение к прихотям беременной с «точки зрения» ребенка в утробе, ср., например: *с брюшка захотела* (повсем.), *на молодое захотелось* (Смоленская губ.), *на молодое перебирает* (Смоленская губ.)<sup>170</sup>. Особенно показательное следующее объяснение: «Желание беременной удовлетворяется потому, что оно, по мнению окружающих, идет не от беременной женщины, а от самого ребенка, и не удовлетворить его считается величайшим грехом.» (Кубанская обл.)<sup>171</sup>. В народной традиции желание ребёнка приобрело даже значение «закона»: понятие *закон, законовать* - «период беременности, когда женщина очень разборчива, привередлива в пище» (Рязанская губ.)<sup>172</sup>.

Некоторые лексемы, обозначающие беременность, строятся по формуле «д в а / н е с к о л ь к о в о д н о м» и подразумевают как бы однородность, равнозначность составляющих: *сама-друга, ходить вмести, вкуче, двойчатеть, о двух душах*<sup>173</sup>. Однако эта равноценность мнимая, этнографический и отчасти фольклорный материал недвусмысленно указывает на определенную иерархию составляющих, граница между которыми проходит по оси внешнее (мать) / внутреннее (плод) со смещением «аксиологического центра» в сторону последнего. В обозначенном контексте именно утробный ребенок - *нутрец* является высшей ценностью, мерилем всех поступков беременной, чья личность как бы растворяется, а точнее - *и н т е р и о р и з и р у е т с я* в утробу – в матку. О высоком семиотическом статусе утробы - *матки*, ее «основоположности» и топонентильности говорят и другие значения *матки*: «источник чего-либо, место рождения, происхождения, «корень, брус, служащий опорой для потолка или пола», ср. также *матки* - предводители в играх, где делятся на два стана<sup>174</sup>. (Подробнее о женской матке см. далее).

Мотив «растворения» личности будущей матери звучит в представлениях об отсутствии у нее здравого смысла, благоразумия, о ее временном сумасшествии, ср. суждение о странном поведении (причудах) беременных: «У них молоко бросилось в голову»<sup>175</sup>. Этот же мотив, но в завуалированной форме, обнаруживается в гадании о

поле будущего ребенка по б е с с о з н а т е л ь н о й реакции беременной: "Кладут беременной на изголовье (незаметно) соли, если проснувшись, она произносит мужское имя, будет мальчик"<sup>176</sup>; "Чтобы узнать, мальчика или девочку родит женщина, кладут на сундук нож и вилку и накрывают черным платком. Затем беременная садится на сундук: если она сядет на нож, то родит мальчика, если сядет на вилку, то родит девочку"<sup>177</sup>, "Спрашивают у беременной, кого она родит - мальчика или девочку, и замечают: если <...> покраснеет - то родит девочку"<sup>178</sup>, и под.

Конкретное продолжение этой темы, правда не столь четко обозначенной, можно увидеть в весьма характерной закономерности обозначения в загадках беременности: в отличие от одушевлённых метафор ребенка в утробе, женщина "загадывается", как правило, через н е о д у ш е в л е н н ы й объект, ср.: "Хлеб на углу избы лежит, а в хлебе крыса сидит"<sup>179</sup>; "Стоит дуб-вертодуб./ В этом дубе - вертодубе / Сидит птичка-вертиничка, / Никто ее поймать не может, / Ни попы, ни дьячки, / Ни мы с вами, дурачки"<sup>180</sup>. В тех же случаях, когда ребенок описывается, как неодушевленный объект, образ беременной почти полностью исчезает, а её живот выполняет лишь функцию преграды, ср: "За стеной, стеной стоит каравашек костяной"<sup>181</sup>.

Не менее интересна и показательна многочисленная группа запретов для беременной, нарушение которых влечет за собой "дурные последствия", в первую очередь, для р е б е н к а. Эти ограничения хорошо известны, поэтому здесь целесообразно ограничиться перечислением наиболее характерных, с акцентом на м о т и в и р о в к у их соблюдения.

П и щ е в ы е з а п р е т ы. Беременной запрещается есть мед, чтобы ребенок не был золотушным"(Саратовская губ.)<sup>182</sup>; "Не должна <...> есть рыбу и возиться с падалью - <...>. Ребенок не будет долго говорить"(Владимирская губ.)<sup>183</sup>; "Нельзя есть заячье мясо - будет выкидыш"(Кубанская обл.)<sup>184</sup>; "Жогда баба на молодое"(на прихоть) ест кутью, то ребенок не вырастает"(Смоленская губ.)<sup>185</sup>; "На молодое ест селедку, то родится девочка, если горох, то родится мальчик"(Смоленская губ.)<sup>186</sup>; "Запрещалось есть хлеб, изгрызенный мышами, иначе ребенок будет слепым"(Вологодская губ.)<sup>187</sup>. Вместе с тем, существовали и предпочтительные виды

пищи для беременной с хорошей перспективой для младенца: «Беременные едят овсяную муку, чтобы ребята были белы»(Олонецкая губ.)<sup>188</sup>; «Беременным советуют почаще пить укроп, чтобы у новорожденного были красивые глаза»<sup>189</sup>.

**Обрядовые запреты.** —Беременной <...> нельзя ходить ни к кому крестить ребенка, а то свой ребенок после рождения начнет чахнуть»(Новгородская губ.)<sup>190</sup>; «Если будет восприемницей, плод или крещеный младенец умрет»<sup>191</sup>; «Нельзя смотреть на покойников, брать труп в руки, а то и у матери, и у ребенка образуется цинга»<sup>192</sup>; «Чтобы у ребенка не было нарывов на теле <...>, не разрешалось (беременным) навещать роженицу»<sup>193</sup>; «Нельзя быть свахой» - ребенок умрет в утробе (Сибирь)<sup>194</sup>.

**Поведенческие запреты.** «Она (беременная) не должна плювать, как увидит что гадкое, а то ребенок будет душноротый, не должна пинать собачку, а то у ребенка (будет) «еобачья старость»; <не должна> пинать свинью, а то <...> будет «щетка маять»; перешагивать веревку, а то при родах пуповина оборвется кругом шеи ребенка и не даст ему ходу»(Сибирь)<sup>195</sup>; «Беременная не должна пугаться, иначе ребенок будет пуглив»(Ставропольская губ.)<sup>196</sup>; «Запрещается браниться, чтоб дитя не было злым»<sup>197</sup>; «Нельзя смотреть на все, что некрасиво - ребенок будет некрасив» (Кубанская обл.)<sup>198</sup>; «Чтобы дети не были рябыми, <...> свекровь заставляет сноху чаще мести пол. Не дозволяется много спать во время беременности для того, чтобы будущие дети не были ленивыми»(Владимирская губ.)<sup>199</sup>; «Нельзя, стоя в хате, лить через порог воду или помой - ребенок будет блевать» (Смоленская губ.)<sup>200</sup> и т.д.

**Временные запреты.** «Беременная <...> не должна шить по праздникам (ребенок ) будет слепым»(Пензенская губ.)<sup>201</sup>; «Нельзя шить по воскресеньям - «зашьет глаза младенца или рот»(Пензенская губ.)<sup>202</sup>; «В воскресенье и в праздничные дни, как сама беременная, так и все ее родственники, живущие с нею в одном доме, ни под каким видом не должны шить, рубить и т. под., потому что через это у ребенка может быть поврежден какой-либо член на теле, или же от этого дитя родится слепым или немым, потому-де, что мать или родственники его зашили ему рот или

глаза”(Кубанская обл.)<sup>203</sup>; **В** праздник <беременная> не должна чесать голову, ребенок будет вшивым<sup>”204</sup>.

Приведенные здесь запреты интересны не только своими мотивировками -- в более широкой перспективе они демонстрируют резкое сужение жизненного пространства беременной, ограничение ее социальных функций, удаление на периферию общественной жизни, одновременно обнаруживая значимость, актуальность связей с миром природы. В этой связи ср. белорусские представления об установлении особых отношений между беременной и домашними животными: **Ж**ак только **М**ылодично пынісла”, все домашние животные изменяют отношения к ней: они не дичатся, не убегают от новой беременной, но, видимо ищут ласки ея<sup>”205</sup>. Весьма показательное возникновение особых - **В**непространственных” - связей между беременными, указывающих на следы некоего корпоративного объединения всех будущих матерей одного села, ср.: **Ж**огда какая-нибудь женщина мається родами, и у ней **М**шибко” болит спина (родит парня), то по мнению сургутян, и все другие беременные парнями женщины, тоже чувствуют в это время боли в спине”; а если женщина мається девкой, у всех беременных болит живот <...>. Поэтому, если у какой-либо беременной, еще задолго до родов заболит живот или спина, то бабки говорят, что **Э**то к роженице”, то есть, в это время кто-нибудь мучается родами<sup>”206</sup>. Важно отметить, что мотив изоляции проявляется через относительную **н е п о д в и ж н о с т ь** беременной - речь идет о группе запретов, ограничивающих ее контакты с дорогой или ее атрибутами: **Н**ельзя **Б**еременной> переступать через дышло, оглобли, или через вожжи<sup>”207</sup>; **Е**сли беременная перейдет кому-либо дорогу, то на того непременно нападут чирьи<sup>”208</sup>; **Н**е должно переходить дорогу похоронной процессии, иначе **К**ровь запечется<sup>”209</sup>; **Н**е должна наступать на оглоблю, дугу, хомут, кнутовище, <...> полозья<sup>”210</sup>; нельзя садиться на телегу, вступать вслед коня<sup>” 211</sup> и под. Состояние **н е п о д в и ж н о с т и, с т а т и ч н о с т и** проливает свет на одно из важнейших свойств беременной, раскрывающее ее глубинную природу.

Это свойство - **т я ж е с т ь**, причем тяжесть не только как физическая характеристика, (ср., например, тяжесть как ведущий номинативный признак при

обозначении беременной: *тяжелая*, *грузная* (повсеместно), *нелезная* (Смоленская губ.), *цижарная* (бел.), *вагитная* (укр.), *тешка* (гуцул.), *в тажі* (гуцул.)<sup>212</sup> и под.), но и как сверхэмпирическое понятие, указывающее на *хтоническую* природу будущей матери. Тяжесть в силу своей хтонической природы *«разительна»*, что находит свое отражение в представлениях о способности беременной передавать ее всем объектам, через которые она перешагнет, ср. у русских и украинцев: *«Если она <беременная> переступит через седло или хомут, станет очень тяжело лошади»*<sup>213</sup>; *«Переступит оглобли и сани - лошади тяжело везти будут»* (Заонежье)<sup>214</sup>. О тяжести как манифестации хтонизма свидетельствуют широко распространенные представления об *«тягощенности»* животных, имеющих хтоническую природу, в частности, это относится к мышам: *«Если мышь попала в воз <...> - будет тяжело»*. Мышь сообщает возу необыкновенную тяжесть<sup>215</sup>. К этому ср. также аналогичное суждение о домовом: *«Когда привозят <домового> при новоселье в телеге, лошади выбиваются из сил, им больно тяжело домовый»*<sup>216</sup>.

Тяжесть как знак потусторонней природы существа часто обыгрывается в сказочном фольклоре, в первую очередь, в сказках с сюжетным типом Молодильные яблоки: Иван-царевич, добыв молодильные яблоки, вступает в связь со спящей *девицей богатырской* (*целует*, обменивается кольцами, *делает схождение с ней, делает худо с ней* - в словаре сказки это означает совокупление, - спустя некоторое время она рождает ему сыновей); *царь-девица* просыпается и преследует его, но *у* нее конь по колено в землю уходит, земля не стала поднимать<sup>217</sup>. Примечательно, что и Иван-Царевич после этого приобретает необыкновенную тяжесть, заразившись ею от *царь-девицы*: *«Стал на коня садится - у коня ноги подгибаются»*<sup>218</sup>; *«Лошадь упала на колени и говорит: «Игра Игрович, ты вочинь тяжек»*<sup>219</sup>; *«Жинь до него повідие : «Купайся, пане, бось тяжкий»*<sup>220</sup>. Отмеченная выше связь беременной женщины с мышью через признак тяжести подтверждается и с другой стороны - имеется в виду приписываемая беременной способность *насылать* мышей: *«За отказ исполнить ее просьбу, мыши попортят одежду»*<sup>221</sup>; *«Если беременная попросит чего-либо съестного, вещь или денег, и получает отказ, то в непродолжительном времени мыши изгрызут одежду»*



отказавшего”<sup>222</sup>; ср. у украинцев: за отказ беременной *–миші зідять одяг*”<sup>223</sup> и, особенно, у белорусов; ”Беременная <в случае отказа> может наслать мышей”<sup>224</sup>.

Для уточнения характера *–отношений*” будущей матери с мышами существенно то, что ее власть над этими животными действительна только в период беременности. Иными словами, если учесть, что поведение беременной женщины по своей сути является *–экстериоризацией*”, внешним проявлением желаний *н у т р е ц а*, то в таком контексте мышь ассоциируется, в первую очередь, с ребенком в утробе. Собственно говоря, эта мысль не нова: более 100 лет назад Н.Ф. Сумцов писал о связи мыши с душой человека<sup>225</sup>, на этнографическом материале северокавказских народов Я.В.Чеснов показал, что зародыш является в образе *м ы ш и*<sup>226</sup>. Указанное соответствие находит поддержку в целом ряде свидетельств в контексте родинного обряда, так, например, утробный младенец загадывается через образ мыши (крысы): ”Хлеб на углу избы лежит, а в хлебе крыса сидит”<sup>227</sup>; весьма показательное полное текстуальное совпадение загадок о мыши и младенце: *–Маленький Игнат под кучкой играт*”<sup>228</sup>. В известном обряде с выпавшим молочным зубом всегда присутствует тот же образ: *–Когда у детей падают зубы, то велят стать тылом к печи, закинуть зуб через себя и сказать: Мышка, мышка! На тебе костяной зуб, а мне дай железный*”<sup>229</sup> (ср. исследовательскую интерпретацию этого обряда как возвращения зуба тому существу, в образе которого является зародыш)<sup>230</sup>. Эта тема в своем развитии принимает более отвлеченные формы, ср., например, белорусский приговор, который произносят, когда ребенок с трудом открывает глаза после сна: *–Мышка вочки зъела*”<sup>231</sup>, или в чуде спасения Николаем Чудотворцем, покровителе детей, добродетельного человека от мышей и крыс<sup>232</sup> и т.д.

Хтонический аспект утробного младенца проливает свет на *–отмеченность*” в родинном обряде *н о г и / или о б у в и*. Речь идет о ногах как метонимическом обозначении и *р е б е н к а и б е р е м е н н о й*, например, в выражении, означающем зачатие: *–Ну, знать, я на ж и в ы е н о ж к и пошла*” (Московская губ.)<sup>233</sup>, *–на поступках*—(укр.)<sup>234</sup> - быть беременной. В этом же ряду стоит известная загадка Эдипа о человеке, которая в русской версии выглядит так: *–Утром - на четырех ногах, в*

полдень - на двух, вечером - на трех". По проницательной догадке В.Шульца и В.Порцига, ~~д~~ифференциальный признак числа ног относится не только к младенцу, который не может ходить и ползает на четырех конечностях (как в более распространенных позднейших толкованиях загадки Эдипа), но и к б е р е м е н н о й ж е н щ и н е, внутри которой (в чреве) находится существо с д в у м я н о г а м и" <sup>235</sup>. К этому же порядку относятся аналогичные индоевропейские загадки о беременном животном как существе о восьми ногах или загадке о всаднике на лошади как существе о шести ногах <sup>236</sup> а также обыгрывание в русских загадках о покойнике несоответствия количества конечностей числу живых людей: ~~Д~~есять ног, / Десять рук, / Пять голов, / Ч е т ы р е души" <sup>237</sup>.

Этот контекст проясняет русский обычай использовать лапоть (метонимический заместитель ноги) в целях деторождения: "Чтобы иметь детей, берут из лаптя пятое лыко с подошвы, высушивают его, стирают в порошок и пьют натошак по 12 зорь"(Ярославская губ.)<sup>238</sup>. Особенно красноречиво о генеративной функции ног свидетельствует обычай обмывать умерших детей на к о л е н я х: ~~У~~мершего младенца мать сама должна обмывать на голых к о л е н я х, чтобы будущие дети долго жили"(Тобольская губ.)<sup>239</sup>, а также широко распространённая традиция сажать на к о л е н и невесты м а л ь ч и к а, чтобы первенец был мужского пола. Правда, в данном случае вполне возможна и другая конкретизирующая интерпретация, предложенная В.Н. Топоровым: по его мнению ~~ж~~олени <...> не более чем эвфемизм и замена по смежности (а с известного времени и по языковому тождеству) детородного члена <...>. Ср. также к о л е н о: п о к о л е н и е, k el-: k ol- - происходить' по восходящей линии"<sup>240</sup>. В свете сказанного становится прозрачным смысл странного вологодского обычая, согласно которому перед родами роженица должна грызть свое к о л е н о.<sup>241</sup> ~~О~~тмеченность" ног обнаруживается и в других значимых моментах родинного обряда, ср. архангельскую приметку: ~~Б~~ е з п я т ы й ребенок не живуч" <sup>242</sup>; название крестинного обычая одаривать повитуху деньгами - *обмывать ножки ребенку*; пожелание младенцу во время отнятия от груди: ~~Н~~ошли тебе Бог, с е м е р о н о г!" (Орловская губ.) <sup>243</sup>. Здесь следует особо отметить, что помимо ~~м~~етонимической" и

генеративной функций, образ ног репрезентирует один из важнейших мотивов в родинном обряде - мотив *д о р о г и*, о котором речь впереди.

### §3. Утроба.

Предыдущие рассуждения с необходимостью подводят к более близкому знакомству с тем миром - локусом, где живет и развивается младенец до своего появления на свет. Речь здесь пойдет об *а н а т о м и ч е с к о м* контексте, а именно – о женской *м а т к е*. В восточнославянских говорах семантическая мотивировка лексем, обозначающих женские детородные органы, содержит в себе признак *з о л о т а*: *золотник, золотница, золотая дыра*, например, в заговорах: –*Золотник, золотник, русский царь, встань на месте, царь на кресле встань на месте, крест на голове, - где тебя мать родила, где оставила*”(Рязанская губ.)<sup>244</sup>, у белорусов: –*Золотница, золотница стань ты на пуповища, и ня отзывайся а ни ветром, ни молодзиком*”<sup>245</sup>; –*Стоит девка на горе, да дивуется дыре: свет моя дыра, дыра золотая! Куда тебя дети! На живое мясо вздети*”<sup>246</sup>. Золото как атрибут иного мира лишний раз подтверждает хтоническую природу чрева, о загробной атрибутике золота писал В.Я. Пропп<sup>247</sup>. В этом отношении показательно еще одно название матки в белорусских текстах, указывающее на ее связь с *н и з о м*, *о с н о в о й* - *донник, донница*.<sup>248</sup>

Золотник имеет и другие специфические свойства, значительно расширяющие его семантическое поле. Наиболее эффектно они представлены в следующем заговоре на легкие роды: –*Я, раба Божья, рожденная, / Я, раба Божья, крещенная, / Шла через три порога, / Несла три золотые рога / К рабе Божьей, рожденной. / К рабе Божьей, крещенной, / Живот вниз направлять. / Я живот вниз направляю, / В гору не поднимаю, / Не сама собою живот направляю, / Силой Бога из него выгоняю. / Золотника прошу как родного брата: / Золотник золотнический, / Братец, ты с в е т л ы й м е с я ц, / Я тебя прошу как родного брата, / С я д ь на мое местечко, / На з о л о т о е к р ы л е ч к о. / А тут тебе не бывать, / Тут тебе н е г у л я т ь <...>*”<sup>249</sup>. Первое, что обращает на себя внимание, - это *п о д в и ж н о с т ь* золотника, который может гулять, садиться, ходить, ложиться; ср. к этому же: –*После родов у матери золотник-от х о д и т, дока не*

у л я г о т с я”<sup>250</sup>. В своем пределе подвижность, автономность существования матки выражается в ее способности свободно п о к и д а т ь нутро женщины. Этот мотив, отражающий весьма архаичные представления об отделяемых органах человеческого тела, его «агрегатности», ярко представлен в белорусских заговорах: «Золотник - золотничку, упрощаю цябе: по животу ня х о д з и, живота-сэрца ня тошни; и д з и на мора; там тебе п о г у л я ц ь и у моей косьци не стояць”<sup>251</sup>; «Отправляю цябе, золотник, на синя мора, на цеплые воды, на золотой камень. Там тебе х о д з и ц и, сэрца ня тошниці, криви ня томиці.”<sup>252</sup>

У русских и – шире - восточных славян не засвидетельствовано, насколько известно, прямых представлений о том, какое обличье имеет золотник. Тем не менее, обращение к сравнительному материалу других культур, в том числе и славянских, позволяет с достаточной степенью надежности его реконструировать. Речь здесь пойдет о широко распространенном в ряде европейских традиций отождествлении женской матки с л я г у ш к о й / ж а б о й, так поразившее воображение известного ученого д-ра Плосса более 100 лет тому назад. В частности, он привел сообщение, удивительно напоминающее по сюжету (матка выходит из тела и купается) вышеприведенные заговорные тексты: «в Баварии» верили, что м а т к а в виде ж а б ы вылезает изо рта женщины во время сна, чтобы в ы к у п а т ь с я, и если во время сна больной она возвращается на свое место - больная выздоравливает. Если же больная в это время держала рот закрытым, то матка не может вернуться, и тогда женщина делается б е с п л о д н о й”<sup>253</sup>. Представления о матке как лягушке известны и литовцам, ср.: «Матка в животе бабы живая, в виде лягушки”<sup>254</sup>. Подобные ассоциации встречаются также за пределами чисто языковых фактов. Так, южные славяне (сербы, словенцы, хорваты) и немцы делали железные и восковые вотивы матки в виде ж а б ы и приносили по обету в храм для излечения от б е с п л о д и я.<sup>255</sup>

Загадочная идентичность лягушки и матки проясняется при обращении к разным контекстам, где обнаруживается открыто или в завуалированной форме связь этой пары. Здесь уместно повторить общеизвестное: лягушка - один из наиболее универсальных символов м н о г о п л о д н о с т и. Семантику деторождения содержит,

по-видимому, образ лягушки в вышивке северорусских головных уборов (Архангельская, Вологодская, Новгородская, Олонецкая губ.) и хусток Полесья (Черниговская, Волынская губ.), которые м о л о д ы е ж е н щ и н ы носили только в первые годы замужества, до рождения первого или второго ребенка.<sup>256</sup> (К этому же ср. типологическое сходство обычая грузинских женщин носить на плече лягушек от бесплодия)<sup>257</sup>. В этой связи следует отметить устойчивость изображений в вышивке помещенных в «у т р о б у» л я г у ш к и людей, птиц, цветов.<sup>258</sup> Топогентильные признаки лягушки настолько сильны, что она превращается в абстрактный символ начала, порождающего, подобно Земле, всё и вся.

Продолжение темы лягушка-деторождение можно увидеть в восточнославянском обычае есть жаб для излечения от бесплодия<sup>259</sup>, в представлениях о том, что приснившаяся ж а б а предвещает б е р е м е н н о с т ь (бел.)<sup>260</sup> или, более конкретно, - рождение девочки: «Если хозяин или хозяйка поймают во сне <...> жабу (или последняя «уткнется в груди») <...> - будет девочка» (укр.)<sup>261</sup> К этому же ср. фразеологизм *объестся лягушками*, обозначающий забеременевшую вне брака<sup>262</sup>; поверья о лягушке, достающей детей из пруда<sup>263</sup>; а также изображение на свадебном калаче - *радостнике* новобрачных (?) вместе с лягушкой (словаки)<sup>264</sup>. Не исключено, что семантическая связь лягушки / жабы с деторождением послужила основой для лексической омонимии украинского названия жабы и растения «детородник» - *короста, коростовка*.<sup>265</sup>

Этот контекст проливает свет на любопытные представления о более интимной взаимосвязи лягушки и матки, точнее, ее атрибута - м е н с т р у а л ь н о й к р о в и. Имеется в виду обычай восточных славян носить с собой пепел жабы, чтобы «удержать месячные»<sup>266</sup>, а также поверье: если у рыбака в начале ловли в сеть станут попадаться лягушки, то, значит, через невод прошла «нечистая» женщина<sup>267</sup>.

Отождествление лягушки с маткой и - шире - с утробой подтверждается и с другой стороны, а именно, общим характерным признаком лягушки и беременной - р а з д у т о с т ь ю ( в вышивке это один из «познавательных» признаков лягушки; иногда утроба ее выделена цветом, сочетанием разнофактурной вышивки бисером,

бусинами, резаным перламутром)<sup>268</sup>, который подводит, тем самым, под это тождество –телесно-физиологическую” основу, ср., например, семантическую мотивировку обозначений беременной: *отолстеть* (Архангельская губ.), *озобаться* (Вологодская губ.), *ходить коробом, кузов* (Костромская губ.), *горбок* (Урал)<sup>269</sup> и под.

По отношению к лягушке можно предположить, что –раздутость” - это не только отражение естественного свойства лягушки (его обыгрывание характерно для разных фольклорных жанров; в загадках: –Этот т о л с т ы й Тарас/Кричать горазд”<sup>270</sup>; в пословице: –Как не д у й с я лягушка, а до вола далеко”<sup>271</sup>; в сказке: герой садится на лягушку, та р а з д у в а е т с я до огромных размеров и перепрыгивает через реку)<sup>272</sup>, но и репрезентация темы –лягушка-утроба”. Связь этой пары слишком разносторонняя, чтобы быть охарактеризованной здесь полностью; обозначим только основные мотивы соотношения. 1) Образ –*б р ю х а т о й ж а б ы*” (в украинских легендах). В одном сюжете её встречает на дороге *баба-пупорізка*, и оказывает ей помощь, пересадив через дорогу, за что жаба одаривает женщину заколдованным полотном.<sup>273</sup> В другом тексте за *бабничанье* (помощь при родах) жаба дает женщине полотно с живой лягушкой внутри.<sup>274</sup> 2) Человеческая утроба - место обитания лягушек. Так, на Русском Севере лягушку глотают при посвящении в колдовство: –Жолдун ведет тебя в баню на зори, он попросит, она выскочит, скакуха, эту скакуху нужно проглотить в с е б я”<sup>275</sup>; у белорусов отмечено следующее поверье: ”Случается, что маленькая лягушка впрыгнет в рот спящего человека и в о й д е т в ж и в о т . Там она растет особенно быстро и невероятно сушит человека, доводя до –еухоты”<sup>276</sup>. Похожий мотив звучит и в белорусских жнивных припевах: –Як была я молода, дак была я резва, / Пошла жать - легла спать - ж а б а у л е з л а <...>”<sup>277</sup>. К этому же мотиву можно отнести болгарский фразеологизм –Жаби ми къркат в стомаха” - об урчании в животе<sup>278</sup>. 3) Утроба - место рождения лягушек. По украинским представлениям, –если выпить настой из сушеной лягушки - внутри з а р о д я т с я лягушки”<sup>279</sup>. Ср. также мотив из вятской легенды: –В старые времена беременная женщина прокляла находящегося в своей утробе младенца и р о д и л а л я г у ш к у.”<sup>280</sup>

Развитие мотив лягушка-деторождение получил в волшебной сказке, в частности, в сюжете Царевна-лягушка (СУС №402), в основе которого, как и в основе классической волшебной сказки в целом, лежит свадебный обряд с финальным итогом - «стали они детей добывать». Чтобы «добыть детей», героиня перерождается сама; она сама оказывается своего рода «п л о д о м», вынашиваемым в лягушачьей шкурке (коже) - своеобразной оболочке, «матке». Используя «анатомический» язык, можно сказать, что в сказке имеет место мотив «в ы н о ш е н н о с т и п л о д а»: конечный срок пребывания героини в шкурке строго регламентирован. Сжигание шкурки раньше времени (прерывание срока) соответственно усиливает отрицательные признаки героини; царевна-лягушка оказывается во власти темных сил, реализующихся в образах Мухомора, Кощей Бессмертного, дьявола, ветра-волшебника, чуда морского и др. В этой связи ср. в экспрессивной лексике выражение негативного отношения к человеку (ругат. *недоносок, недоделок*), обнаруживающего связь с мотивом невыношенности плода.<sup>281</sup> В связи с отмеченным выше мотивом сгущения молока, присутствующим в эмбриологических представлениях, ср. мотив сбивания лягушкой масла, сопоставляемого с мотивом творения - пахтанья мира в космогонических представлениях, засвидетельствованного на балтийском и, отчасти, в восточнославянском материале<sup>282</sup>. Ср. также изготовление сказочной царевны - лягушкой идеальных вещей, обнаруживающее типологическую близость не только с созданием предметов (в космогоническом аспекте), являющимся одним из этапов космогенеза, но и с одной из моделей процесса творения мира, в частности, «текстильной». Этот мотив проявляется в процессе тканья (шитья) скатерти (полотенца, ковра, рубахи). Создание отливающего золотом и с восходом луны в середине «настольника», его неподъемность - «<...> когда он <герой> взял этот подарок в шелковой косынке, его сразу позвало на землю»<sup>283</sup>. (Ср. Микула Селянинович с неподъемной земной тягой в сумочке) - не вызывает сомнения, что настольник есть ничто иное, как само пространство с восходящей в нем луной. (Ср.: «Жовер, не шито не ткано, все равно как в ы с а ж а н о.»<sup>284</sup>).

Возвращаясь к рассмотрению свойств женской матки, важно отметить еще один признак, указывающий на принадлежность ее к иному миру. Речь идет об особых связях с л у н о й (отношение луны к миру с м е р т и хорошо известно и не нуждается в дополнительном обосновании, ср., например, разработанность темы месяц - мертвецы в заговорах на лечение зубной боли), о которых свидетельствуют, в частности, языковые данные, ср. термин *месячные* - менструальная кровь<sup>4</sup>; устойчивую метафору матки в восточнославянских заговорах - *светлый месяц*; обозначение болезни золотника - *матка опускается к луне*(Сибирь)<sup>285</sup>; к этому же ср. вызывающие определенные смысловые переключки речения типа: *месяц обмывается* - к перемене погоды, и *ребенок оmyвается* - месячные после наступления беременности<sup>4</sup>(Ярославская губ.)<sup>286</sup>; также связь луны с деторождением обнаруживается в представлении о том, что родившийся *«н а м е ж а х»* ( в безлунную ночь) ребенок останется *б е с п л о д н ы м* (Полесье)<sup>287</sup>, и под. Не вызывает сомнений, что обнаруживаемая в этих свидетельствах ассоциативность пары *матка - луна* отражает более общую связь месяца с разными этапами жизненного цикла человека, о чем говорит этимология лексемы *месяц* - от индоевропейской основы \**Me* - мерить<sup>4</sup>, измерять время<sup>288</sup>, и омонимия терминов, обозначающих лунные фазы и возраст человека: *молодик*, *ветхий* и под.; особенно красноречиво следующее представление: *«С рождением луны человек меняется существом своим»*(южнорус.)<sup>289</sup>.

Выше уже говорилось, что лексема *м а т к а* семантически связана с идеей опоры, основы, источника, деления. Все эти значения сводимы к общему знаменателю - к концепту *ц е н т р а*, непосредственно участвующему в акте творения и обладающему высшей ценностью. В этом отношении показательно устойчивое помещение золотника в заговорных текстах на *з о л о т о е к р е с л о*, *к р ы л ь ц о*, *з о л о т о й к а м е н ь*, являющихся универсальными символами центра мира наряду с другими объектами - мировой горой, башней, столпом, тронem, алтарем и т.п.<sup>290</sup> Нередко сакральность локуса матки усиливается скрытым сравнением с *ц а р е м н а к р е с л е*, ср: *«Золотник, золотник, русский царь, встань на месте, царь на кресле»*(Рязанская губ.)<sup>291</sup>. Особенно любопытна локализация золотника на *к р ы л ь -*



це - «Едь на мое местечко, на золотое крыльцо»<sup>292</sup>, отсылающая к известной детской считалке: «На золотом крыльце сидели / Царь, царевич, / Король, королевич, / Сапожник, портной, / Кто ты такой?»<sup>293</sup> Приведенный текст примечателен экспликацией такого существеннейшего свойства центра пространства (представленного здесь в образе золотого крыльца), как его *о п л о т н е н н о с т ь*, *н а п о л н е н н о с т ь п е р с о н а ж а м и* (царь, царевич, король...), перечисление которых разворачивает и организует в данном случае социальную структуру пространства.

Это не единственная переключка «еловаря» родинной обрядности и детского фольклора; так, например, в игре «Ворота», «В воротаря», «В володаря» распознаются персонажи, мотивы и лексемы, входящие в контекст родин. Ср., например, такой украинский сюжет: одна партия играющих изображает город с воротами», а другая просит отворить ворота в обмен «на дитя», после чего играющие проходили через ворота, а последнего оставляли в «городе»<sup>294</sup>. Примечательны некоторые микромотивы: дитя сидит на золотом кресле, спит в пуховых подушках, играет с золотым яблочком, проходит через ворота; а также термины: *мизинное дитя*, *ворота*. Похожие мотивы обнаруживаются и в детских считалках, ср., например: «Мимо саду-винограду / Катилось яблоко, / Одно мама подняла, / семерых родила»<sup>295</sup>.

Отталкиваясь от тождества беременной женщины и центра мира (то есть той точки пространства и времени, где и когда совершается акт творения), выскажем несколько замечаний, в самых общих чертах подытоживающих Главу 1.

Так, отмеченный изоморфизм тела беременной и центра имеет свое конкретное проявление в использовании образа дерева - дуб-вертодуб в загадке о ребенке в утробе (см. выше). Здесь очевидна семантическая связь с мировым деревом как связующим звеном между землей и небом. В этой связи ср. мотив «растворения» земли и неба в заговорах на легкие роды, а также актуализацию *в е р х а и н и з а* в момент собственных родов, о чем см. далее.

Медиативные функции женщины обнаруживаются и в иной плоскости - через оппозицию *в н е ш н е е / в н у т р е н н е е*. Тело будущей матери в таком контексте

выступает как о б о л о ч к а , г р а н ь , с одной стороны, отделяющая ребенка от внешнего мира, а с другой - соединяющая. Поэтому здесь уместно говорить о высокой степени семиотизации тела беременной, проявляющейся, в частности, в гаданиях по нему (его форме, пятнам, движениям и т.д.) о поле и судьбе младенца.

Возвращаясь к теме изоморфизма женщины и дерева, можно добавить, что через образ дерева загадываются модели порождения мира: с о л н ц е и г о д : –Стоит дуб-стародуб, / На том дубе-стародубе / Сидит птица-веретеница ; / Никто ее не поймает: / Ни царь, ни царица, / Ни красна девица.” (ответ: солнце); и –Стоит дуб; / На дубу двенадцать гнезд, / На каждом гнезде / По четыре синицы / У каждой синицы / По четырнадцати яиц: / Семь беленьких, / Да семь черненьких.”(ответ: год)<sup>296</sup>. К этому же ср. лексемы *вертодуб*, *птица-веретеница*, *птица Веретено*, семантически связанные с прядением, ткачеством - символами творения человека и мира.

Все выше сказанное ни в коей мере не противоречит устоявшимся в науке представлениям о –периферийности”, пограничности статуса беременной женщины, если иметь в виду наличие, по меньшей мере, д в у х т о ч е к з р е н и я : –внутренней”: роженица - топогентильный центр, обладающий наивысшей ценностью, вокруг которого вращается весь остальной мир, и –внешней” : роженица - маргинальное лицо, почти полностью исключенное из жизни социума. В любом случае понятие маргинальности формируется при взгляде извне. Собственно образ младенца на протяжении пренатального периода проходит несколько состояний: от –неодушевлённых” субстанций природы (камень, кость, корень, завязь) и существ –животной природы” хтонического круга (земноводные, грызуны) до человеческого существа.

Забегая вперед, можно отметить, что в отношении роженицы и новорожденного характерна та игра на контрасте, на оппозициях свой / чужой, чистый / нечистый, высокий / низкий, которая, по сути, является экспликацией амбивалентности их статуса, и которую необходимо учитывать при более близком знакомстве с родинным обрядом.

## Глава 2. Роды

Уже 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»<sup>297</sup>, 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».<sup>298</sup>

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»<sup>299</sup>; «Стараются скрывать сам акт родов»<sup>300</sup>; «Если о родах девушки узнают, они тяжелыми будут» (Калужская губ.)<sup>301</sup>; «Момент наступления родин скрывают даже от членов своей семьи» (Сибирь)<sup>302</sup>; «Факт рождения ребенка проходит всегда как-то несколько скрывать, не замечать» (духоборы)<sup>303</sup> (ср. у карел заговор на легкие роды: «Дуне известно, солнцу известно, а люди пусть не знают и не ведают»<sup>304</sup>).

В своих пределах мотив таинственности реализуется в засвидетельственном в Новгородской губ. и Западной Сибири обычае призывать повивальную бабку только

после родов, а также в табуировании слова «роды», ср., например: «Приглашая повитуху, не произносят слово «роды»<sup>305</sup>; «Если приезжает за акушеркой муж, то непременно ночью, и цель своего приезда объясняет обиняками, не упоминая даже слово «роды»<sup>306</sup>, у украинцев можно встретить сходную картину: «Самое слова «обродинюватись» тик нєхто не скаже, наче бояться, чи не скоєтся через це чого-небудь»<sup>307</sup>.

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», «ечастливое время», «ечастливое 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.

## §1. Время.

Для определения времени родов существовали два распространенных в русской традиции способа отсчета: а) от прекращения месячных очищений: «замечают последнее месячное очищение и того дня считают вперед, год без трех месяцев и 10 дён»<sup>308</sup>; б) по первому движению ребенка в утробе: «Ждут, когда ребенок пошевелится, через 4,5 месяца после этого момента надо ждать»<sup>309</sup>. Обращает на себя внимание определенная тенденция времени к «метричности» — в качестве единицы измерения выступает чаще всего неделя или месяц, ср., например, сроки беременности в цитированных выше загадках, а также свадебных песнях: «Ты король, государь, королевич (...) / Поносила тебя родна матушка / В утробушке девять месяцев»<sup>310</sup>; «Срок недель матушка в утробе меня носила»<sup>311</sup>. Нарушение же срока в сторону его увеличения, отражающее стремление времени к континуальности, всегда оценивается негативно, так как является признаком нечеловеческой природы плода:

—Аще который человек родится, а п е р е н е с è т мать во чреве - то те б е з ч а с - т е н”<sup>312</sup>; а также южнорусскую легенду о забеременевшей от дьявола женщины, которая через т р и г о д а после зачатия родила младенца, заговорившего через н е - д е л ю”<sup>313</sup>.

В известном смысле роды означают скорее не рождение человека, а лишь выход наружу, явление в мир людей после пребывания в утробном мире, ср. северорусские представления о времени рождения и появления души у младенца: —Ребенок зарождается в момент соития и душу ему приносит Бог”(Вологодская губ.)<sup>314</sup>; <...> А душу Бог дает тотчас после зачатия”(Новгородская губ.)<sup>315</sup>; —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”.(Сибирь)<sup>316</sup>. Иллюстрацией к сказанному может послужить впечатляющее свидетельство об —утробной жизни” —вытравленных” детей: —Старец один мне сказывал -<...> видел он —нх”<...>. Старые, седые, у инова борода по пояс, сидят, - промеж рёбер матери смотрят. Потому —н” хоть до света не допущен, а в утробе то живет, пока мать жива”(Рязанская губ.)<sup>317</sup> К этому же можно добавить, что —утробный возраст” в некоторых случаях становится одним из принципов номинации в названиях детей (см. далее).

Важны не только временные рамки продолжительности беременности, выделение начала и конца, но и наполненность —отмеченными” точками, нарастание дифференциации 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*,<sup>319</sup>; у украинцев: —Предосторожности <беременной> появляются преимущественно с двадцатой недели, когда почувствует движение ребенка—<sup>320</sup>; —Если через двадцать недель не —ночулася” - может родиться неживым”.<sup>321</sup> В Ярославской губ. по времени и месту работы (нахождения) матери, когда началось шевеление, судили о будущей —специальности” ребёнка: —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”<sup>322</sup>. 2) Семь месяцев беременности, а точнее - шестая неделя до родов: по представлениям, недоносок (*выпроток*, *недопарыш* (Пермская губ.), *сьемчата* (укр.)) останется живым, если родился ровно за ш е с т ь недель до срока: “Живым недоносок будет только за шесть недель” (Кубанская обл.)<sup>323</sup>; “Семимесячного недоноска считают <...> способным к жизни”.<sup>324</sup> К вопросу о сакральной отмеченности недоношенных детей можно привести поверья об их счастливой судьбе: “А которого не донесет - той велми таланен”, или обладает вещей силой <sup>325</sup>. К этому же следует отнести украинское представление о “разверстывании” земли для роженицы за шесть недель до родов<sup>326</sup>. 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”<sup>327</sup>.

Дискретность времени проявляется и в актуализации его аксиологии, отразившейся в представлениях о “счастливым” и “несчастливым” времени рождения человека. Этот признак подтверждает уже отмеченный выше параллелизм между зачатием и родами (ср. временные ограничения для супружеских отношений). Существенно, что само время родов представляется не случайным, а как бы планируется, выбирается родителями вплоть до определенного дня, часа и даже минуты (см. цитированные выше тексты о временной связи зачатия и рождения), с одной стороны, и задаётся календарём, с другой.

Неоднородность “качественности” времени рождения человека обнаруживается на разных “уровнях” и в меняющемся масштабе; наиболее эксплицитно выражены следующие календарные единицы измерения:

1) С е з о н: “Лучшее время для родов - весна и осень” (Кубанская обл.)<sup>328</sup>; “Дети, рожденные в мае, бывают болезненны” (Ярославская губ.) <sup>329</sup>; у белорусов: “Мартовский ребенок - недолговечен”<sup>330</sup>; “Летне-весеннее дитя - будет веселая жизнь, зимнее - холодный к людям, осеннее - суровый”<sup>331</sup>.

2) П р а з д н и к: —Легче всего родить на Пасхе”(Владимирская губ.)<sup>332</sup>; —Родится в ночь на великий праздник - будет урод или слабоумный”(Ярославская губ.)<sup>333</sup>. У украинцев: —Родится под великий праздник - будет калекой или малоумным”<sup>334</sup>; —Дитина урождена на Наума буде мудра, на Благовещене - дурновата, на больше свято незчаслива, калёка або малоумна”<sup>335</sup>.

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”(Ярославская губ.)<sup>336</sup>; ср. у украинцев; —Родился под понедельник - будет ведун, под четверг - будет богат,<...> под воскресенье - будет сладострастен, похотлив”;<sup>337</sup> у белорусов: —Родился во вторник - счастлив, в среду - ни то ни сё, в четверг - не доживет до старости, в пятницу - пьяница, в субботу - счастливые, в воскресенье - счастливые”<sup>338</sup>. В фольклорных текстах как несчастливый день отмечена пятница: —Нарадила мне матушка / У несчастливый день у пятенку, / Парадила мне горькую пьяницу”(Орловская губ.)<sup>339</sup>; ср. у белорусов: —Нарадила й мене матушка,/ Парадила государыня/ В нещасливый день, у пятницу - у-ух!”Смоленская губ.)<sup>340</sup>.

4) В р е м я с у т о к: —Наиболее удобным временем для рождения ребенка считается утро”<sup>341</sup>; —Дитя, рожденное в час, близкий к полуночи <...> будет несчастным”(Калужская губ.)<sup>342</sup>; —Если ребенок родится ночью, он будет счастлив и богат”(южнорусск.)<sup>343</sup>; у белорусов: —Родится после полудня - недолговечен”<sup>344</sup>; у украинцев: —В ночи урождена дитина буває спокійна, заспана”.<sup>345</sup>

Как показывают эти примеры, возможные варианты комбинирования разных по масштабу единиц измерения времени - месяца, дня недели, времени суток, их наложение или расхождение соответственно усиливает или смягчает влияние —ампорального фактора”, но в любом случае в той или иной степени, определяют судьбу ребёнка (ср., например, приведенные ранее представления о взаимосвязи между днями рождения, свадьбы и смерти). В этом смысле можно говорить здесь о существовании временного кода. Так, с самого рождения человек включается в устройство народного календаря, причём он не пассивен по отношению ко времени, а

может активно влиять на него, выбирая наиболее благоприятный момент появления в этом мире.

## §2. 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, «плотнено», 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 ребенком<sup>346</sup>. 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 крестьянки родят стоя, находясь как бы на ходу»<sup>347</sup>; «Водят <роженицу> вокруг стола 3-9 раз подряд» (Кубанская обл.)<sup>348</sup>; «При трудных родах <...> водят по всем комнатам с тем, чтобы переступала все пороги в доме» (Кубанская обл.)<sup>349</sup>; «Кладут посреди хаты кочергу и лопату и проводят роженицу через них три раза, опрыскивая каждый раз лицо и грудь водою» (укр.)<sup>350</sup>; «Родильница <...> до трех раз проходит по дороге, через деревню лежащей»<sup>351</sup>; «Она <повитуха> водит роженицу по комнатам, в сенцы, кладовую, водит ее по амбарам, по сараям, по гумнам, по всему двору»<sup>352</sup>.

Приведенные примеры показывают, что движение роженицы - о с о б о г о рода: оно всегда связано с п р е о д о л е н и е м п р е г р а д, препятствий в виде кочерги, лопаты, ухвата, пояса, порога, ворот, и потому требует определенных усилий. Эта «эбъектная» наполненность дороги свидетельствует о трудности ее прохождения,



а значит и ее дальности. Сам путь рожаящей 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: «Нойду 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 иной мир. Потусторонность пути роженицы как типичнейшая черта организаций пространства родин подтверждается и фольклорными текстами. Речь идет о мотиве переправы через реку в западнорусских и белорусских крестинных песнях, исполнявшихся родившей женщине: «Ой чія жню жина / Через реку брыла,/ Помочила бобры/ И горные соболи, / Черные соболеки?»<sup>353</sup>; «Через рэчку, через быстрая/ Гибка кладочка ляжит,/ Ах по тэй жа токо кладоце,/ Тав Иваничка идет,/ За собой ведет ён, Алёночку,/ Ён Аленочку душу»<sup>354</sup>; 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 - места, 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, объединенные 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 семи верстах от него, поэтому, например, не следует оставаться одному, особенно не следует оставлять одну родильницу» (Костромская губ.)<sup>355</sup>.

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 рождают<sup>356</sup>, что вроде бы

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 рязанским представлением: «Изба, где были роды, считалась поганой»<sup>357</sup>, 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 - микрокосма - человека. Поэтому главная задача роженицы - обрести это место. Подобная мотивировка нередко звучит в описаниях родов: «Она <повитуха> водит роженицу <...> приговаривая: «ты самая, милая, облюбуйешь себе место, где следует тебе родить»<sup>358</sup>; «Как только начнутся «переймы», баба водит роженицу <...> с целью найти где-нибудь счастливое место» (укр.)<sup>359</sup>. 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»<sup>360</sup>; «Аще не в доме зачнётся и не в доме родится - таковому век дома не видать, работы чужой не минуть»<sup>361</sup>. По-видимому, на сакральную отмеченность места родов указывает распространенный обычай обводить роженицу вокруг стола от трёх 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 её 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»<sup>362</sup>.

«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 б е з п о т о л к а–(Вологодская губ.)<sup>363</sup>; –Рожать нужно только на г о л о й з е м л е–(Кубанская обл.)<sup>364</sup> То же место актуально и для зачатия: –Росной ладан пьют бабы неродихи для деторождения, но не –н о д з е м - л è й”, то есть не в избе, над которой есть земля на подволоке, а на дворе, на о т к р ы т о м месте<sup>365</sup>”. Обращает на себя внимание отмеченность верха и низа, а точнее - отсутствие преград наверху (потолка или земляной насыпи на потолке) 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 в ы ш к 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–(Вологодская губ.)<sup>366</sup>; –При родах знахарка стучит метлою в п о - т о л о к<sup>367</sup>”; –Если роды продолжаются долго, открывают <...> западни в п о д п о - л ь е–(Сибирь)<sup>368</sup> (ср. обычай у карел при трудных родах опускать роженицу в п о д - п о л<sup>369</sup>).

### §3. 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 сущностных свойств –родимого” места - стремление к м н о г о м е р н о с т и, –ѳ б ъ è м и з а ц и и ” пространства. Последнее подтверждается акцентированием связи по линии внутреннее - внешнее, ср., например, традицию раскрывать во время родов всё, 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. уже упоминавшийся мотив растворения неба и земли в заговорах).

Представляется весьма диагностичным «персонажная» дифференциация движения по вертикальной и горизонтальной осям. Вертикальное движение предполагает динамизм, интенсивность: по мнению В.Н. Топорова, оно всегда разово и ново, и, следовательно, сакрально<sup>370</sup>. 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 архангельском заговоре: *князь, княгиня*<sup>371</sup>.

Вертикальность, предполагающая связь верха и низа, соотнесена с идеей с т о я н и я, которая красной нитью проходит через весь родинный обряд. Действительно, сообщения о горизонтальном положении роженицы во время родов редки<sup>372</sup>, в абсолютном большинстве случаев рожали стоя, причём мотивировка необходимости такой позы была самой разнообразной: от «физиологической» - «Нежать нельзя - кровь запечется» (Владимирская губ.)<sup>373</sup>; «Женщина должна рожать стоя, лёжа ребенок может закатиться под ложечку» (Владимирская губ.)<sup>374</sup>; «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» (Смоленская губ.)<sup>375</sup>; до «этической» - «Рожать лёжа считается великим грехом: Бог за корову почтёт» (Кубанская обл.)<sup>376</sup>; ср. экспрессивное речение у украинцев в отношении беременной: «Чого лежишь? Хочешь душу занапастить?»<sup>377</sup>.

Иногда мотив стояния, вертикальности усиливается акцентированием в е р х - н е й точки, ср. распространенный в восточнославянской 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» (бел.)<sup>378</sup>; «Когда начнутся «перехваты», бабка велит родихе схватиться за воронец и повиснуть» (Новгородская губ.)<sup>379</sup>. Особенно красноречива мотивировка: «Говорят, что если за венец подержаться, Бог быстрее пошлет» (Новгородская губ.)<sup>380</sup> (К этому же ср. типологическое сходство со шведской

традицией: «Беременные в такую минуту обнимают дерево перед домом, чтобы роды протекали легко»<sup>381</sup>). 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 <...><sup>382</sup>. 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., фразеологизмы: «Стоять в родах» (Сибирь), «стоять в пути» (липоване), «*этаць на дорозе*» (бел.)<sup>383</sup>. 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 вверх<sup>384</sup>. 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 умирают»<sup>385</sup>. Показательно, что для описания беременности используется преимущественно глагол «идеть» (см. загадки о ребенке в утробе, а также приведенный выше рассказ о жизни «неродившихся» детей). Сидение подразумевает промежуточное положение между стоянием и лежанием, которые разведены по разным полюсам оценочного пространства, в мифопоэтическом смысле - между жизнью и смертью. О связи лежания и смерти ср. замечание В.Н. Топорова: «<...> Нужно напомнить о более широком контексте положений человеческого тела в соотнесённости с общим контекстом жизни и смерти: наиболее яркий образ лежания, воплощение самой этой идеи - мертвое тело»<sup>386</sup>.

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, например, в заговорах: «Стану, благославляясь, 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»<sup>387</sup>. 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»<sup>388</sup>.

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. Приведём 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» (Сибирь)<sup>389</sup>; «Если ничего не помогает <от болезни *еобачья старость*>, мать *нерераживает*». 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»<sup>390</sup>; «Для скорого очищения своего часто ступают на *т о м е с т о*, где совершился *в ы х о д* ребенка» (Смоленская губ.)<sup>391</sup>. «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. —(Заонежье).<sup>392</sup> 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 день, характерен тем, что в *размывании рук*<sup>393</sup> 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 «*емывание*» отмеченности<sup>394</sup>.

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

#### 4. Превращение.

При более близком знакомстве с родинами обнаруживает себя некая симметрия, которая выступает как структурообразующий принцип обряда. Эта симметрия эксплицитно проявляется прежде всего в темпоральном измерении, точкой отсчёта которого служит само рождение ребенка. Речь идет о двух временных отрезках по шесть недель (сорок дней), расположившихся по обе стороны от момента собственно появления новорожденного на свет. Выше уже говорилось о выделенности шестой недели для предполагаемого срока родов: рождённый в это время *недопарыш* - не раньше, но и не позже! - считается наделённым какой-то особой жизненной силой, и поэтому не требует ухода за ним 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» (Терская обл.)<sup>395</sup>; «Семимесячного считают способным к жизни»<sup>396</sup>; ср. у украинцев: «Особого ухода за невременным ребенком нет, его кладут на печь, где он лежит шесть недель в рукаве от козуха<sup>397</sup>»; (украинцы предполагали «нечистую» природу семимесячной девочки: «Дівка съомачка (семимесячная) як родиться, то буде безпремінно відьма»<sup>398</sup>. В украинской традиции шестая неделя до родов отмечена и для смерти беременной: «Уже за шесть недель до родов —земля раступается де їй (родящей) полягати (в случае смерти) - помре - їй земля вже готова!»<sup>399</sup>.

Гораздо чётче выражен шестинедельный срок «но другую сторону» родов, обозначаемый запретами и предписаниями как для матери, так и для новорожденного. В отличие от первого временного отрезка последний достаточно хорошо освещён в литературе, поэтому здесь уместно ограничиться наиболее типичными

свидетельствами. Р о ж е н и ц а: —Шесть недель родившая считается полумертвой, —нечистой”, ей нельзя братья за икону, зажигать лампаду перед иконой, ходить в церковь, покамест не —возьмет молитву”(имеется в виду очищение на 40-й день) (Сибирь)<sup>400</sup>; —В это время <шесть недель> её могила у Господа пола(Олонецкая губ.)<sup>401</sup>; —Если у родильницы есть мать, то она из бани отправляется к матери и живёт у нее до 6 недель<sup>402</sup>; —Как женщина родит, шесть недель не может наряжаться, ходить в пестрядинничке, да в пестрой рубашке”(Вологодская обл.)<sup>403</sup>; —Одну в баню, <...> и в амбар, и к колодцу шесть недель не пускали”(Вологодская обл.)<sup>404</sup>. Н о в о р о ж д е н н ы й: —Ребенка <нельзя> показывать посторонним до шести недель”<sup>405</sup>; —Младенца обмывши, окачивают каждодневно до 6 недель”(Вологодская губ.)<sup>406</sup>; —До 6 недель мать кормит только своим молоком”(Пензенская губ.)<sup>407</sup>; —До 40-го дня лежит на лежанке или с матерью”(Смоленская губ.)<sup>408</sup>; —Через 6 недель кума обязана <...> принести крестнику рубашку, пояс и крест”<sup>409</sup>; —Нос исправляется матерью до 40 дней”(Кубанская обл.)<sup>410</sup> и т.п. К отождествлению матери и младенца ср. : —Мать и ребенка, умерших до сорокового дня, хоронят обыкновенно в одной могиле”(Вологодская губ.)<sup>411</sup>, а также обозначение обоих через признаки —ырой”, —нарной”: недавно родившая, нечистая, до шести недель’, и слабый, недавно родившийся ребенок<sup>412</sup>

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 с и м м е т р и ч н о с т ь в характеристике её 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 характеристичных свойств. В первую очередь имеются в виду представления о том, что до рождения, в утробе, ребёнок т в ё р д ы й , —ж о с т н ы й ” (см. выше), после родов — п а р н о й , б е з ж о с т н ы й (о признаке мягкости новорожденного см. работы



А.К.Байбурина<sup>413</sup>). Особенно эффектно противопоставление «верхжизнестойкости» недоношенного ребенка, не требующего даже кормления, зыбкости, ненадёжности существования доношенного младенца в первые шесть недель после родов. В этом отношении показателен популярный мотив в северорусских быличках о пребывании новорожденного до сорокового дня в ином мире(Новгородская губ.)<sup>414</sup>.

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 комнате(бел.)<sup>415</sup>, переодеваться в одежду противоположного пола(Орловская губ.)<sup>416</sup>, так и - что особенно ценно - на лексическом уровне. Речь идет о довольно многочисленной группе терминов с единой семантической мотивировкой, обозначающих новорожденного или сами роды. В ее основе лежит мотив продвижения - выхода н а р у ж у, в о в н е, н а п о в е р х н о с т ь, своего рода в ы в о р а ч и в а н и я, о чём свидетельствует наличие в лексемах префикса *вы-* : *выворотить* (Вятская губ.), *выгнать* (Вятская губ.), *выкинуться* (Олонецкая губ.), *вынуть* (Олонецкая губ.), *выскочить* (Псковская губ.), *вывалить* (Псковская губ.) - *родить, родиться*<sup>417</sup>; *выводок* (северорус.), *выпороток* (Вологодская губ.) - *новорожденный*<sup>418</sup>. К термину выпороток примыкает *мездряк* - *маленький ребенок* (Псковская., Тверская губ.) *из мяздра* - *внутренняя сторона шкуры*<sup>419</sup>.

В знаковой области (семиосфере) рождение может быть представлено, как преобразования - тайного в явное, скрытого в видимое, которые входят в более общую оппозицию смерть / жизнь. О семантическом тождестве узнавания-познавания и рождения речь впереди, здесь же в связи с отмеченными преобразованиями следует указать на возникающие параллели с идеей умирания как *и с ч е з н о в е н и я*, 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 формы.<sup>420</sup>

Прорыв - продвижение новорожденного из чрева наружу делает семиотически значимой ту г р а н ь , 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 ребенок» (Вятская губ.)<sup>421</sup>, а также фразеологическую «монимию»: *черт лыко дерет* - «задирается кожа» и «родовые муки» (южнорусск.)<sup>422</sup>. 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: *рас-путаться* (повсеместно), *рас-трястись* (Сибирь), *раз-решиться* (из др.-рус. *решити* - «развязать»), *рас-сыпаться* (повсеместно.), *роз-сипание* (укр.)<sup>423</sup>. Мотив развязывания усиливается действиями повивальной бабки с красноречивой мотивировкой: «Бабка расплетает косы у родильницы и растягивает ворох рубахи - чтобы внутри все развязалось» (Смоленская губ.)<sup>424</sup>; «Новитуха при родах расплетает косы у роженицы, снимает верхнюю одежду, развязывает узелки - чтобы развязались роды»<sup>425</sup>.

Распад - разрушение тела роженицы, снятие «последних знаков ее принадлежности к сфере культуры» (А. К. Байбури́н) - верхней одежды, обуви, украшений, пояса и даже креста, является внешним выражением «мертвого» состояния. Подобная интерпретация достаточно прочно утвердилась в науке и не вызывает возражений (см., например, работы А.К. Байбурина, В.И. Ереминой<sup>426</sup>). 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» (Орловская губ.)<sup>427</sup>; «Родильница как перед смертью просит прощенья» (Сибирь)<sup>428</sup>; «После родов женщина десять дней в гробу лежит»; ср. тоже у украинцев: «Перед родами же женщине приснится, что она лежит в гробу»<sup>430</sup>. Особенно популярен этот мотив в причитаниях, например,: «Спомни, здумай-ко, матушка, как меня-то поносила, хлеба-соли лишиласè, как меня-то породила,

с м е р т н ы м ц я с о м кончалась”(Вологодская губ.)<sup>431</sup>. Но, пожалуй, наиболее красноречивы те сообщения, которые переводят ситуацию родов - «мерти» на более высокий уровень и в иное, а к с и о л о г и ч е с к о е пространство. Речь идет о родах как Божьем прощении роженицы, ср. речения: *непрощенная, неблагославленная - \_нерожавшая*<sup>432</sup>; *Бог простил - \_разрешение от бремени*<sup>433</sup>. 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» (Сибирь)<sup>434</sup>; «Хорошо женщинам, умирающим родами: они непременно попадают в рай» (Воронежская губ.);<sup>435</sup> ср. у украинцев: «Умершая до родов будет мучиться ”до страшного суду”; < умрет > во время родов - <будет > великомученица»<sup>436</sup>.

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 тяжёлых родов: «Если ничего не помогает <при трудных родах>, повитуха спрашивает их, не согрешили ли они под праздник» (Орловская губ.)<sup>437</sup>; «Если родиха не выносит присутствия мужа, значит не верна» (Псковская губ.)<sup>438</sup>; «Если с кем-нибудь в ссоре, <будут> тяжёлые роды» (Пензенская губ.)<sup>439</sup>; и с другой стороны; «Чем сложнее, богаче событиями жизнь ожидает человека, тем больше времени требуется, чтобы написать ему судьбу, тем дольше мучается мать» (Сибирь)<sup>440</sup>. Приведенные примеры интересны и тем, что обнаруживают концентрацию, сжатие времени в момент родов, когда прошлое роженицы встречается с будущим младенца.

Всё выше сказанное свидетельствует, что роды из акта биологического превращаются в акт самопожертвования, то есть в такую смерть - символическую или реальную, которая несет в себе залог воздаяния. Это воздаяние выражается в перерождении - духовном и физическом - женщины, роды означают рождение и 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 недифференцированность отношения повитухи к новорожденному и роженице, проявляющаяся в общей семантике её действий - формирование облика и ребенка и матери, ср., например,: «Голову, нос, ноги правит бабка и ребёнку и родильнице» (Новгородская губ.)<sup>441</sup>; 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.» (Сибирь)<sup>442</sup>.

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 не только атрибутивных, но и пространственных и временных характеристик, выражающаяся как в выборе новой точки отсчёта времени жизни (точнее—переносе ее с зачатия на рождение), так и в противопоставлении утробного и внешнего пространства, ср. украинское представление о том, что если ребенок в утробе, то его нет «на белом свете»<sup>443</sup>.

Иными словами, изменения природы младенца столь значительны и масштабны, что можно говорить о превращении 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.

### Глава 3. Послеродовой этап.

#### §1. Идентификации: законнорожденный.

Некоторые черты образа новорожденного в русской традиционной культуре, а также родинные обряды в целом, явились в последнее время предметом исследования целого ряда работ<sup>444</sup>. Учитывая достаточно детальную разработанность этой темы, с одной стороны, и наличие огромного, труднообозримого фактического материала, с другой, уместно ограничиться здесь рассмотрением лишь некоторых аспектов и под определенным углом зрения. Имеется в виду предложенный выше подход, суть которого заключается в интерпретации родинного обряда как диалога равноправных партнеров - ребенка и взрослых, обмена знаниями между ними и взаимного познания - узнавания. Предполагаемое такой исходной позицией акцентирование на сфере к о г - н и т и в н о г о позволит, как представляется, высветить находящиеся до сих пор в тени или вовсе незамечаемые те признаки и свойства новорожденного, которые наиболее полно выражают глубинную суть его природы.

Выше уже отмечалось, что некоторые обрядовые действия были направлены на познание - идентификацию новорожденного. Действительно, только что родившийся младенец во многом загадочен и таинственен. В скрытом виде мотив тайны звучит в образе ребенка, встречаемого в заговорах, ср., например, северорусский заговор на ловлю белок: "Как родился сей раб младенец не знает себе ни имени, ни вотчины, ни отца ни матери, ни роду ни племени, и не страсти и не боязни, не имеет в себе не ума и не разума, и на ногах скорого и тихого хождения, ставания, скокания и не пути и не дороги, не днины не ночи"(Архангельская губ.)<sup>445</sup>. Обращает на себя внимание, что в приведенном тексте образ ребенка дается через «отрицательные» маркированные категории, очерчивающие контуры личности, пределы ее влияния, но на вопрос, что происходит в н у т р и ее, ответа нет. Тот же мотив, но более выразительно, содержится в украинском заговоре, в котором обращение к ребенку начинается со слов: "Як я не знаю що ты таке, щоб ты так не знал ни пристрыта, ни крыкливиц, ни переполохов"<sup>446</sup>.

Ребенок как плод зачатия - познания скрывает в себе знание, которое носит ярко выраженный телесный характер, поэтому его идентификация не в последнюю очередь связана с рассматриванием, изучением, узнаванием тела. В этой связи не удивительна та важная роль, которую играет в описании младенца символика телесно-пространственных признаков. Особенно существенен признак твердости тела или его частей, четко обозначающий его контуры, облик в целом. В этом отношении ср. обозначения незаконнорожденных детей, которые содержат мотив мягкости, бесформенности, безобразия их тела: *сырометный*, *сыромолотый* (Вятская губ.), *выплавок*<sup>447</sup> (другие значения - 'яйцо без скорлупы', 'уродливый человек') - в связи с их труднопознаваемостью (об этом см. далее). Отсутствие крепости и твердости тела новорожденного воспринимается как 'печать' смерти. Ср., например,: 'Если легкое и крепкое тельце - долговечный' (Сибирь)<sup>448</sup>; 'Если до года не зарастет темя - недолговечный' (Сибирь)<sup>449</sup>; 'Уши у младенца мягкие <то> неживуч' (Орловская губ.)<sup>450</sup>; 'Если в ухе нет хрящика - к смерти' (Костромская губ.)<sup>451</sup>; 'Если ребенок растет пухлым и нежным, о говорят, что его нежит земля. Тоже умрет' (Ярославская губ.)<sup>452</sup>; ср. у белорусов: 'Жоляные вухи <...> говорят в пользу его долговечности'<sup>453</sup>. В заговорах и апотропеях также обычны такие атрибуты твердости и крепости как железо и камень. Так, повсеместно существовала традиция помещать в колыбель нож или ножницы, ополаскивать младенца водой с камня или через дверную скобу и под.

Сказанное здесь о твердости тела младенца не противоречит распространенным представлениям о его мягкости: речь идет об относительной твердости или, иными словами, о той степени твердости, отклонение от которой воспринимается как предвестие смерти. Мягкости как знаку смерти аналогичен другой признак - сырость (=полнота), ср. суждения о полном новорожденном: 'Сырой ребенок, он умрет' (Новгородская губ.)<sup>454</sup>; 'Сыренький, помирущий' (Енисейская губ.)<sup>455</sup>. О сырости как свидетельстве болезни см. у В.И. Даля: 'Сырой человек - тучный и малокровный'<sup>456</sup>. В этом контексте широко распространенный обычай парить младенца в бане может рассматриваться как один из способов удаления из тела сырости; к этому

же относится и другой обычай: —В первые бани повитухи стараются своим ртом высосать у новорожденных из ушей, глаз, ноздрей и грудей, будто попавшую туда, по их разумению слизь после родов<sup>457</sup>.

Приведенные примеры указывают на семиотизацию тела новорожденного, выступающую здесь как текст, который прочитывают взрослые.

Широкая известность примет, по которым судили о судьбе только что родившегося ребенка, позволяет ограничиться лишь замечанием, что особенно пристального внимания удостоиваются те точки, которые обнаруживают индивидуальность новорожденного, его непохожесть на других. Такими точками, сконцентрировавшими в себе информацию о природе ребенка, о его месте в родовой ситуации, являются родинки и родимые пятна. Об этом свидетельствует внутренняя форма обозначающих их народных терминов: *знамьце, знамя, знадебка, знаяба, зная*.<sup>458</sup> Конкретные продолжения мотива узнавания по родимым пятнам обнаруживаются и в фольклорных текстах. Так в одной из версий былинного сюжета —«Женитьба Добрыни» мать Добрыни узнает вернувшегося после долгой отлучки сына по родинке на щеке: —Прознавай-ка по правой, по щеке, / Ай на правой на щеке есть три знамени у меня. / Как три знамени у меня твои родительские<sup>459</sup>. В сказках с сюжетом —«Хитрая наука»(СУС №325) отданный в науку к колдуну сын может вернуться к своему отцу только при условии опознания последним своего ребенка; в сказке из собрания А.Н. Афанасьева это узнавание происходит по —мушке» на правой щеке сына: —Как станешь проходить мимо тех младенцев, примечай-ка: на правую щеку ко мне нет-нет да и сядет малая мушка. Хозяин опять-таки спросит: узнали ли своего сына? Ты и покажи на меня.<sup>460</sup> В этой связи ср: *мушка* со значением искусственная родинка.

Эти примеры показывают, что идентификация ребенка означала прежде всего установление родства. Подтверждение дает и этнографический материал. Так, у русских Сибири записаны представления о возврате умерших, одним из признаков которого, было совпадение родинок, родимых пятен у покойного и новорожденного: —Обнаружить вернувшегося помогают <...> какие-либо родимые пятна, рубцы на теле

младенца, которые якобы были у ушедшего из жизни”<sup>461</sup>. Там же был распространен обряд *метания* (ребёнка) *над столом* для выявления сходства младенца с кем-либо из родителей: *–И вот сродственники приходят его проведать, и этого же маленького, ему-то всего-то четыре дня, уже мечут над столом, на кого он походит”*(Новосибирская обл.)<sup>462</sup>; *–Шурку-то тоже метали над столом, тады вроде был в отца, а теперь в мать чисты капельки”*(Новосибирская обл.)<sup>463</sup>. У терских казаков визуальное *–изучение”* дополнялось *о с я з а т е л ь н ы м*: на крестинах во время обеда каждый подходил к младенцу и ощупывал его руками<sup>464</sup>.

Отсутствие же меток на теле, то есть своего рода *о б е з л и ч е н н о с т ь* младенца, и, как следствие, невозможность его познать, предвещает скорую смерть: *–Если у ребенка нет родимого пятна, то не живуч будет”* (Вятская губ.)<sup>465</sup>; *–У кого много родимых пятен - <тот> счастливый”* (Архангельская губ.)<sup>466</sup>. Отдаленно к соотнесенности меток на теле и жизнеспособности ср. фразеологизм *нет знаку - живого места нет на ком-либо* (Сибирь)<sup>467</sup>. Существенно, что сами *знамища* как знаки утробного и - шире- потустороннего мира, представляют угрозу для их обладателя в том случае, если он может их видеть непосредственно: *–Родимое пятно, которое можно самому увидеть, указывает на несчастливую человека”* (Калужская губ.)<sup>468</sup>; и наоборот: *–Человек, имеющий родимое пятно, которое сам не может увидеть - счастливый и удачливый”* (Вологодская губ.)<sup>469</sup>. *–Тот счастлив, который своих родимых пятен не видит”* (Смоленская губ.)<sup>470</sup>, и под.

Все вышесказанное о в целом положительном восприятии наличия родимых пятен у новорожденного, вступает в противоречие, по крайней мере, внешне, с ситуацией их возникновения: как известно, по представлениям, пятна у ребенка появляются в результате нарушения беременной или ее мужем запретов: *–Если ударят ребенка в утробе, он родится с пятном ”*(Енисейская губ.)<sup>471</sup>; *–Беременная с испугом наступившая на лягушку, причинит ребенку пятно на теле, похожее на лягушку”*<sup>472</sup>; *–Родимое пятно<...> от руки матери во время пожара”*(Сибирь)<sup>473</sup>; *–Если испугается и схватится за тело, <будет> родимое пятно”*(Смоленская губ.)<sup>474</sup>; *–Если ходить (отцу) на охоту, не разбирая праздники, то дети родятся с родимыми пятнами”*(Сибирь)<sup>475</sup>. Эти



противоречия снимаются на глубинном уровне, так как отмеченная «ситуативность» семантики родинок проливает свет на существенную функцию меток-знаков на теле: они свидетельствуют, в первую очередь, о п р е е м с т в е н н о с т и, н е п р е р ы в - н о с т и утробного и постутробного бытия ребенка и шире - его месте в системе родственных связей. Пятна на теле служили знаком (ср. *знамя, знатьба*) того, что новорожденный именно тот, кем он кажется, за кого себя выдает, а не *обменыши, обмен, подменыши* и под. Мотив подмены младенца еще в утробе ведьмами, лешими, чертями весьма популярен в русских быличках (из последних публикаций на эту тему см. работы Черепановой О.А., Зиновьева В.П.<sup>476</sup>) и многие запреты для беременной как раз направлены на предохранение плода от подмены : «Чтобы не подменили плод у беременной, муж должен спать рядом, положив на нее руку или ногу, или <жена должна> поясом мужниным подпоясаться»(Сургутский край)<sup>477</sup>; «Если беременная, ложась спать, забудет перекреститься и помолиться, а в полночь во сне нечаянно ляжет на спину, то злые духи <разрезают> брюхо и вынимают ребенка, а вместо него сами ложатся»(Новгородская губ.)<sup>478</sup>. Особенно уязвима женщина перед родами: «Ведьмы <...> ребят вынимают у баб тяжелых перед тем, как уже родиться им время будет, ночью»(Вятская губ.)<sup>479</sup>. К этому же можно добавить распространенные былички о рождении у женщины лягушки, веника, палки и под., а также сообщения об умерщвлении новорожденного, принимаемого за «неякий щуд и бесовское мечтание».<sup>480</sup>

Сомнения в человеческой природе новорожденного сохраняются и после родов, проблема идентификации остается актуальной еще долгое время, - в быличках обычно до шести - семилетнего возраста, когда обнаруживается подмена и ребенок показывает свое истинное лицо. Этим, видимо, объясняется существование развитой традиции проверки его человеческой природы: на Русском Севере, например, подозревая *подменёныша*, ребенка кладут под осиновое корыто и бьют по нему топором: если младенец не человеческого происхождения, то превращается в полено, и его сжигают(Вологодская губ.)<sup>481</sup> или же, по другой версии, в этот же день умирает(Архангельская губ.)<sup>482</sup>. На Украине, подозревая подмену ребенка его «кладут

на том месте, где ссыпают сор, и тут <...> начинают бить его вербовую веткой - тогда прибежит черт и заберет *одміненка*, оставив настоящего ребенка”<sup>483</sup>. Подобные проверки производили и пермяки: *—Изредка, при подмене ребенка бесом, последнего заставляют совершить размен, причем засаживают дитя часа на два - три в печку. Если после этой операции ребенок умирает, значит это было не человеческое дитя, а самый настоящий чертенок”*<sup>484</sup>.

Все вышесказанное указывает на один очень важный аспект, который во многом определяет внутреннюю мотивацию обрядовых действий с новорожденным. Речь идет о достаточно четко проступающем семантическом тождестве *ж и з н е с п о с о б н о с т и* ребенка и его *п о з н а н и я*. Появление на свет ни на кого не похожим делает новорожденного чужим, неузнаваемым и, по народным представлениям, предвещает его скорую смерть, ср.: *—Обмен же обнаруживается только при родах, когда вдруг появляется не от чего мертвый ребенок, и при том обликом - ни в мать, ни в отца”* (Сургутский край)<sup>485</sup>.

Все эти метаморфозы, происходящие с ребенком, свидетельствуют о неустойчивости, некоторой неопределенности и аморфности его облика. На более глубинном уровне эти признаки указывают на известное ослабление оппозиции *в и д и м о е / н е в и д и м о е*: видимость младенца и, соответственно, его присутствие здесь, в посястороннем мире, вполне могут быть, как показывают былички, обманчивыми. Об этом говорит и повсеместно распространенный запрет показывать чужим ребенка до шести недель или - реже - до одного года, а также мотив незнания пола новорожденного: *—Каждая посетительница выказывает новорожденному так мало участия, что иногда не з н а е т, кто родился у хозяйки - мальчик или девочка”*<sup>486</sup>. Ср. мотивировку запрета у белорусов: *—Што сматреть на красныя мяса?”*<sup>487</sup> Приведенные примеры позволяют сделать наблюдение о несовпадении преобразования невидимое - видимое на уровне воспринимаемой реальности (см. выше) и в знаковой сфере, в последнем случае обнаруживается значительное запаздывание этой трансформации.

Продолжение темы познания новорожденного обнаруживается в обрядах *и м я - н а р е ч е н и я* и *к р е щ е н и я*, выступающих в таком контексте как один из главных

способов идентификации ребенка и, как следствие, удержания его в мире людей, ср.: «Если долго не крестить, то его могут подменить *колчушкой* - обгоревшей палкой» (Калужская губ.)<sup>488</sup>; «Черти похищают детей, которых не успели окрестить и подменивают украденных своим детищем» (Пензенская губ.)<sup>489</sup>; и с другой стороны: «Если бабушка, когда ладит больному ребенку, забывает его имя - смертно» (Сибирь)<sup>490</sup>.

Более глубокое знакомство с обрядом имянаречения проливает свет на некоторые особенности познания ребенка, которые во многом являются ключевыми для понимания его природы. В этой связи ср. пронизательное замечание известной русской исследовательницы В.Н.Харузиной: «Представление о сущности детской природы следует изучать <...> в обрядах, связанных с дачей имени»<sup>491</sup>. Особый интерес представляет имянаречение в честь *р о д с т в е н н и к о в*, ср.: «Стараются дать имя удачливого человека в роде» (Новгородская губ.)<sup>492</sup>; «Дают имя дедушки, бабушки» (Владимирская губ.)<sup>493</sup>. Существенны мотивировки выбора: «Предпочитаются имена дедушки или бабушки, ибо ребята *ж и в у ч и* бывают и сохраняют *р о д о в о* имя» (Енисейская губ.)<sup>494</sup>; «Называют именем умершего родственника, чтобы перенести на ребенка качества последнего» (Саратовская губ.)<sup>495</sup>; «Обыкновенно стараются давать имена отца или деда <...>, чтобы ребенок, когда вырастет, мог помнить свой род <...>» (Сургутский край)<sup>496</sup>; «Вообще норовят давать имена своих родственников, чтобы эти имена переходили из рода в род и не забывались в нисходящем потомстве. Иногда для этого дают даже имя за несколько месяцев до именин, чтобы только называться по *р о д с т в е н н о м у*» (Сургутский край)<sup>497</sup>.

Здесь нужно подчеркнуть следующий аспект: имя, которое дается в честь родственников (*родовое имя*), является «*н е з а н я т ы м*», то есть, оно переходит от умерших к живым, но, как правило, не принадлежит одновременно двум или более живым членам коллектива родственников. Ср., например, красноречивое свидетельство с последующей мотивировкой: «При выборе имени для новорожденного крестьяне соблюдают правила – *н е д а в а т ь* ему того, которое уже *н о с и т* кто-то из членов семейства. Делается это для того, чтобы предотвратить возможность *с м е ш е н и я*

судьбы новорожденного с судьбою другого”. (Далее следует рассказ о рождении ребенка, которого назвали в честь умирающего деда; дед после этого выздоровел, а новорожденный умер - Рязанская губ.)<sup>498</sup>. С другой стороны, называют именами умерших: ~~Не избегают называть новорожденного именем умершего ребенка, если он был красивый и полный, а также курносый”~~ (Саратовская губ.)<sup>499</sup>; ~~Часто даются имена в честь умерших родственников”~~ (Новгородская губ.)<sup>500</sup>; ~~Новорожденному стараются дать имя какого-нибудь умершего члена семьи”~~ (Кубанская обл.)<sup>501</sup>. Отсюда вытекают два важных следствия. Первое: каждая семья или - шире - род обладает устойчивым во времени набором имен, как ~~занятых”~~, так и ~~незанятых”~~, ждущих появления на свет их потенциальных носителей. Эта тенденция отражает общность всех родственников - и живых, и мертвых - и подчеркивает то, что их объединяет - *родово имя*. Второе следствие вытекает из запрета называть новорожденного в честь живых и актуализирует различие между живыми, усиливая тем самым индивидуальность, особость младенца и, таким образом, прототворяя возможность смешения судеб.

Эти направленные в разные стороны тенденции - отождествление и расхождение - являются экспликацией той известной двойственности статуса новорожденного, которая в данном контексте может быть выражена формулой ~~знакомый незнакомец”~~.

Приведенные случаи имянаречения подтверждают взаимообусловленность рождения и познания, жизнеспособности и узнавания своего имени, а значит и своего места в роду. Кажется, одним из первых обозначил эту тему В.Н. Топоров, высказавший предположение, что первоначально локус знания был ограничен сферой рода - родства - рождения: ~~Знать, значит родить, установить родство, поддерживать его цепью рождений, “знать” свои родовые связи - как кровнородственные, так и благоприобретенные, новые”~~<sup>502</sup>.

Прекрасной иллюстрацией идеи, что для младенца жизненно необходимо знать не только свое имя, но и свое родство, здесь – своих родителей, служит обряд *откликания* - о живлении обмершего новорожденного посредством выкрики -

в а н и я и м е н р о д и т е л е й: «Когда ребенок не подает признаков жизни, он <...> <отец> бьет палочкой в дно сковородки и гаркает по и м е н и мать, если родилась девочка или свое, если мальчик» (Сибирь)<sup>503</sup>; «если ребенок без чувств родился, –бабка топает ногою и называет отцово и м я, отчего малютка должен показать признаки жизни» (Астраханская губ.)<sup>504</sup>; «Ребенка можно открывать; для этого бабка-повитуха берет ребенка на руки и качая его, выкрикивает и м я его отца, которое повторяет за ней отец и все присутствовавшие» (Рязанская губ.)<sup>505</sup>; «Если ребенок покажется мертвым, бабка выкрикивает три раза и м е н а родителей» (Орловская губ.)<sup>506</sup>; «Если ребенок замерши родится, бабка возьмет, откроет трубу, его туда пихает, по заду хлопает, выкликает по и м е н и мужа» (Пензенская губ.)<sup>507</sup>; «Когда родится ребенок и не подаст голоса, то есть не кричит, то его «откликают»: кладут на порог и произносят и м е н а родителей: если мальчик - имя отца, девочка - матери» (Кубанская обл.)<sup>508</sup>; ср. у украинцев: «Если новорожденный задыхается, она <повитуха> гукает, то есть кричит ему на ухо и м я отца - мальчику, имя матери - девочке»<sup>509</sup>. В известной мере этот обряд выступает как имянаречение родителей - с точки зрения младенца, с одной стороны, и знакомство младенца с родителями (иногда – перед смертью, так как он может и не ожить), с другой.

Таким образом, озвучивание (= узнавание) имен родителей вводит новорожденного в систему родственных связей, указывает ему его место в родовой ситуации, и, тем самым, дает ответ на вопрос: к т о я т а к о й ? Знание ответа, как видно из приведенных свидетельств, является эффективным средством закрепления ребенка в мире людей.

В некоторых случаях обряд имянаречения превращается в узнавание, открытие, угадывание подлинного имени, которое подсказывает взрослым с а м н о в о р о ж д е н н ы й, что указывает на изначальное обладание младенцем своим именем. Ср., например, следующие сообщения: «На реке Орели, если ребенок родится неживым, все оживление его состоит в том, что ребенка называют разными именами: Иване, Сидоре, Петре <...>, На каком имени очнется дитя, то и дадут ему»<sup>510</sup>; «Если ребенок показывает слабые признаки жизни, то бабка произносит имена известных ей святых,

при произнесении какого имени крикнет ребенок, имя того святого и дают ему”<sup>511</sup>; особенно показательна в связи с мотивом «незанятых» имен заонежская традиция «кликать обмершего новорожденного именем умерших»: «при произношении какого имени ребенок начинал плакать, этим именем его и нарекали»<sup>512</sup>.

Мотив узнавания, идентификации, сопряженный с мотивом родства, становится актуальным и в другие переломные моменты жизни человека, особенно часто оно воспроизводится в свадебных текстах, терминологии, обрядовых действиях. Так, у украинцев после венца дружки привозили невесту к родительскому дому и пели: «Выйди мати с хаты, познавати дитяты/ Вчера была наречена, а теперь повинчена»<sup>513</sup>; ср. также: *первая познать* - свадебный обряд, состоящий в том, что после свадьбы в доме невесты собираются родственники жениха (Ярославская губ.)<sup>514</sup>, *спознатки* - посещение тещем и тещей родителей жениха<sup>515</sup>; *спознать* - приезд молодого с родителями к тестю и теще и одаривание их и бывших соседей жены сладостями (южнорусск.)<sup>516</sup> и т.д.

Возвращаясь к теме имянаречения, отметим, что по времени оно нередко совпадало с обрядом крещения, с которого собственно и начинается человеческая судьба младенца, его приближение к Богу, приобщение к сфере духовного, ср., например: «Нока не крещён, его не целуют: некрещеный ребенок - чертенок» (Псковская губ.)<sup>517</sup>, а также устойчивое представление о превращении умерших до крещения детей в нечистую силу. С получением имени и введением в православную веру новорожденный приобретает новое качество: становится объектом семиосферы, существом, которое может быть узнано и познано. О значимости крещения как рождения собственно человека «по образу и подобию Божьему» свидетельствует частотность выделения его в заговорных текстах наряду с другими важнейшими событиями как тех сакрально отмеченных точек, которые составляют своего рода костяк жизни человека, а точнее - его духовного пути, ср.: «Номожите уходить и уговорить у раба Божьего детинец и родимец от первой бани и до креста, от креста и до венца, от венца до скончания века». (Новгородская губ.)<sup>518</sup>; «Загрызаю, заговариваю грызь и балесь, родимец и резимец: спородья до молитвы, от мо-

литвы до креста, от креста до венца, от венца до будущего конца. Аминь.—(Заонежье)<sup>519</sup>. (Подробнее об обряде крещения в русской традиции см. работу Т.А. Лисовой).<sup>520</sup>

## §2. Идентификация: незаконнорожденный.

До сих пор обрядовые действия, связанные с определением идентичности младенца, рассматривались в рамках ситуации, не отклоняющейся от нормы, то есть речь шла о «нормальных» родах законнорожденного ребенка. Для уточнения и верификации высказанного выше предположения о роли установления родства в родинном обряде представляется весьма перспективным выйти за указанные рамки и рассмотреть случаи отклонения от нормы, а именно – рождение в н е б р а ч н о г о младенца, представления о котором создают тот фон, на котором рельефнее проступают акценты в диалоге между новорожденным и взрослыми.

Пример с незаконнорожденным интересен прежде всего тем, что в данной ситуации родственные связи ребенка характеризуются у щ е р б н о с т ь ю, н е п о л н о т о й. Этот аспект во многом является ключевым для понимания формирования образа такого младенца в мифопоэтических представлениях. Действительно, его распознавание, определение родовой ситуации связано с известными трудностями. Такой ребенок, если и является звеном в жизненной цепочке, то звеном в ы д е л я ю щ и м с я, ч у ж е р о д н ы м, по крайней мере, наполовину, ср., обозначение внебрачного - *половинкин сын* (Сибирь)<sup>521</sup>. Мотив неопределенности, загадочности обнаруживается во внутренней форме и других обозначений, например, *коектовый* (Ярославская губ.), *позаугольный* (одновременно и *тайный*) (Сибирь)<sup>522</sup>; к этому же ср. также неразличение на лексическом уровне внебрачного ребенка и подкидыша - *выхovanец* (Смоленская губ.)<sup>523</sup>. Его контуры как бы расплывчаты, трудноузнаваемы: эта обезличенность имеет нередко «внешнее» проявление, например, в лексической омонимии обозначения близнецов и внебрачных - *близенцы* (Псковская губ.)<sup>524</sup>, в гуцульских представлениях; «*Кто не имеет отца, тот не имеет лица*»<sup>525</sup>, к этому отдаленно ср. представление о бесформенности, без-образности незаконнорожденных,

которое содержится в лексемах *выплавок, выплышь* - безобразный ребенок, но и внебрачный (Вологодская губ.). (Ср. поговорку: И в доброй семье не без выплавка)<sup>526</sup>. С обезличенностью, а в пределе – с невидимостью, коррелирует признак мягкости. (О тождестве видимости и твердости см. выше). В этой связи диагностично расхождение законнорожденного и незаконнорожденного по оппозиции твердое / мягкое. Ср., например, завуалированное указание на мягкость внебрачного ребенка в термине *кремённый* – законнорожденный (Псковская губ.)<sup>527</sup>, а также уже приводившиеся обозначения внебрачного: *сырометный, сыромолотый* (Вятская губ.). Обнаруживается и внутреннее - имплицитное указание на недифференцированность незаконнорожденных - имеется в виду обычай давать им одинаковое имя - *Богдан, Богданёнок* (повсеместно), а также - отдаленно - называть таких детей Адам и Ева в украинской традиции<sup>528</sup>.

Существенно отметить, что имя Богдан в более широком контексте указывает на отсутствие кровнородственных связей, имеется в виду повсеместное употребление в народных говорах слов типа *Богоданный, Божат* для обозначения приемных детей, мачехи и отчима, свойственных родственников: свекра, свекрови, тестя, тещи и под.<sup>529</sup>. Эта особенность (ущербность родственных связей) сказывается, прежде всего, на жизнеспособности внебрачного ребенка, так как неизвестность имени отца резко ограничивает возможности применения обряда «откликания». В связи с чужестыем—незаконнорожденного особенно показательное снятие запрета выходить замуж двум родным сёстрам за двух братьев, если один из них внебрачный: «Жабы они были родные братья, то известно, венчаться нельзя, а то второй-то сын родился тогда, когда отец был в солдатах, какие же они братья? Об этой родне и попу нечего говорить» (Калужская губ.)<sup>530</sup>.

Неполнота родственных связей, «привязывающих» такого ребенка к миру людей, имеет своим следствием представления о нем как части природы, неизвестной находке, обнаруженной взрослыми. Именно эта идея лежит в основе семантической мотивировки самой обширной группы обозначений незаконнорожденного, которые условно можно назвать «природно-



пространственными”: *боровичок*, *капустничек* (Казанская губ.), *крапивник* (повсеместно), *луговой* (Курская), *подзаборник* (Новосибирская обл.), *подкрылечник*, *подкустарничек*, *подпечник* (Ярославская губ.), *подогородник* (Сибирь), *подсенник* (Петербургская губ.), *подстожник* (Сибирь), *подсуслонник* (Новосибирская обл.), *подтынник* (Донская обл.), *подъельняжник* (Петербургская губ.), *соломенница* (Ярославская губ.), *находка* (Смоленская, Воронежская губ.)<sup>531</sup> и под. Красноречива народная лексика, описывающая появление внебрачных детей: их не рожают, а «приносят», «добывают», «находят»: «У меня мама подкрапивницу нашла»<sup>532</sup>; «Немуха подстожника принесла»<sup>533</sup>; «А сураза еще заугольником звали, ну, за углом нашла»<sup>534</sup>; «Телега проехала, с её и упал»<sup>535</sup>. Ср. также фразеологизмы со значением «родить» внебрачного: *принести брюхо, в запоне, в подоле* (Новосибирская обл.)<sup>536</sup>, *в крапиве добыть* (Рязанская губ.)<sup>537</sup> и под. Обращает на себя внимание явный параллелизм этой лексики с объяснениями, которые взрослые дают детям по случаю рождения ребенка: «Нашли в лесу или в огороде под крапивой <...>, ворона принесла» (Вятская губ.)<sup>538</sup>; «В подполье нашли»<sup>539</sup>; «Нашла в поле под кустом <...>» (Новгородская губ.)<sup>540</sup>; «Бабушка нашла его в садочке <...>, зайчик принес и посадил его на грядке» (Харьковская губ.)<sup>541</sup>; «Отец нашел в заросле сена» (Вологодская губ.)<sup>542</sup>; «Отец нашел в лесу маленьким и мёртвым, привез домой и положил в пичурку, где он и ожил» (Пензенская губ.)<sup>543</sup> и т.д. При внешнем сходстве адресат, а значит и функции подобных высказываний различны. В первом случае это констатация «факта», своего рода маркер для выделения внебрачных, во - втором - заведомо ложное объяснение появления ребенка для д е т е й, т.е., для «непосвященных».

Эти свидетельства указывают на и н о й п у т ь, которым внебрачные приходят в этот мир; путь, характеризуемый такими качествами, как н е п р о т о р е н н о с т ь, н е п р а в и л ь н о с т ь, т р у д н о с т ь. В этой связи показательное редкое сообщение о месте родов незаконнорожденных: «Девка родит в поле, в лесу; зимой - в овине или риге» (Пензенская губ.)<sup>544</sup>, а также обозначение такого младенца: *беспуток* (Урал)<sup>545</sup>. О мотиве раздиранья, ломания, прорыва говорит семантическая мотивировка некоторых лексем: *выделок* (Вологодская губ.), *выпорток* (Вологодская, Калужская губ.) (ср.,

например, *выпорок* - теленок, извлеченный из брюха зарезанной коровы' (Псковская губ.)<sup>546</sup>, *сураз* ( из *raz* - удар, порез)<sup>547</sup>.

В аксиологическом пространстве языковой материал обнаруживает ту же двойственность образа незаконнорожденного, которая присуща и «нормальному» младенцу, только в первом случае его амбивалентность доведена до предела, выраженном в поляризации смыслов. С одной стороны, внебрачный ребенок - *Богом данный (Богдан)*, но с другой - «нечистый», ср. лексическую омонимию обозначений незаконнорожденного и персонажей демонологии: *байстрык* - внебрачный’, леший’, ‘черт’ (южнорус.); *жухарь* - внебрачный’, домовой’ (северорус.); *жировик* - внебрачный’, нечистый дух’, домовой’ (северорус.); *марышь* - внебрачный’ (южнорус.) при *Мара, Морена* - персонифицированные образы смерти<sup>548</sup>. Ср. также мотив ущербности, неполноценности во внутренней форме других названий: *сколотный* - внебрачный’, но и одежда, сшитая из лоскутков, остатков’ (повсеместно), *падалица* (южнорус.), *скверна* (повсем.), *ззорный* (Ярославская губ.), *курвач, курвий* (Ярославская, Калужская губ.) при *курея* - гермафродит’, импотент’ (Пермская, Вятская, Новгородская губ.)<sup>549</sup>.

Эта же тенденция (поляризация) обнаруживает себя и за пределами чисто языковых фактов. Так, по народным представлениям, душу внебрачному новорожденному «дает не ангел, а черт. И лишь при Божьем прощении ангел приносит ему новую душу, иногда уже во взрослом состоянии» (Пензенская губ.)<sup>550</sup>. Ср., также восточнославянские представления о «внебрачном» происхождении Антихриста: «Антихрист народится от семи блудных дев, т.е. одна блудная дева родит дочь, которая тоже родит дочь и т.д.—(Владимирская губ.)<sup>551</sup>; или дифференциацию по оси человек / не человек в экспрессивных высказываниях типа: «Человек я, а не сураз - кричал парень, - Это вы суразы» (Забайкалье)<sup>552</sup>. И с другой стороны, ср. суждение: «Из ззорных внебрачных, хоть их и обижают, выходят обстоятельные хорошие люди – им Бог помогает» (Ярославская губ.)<sup>553</sup>; «Многие уверены, что о незаконнорожденных заботится сам Бог» (Ярославская губ.)<sup>554</sup>; «Сколотные дети - счастливые» (Архангельская губ.)<sup>555</sup>, ср. у сербов: «Верили, что внебрачные дети

подобны рожденным в с о р о ч к е. Обладают исключительной силой, даже б е с - с м е р т н ы и н е у я з в и м ы<sup>556</sup>. Это разыгрывание семантических контрастов, колебание от положительных смыслов до отрицательных в отношении с внебрачным (это верно, но не столь ярко выражено и для законного ребенка), отражает не столько (не только) двойственность младенца, сколько его чуждость, нахождение вне аксиологического пространства (по крайней мере, на начальном этапе) и - как следствие - незакреплённость за ним определенных однозначных коннотаций.

Для рассматриваемого контекста большой интерес представляет идея обретения новорожденным д о л и. Как известно, в роли подателя индивидуальной доли выступает Бог, мифологические персонажи различных уровней, мать ребенка, крестные и другие лица ( О доле см., например, работы А.А.Потебни, А.К.Байбурина, О.А. Седаковой<sup>557</sup>). В отношении же незаконнорожденного ситуация прямо противоположная: именно он является подателем доли, причем не только восприемникам, но нередко и всей общине, ср. у украинцев: «Крестьяне весьма охотно, наперебой идут восприемниками к незаконнорожденному ребенку по существующему поверью, что если кто будет крестным отцом незаконнорожденного, то у того отлично будет вестись худоба (скот) и вообще хозяйство»<sup>558</sup>; у белорусов: «В восприемники к «выблидку» многие идут охотнее, чем к законным детям, потому что первый не только сам получает от Бога счастье с избытком, но и дарит таковое своим восприемным родителям, которые при отправлении ко «Жсту», должны, так сказать, только заявить о желаемых для себя благополучиях. Так, кум «подтыкаиц» под пыяс обрац, если желает иметь много малока, вязку льна - если хочет урожая его и скорой обработки. Если дявушая <старая дева> будет восприемницей <...> - скоро выйдет замуж»<sup>559</sup>; у русских в быличке: «Когда священник хотел его (внебрачного) крестить, ребенок обратился в рыбу; священник отказался крестить, и рыба сделалась ребёнком. Второй раз ребенок обратился в свечку, третий раз в хлеб. Священник решил окрестить хлеб; тогда ребенок опять принял свой настоящий вид и сказал: «жорошо, не окрестили рыбой - всех бы вас потопило; хорошо не окрестили свечкой - всех бы вас пожгло; хорошо, что окрестили хлебом - у всех хлеба будет много»<sup>560</sup>.

Присутствующий здесь мотив раздачи незаконнорожденным доли (и недоли) заставляет вспомнить, что понятие доли включает в себя не только нечто индивидуальное, частичное, принадлежащее отдельному человеку, но и прямо противоположное, отсылающее к идее общего, целого, то есть акцент здесь делается на доле как результате деления о б щ е г о запаса жизненных сил и благ. В этом контексте незаконнорожденный ребенок выступает как средоточие этого общего, неразделенного, принадлежащего в перспективе всем родственникам, а в пределе и всему крестьянскому миру. Указанная особенность находит свое объяснение в обозначенной ранее обезличенности – без-образии внебрачного младенца, затушёвывании индивидуального начала. В этой связи весьма диагностична ещё одна семантическая мотивировка обозначений таких детей, актуализирующая идею о б щ е г о: *мирской* (Рязанская губ.), *мирён* (Пермская губ.), *семибатешный* (Новгородская губ.)<sup>561</sup>.

Существенно отметить, что такие черты и свойства внебрачных как андрогинность, обезличенность (ср. омонимию обозначения внебрачных и близнецов), их способность наделять долей окружающих, а также завуалированная связь с первопредками (ср. украинскую традицию давать им преимущественно имена Адам и Ева) - всё это позволяет проводить определённые сопоставления с близнецным культом, который формирует во многом сходное семантическое поле.

Завершая речь о внебрачном младенце, следует отметить, что его образ в народных представлениях выстраивается в результате инверсии признаков –нормального” ребенка: свой - чужой, твёрдый - мягкий, однополый - двуполый, познаваемый – непознаваемый и т.д. Разумеется, речь здесь идет только о тенденциях, поскольку отдельные, резко выраженные признаки, присущие только законнорожденным или только незаконнорожденным, так или иначе могут вдруг проглянуть и в тех и в других.

### §3. Детское “знание”.

Выше уже отмечалось, что ребенок как плод зачатия - познания несет в себе знание, которое прежде всего относится к самому младенцу, точнее - к его месту в системе родственных связей. До сих пор речь шла в основном о “телесном” выражении этих знаний, но есть и другая - “духовная” - сторона их проявления, которая вскользь уже была затронута. Следует специально отметить, что “пренатальные” знания новорожденного, а точнее те знания, которые ему приписываются взрослыми, это особая тема, которая в науке обозначена лишь пунктиром (Правда, необходимо напомнить в этой связи плодотворные попытки, но в иной перспективе, рассматривать пренатальные знания в качестве одного из источников мифопоэтического творчества, см., например, труды Ф.Б.Я. Кёйпера, В.Н.Топорова, а также исследования представителей трансперсональной психологии, прежде всего С.Грофа<sup>562</sup>). Здесь же целесообразно отметить те существенные черты детского знания, которые могут прояснить его природу, с одной стороны, и конкретизировать возможные направления поисков в дальнейшем, с другой. Для этого уместно ненадолго выйти за пределы собственно родинного ритуала и обратиться к сфере проявления этого знания.

При самом поверхностном взгляде на “пренатальное” знание можно выделить по крайней мере два локуса, в которых оно наиболее активно себя обнаруживает.

Первый локус - “родовой”, он ограничен рамками семейно-родственных отношений: “Если первое слово (ребенок) скажет “мама” - следующее за ним дитя будет дочь”<sup>563</sup>; “Если у родившегося волосы сзади оканчиваются косичкой, то следующий ребенок будет девочкой” (Новгородская губ.)<sup>564</sup>; “Если плачет во сне - в семье несчастье будет” (Орловская губ.)<sup>565</sup>; “Когда ночью, без видимой причины проснется ребенок и кричит, то это предвещает (в семье) несчастье” (Кубанская обл.)<sup>566</sup>; “Если ребенок делает из тряпок куклу, или качает колыску, <...> скоро родится новый ребенок” (Черниговская губ.)<sup>567</sup>; “Кто из детей ходит задом, “матке могилу меряет”, т.е. мать <...> скоро умрет” (Смоленская губ.)<sup>568</sup>; к этому же ср. в свадебных песнях (при “обыгрывании”) мотив качания молодца в колыбели, откуда он видит свою будущую невесту (Терская обл.)<sup>569</sup>. Ср. также у украинцев объяснения поведения

младенца: —Ангелы забавляются с ребенком во сне, дразнят его, скажут: —Возьмём батька, возьмём батька, а ребенок смеётся, так как не знает, для чего ему нужен батька, а если скажут, возьмем мать, то он сразу плачет»<sup>570</sup>.

В т о р о й локус - «ж о с м о - с о ц и а л ь н ы й», он охватывает события природной, социальной, хозяйственной сфер: —Ребенок капризничает (—нямгается») - гостей ворожит» (Сибирь)<sup>571</sup>; —Если дети во время похорон роют в земле ямки - к покойнику» (Вологодская губ.)<sup>572</sup>; —Дети, играя на улице, собирают в кучи пыль - к урожаю льна» (Ставропольская губ.)<sup>573</sup>; —Если от нечего делать хлопают кнутами, будет голод, неурожай» (Терская обл.)<sup>574</sup>; —Если делают своими ногами в пыли дорожки» или —из пыльной земли холмики - быть мору» (Терская обл.)<sup>575</sup>; —Когда детишки на проталинках играют и ложатся животом на землю, к ранней и теплой весне» (южнорус.)<sup>576</sup>; ср. у белорусов: —Когда делают из глины и грязи хлебы - лето будет плодородным»<sup>577</sup>; —Игра с речным гладышем обещает голод»<sup>578</sup>; —Когда вечером дети заигрываются долго на дворе, или в избе, то на другой день <...> нужно ждать дождя. При этом , чем оживленнее были детские игры, тем сильнее будет дождь»<sup>579</sup>.

При всей внешней мозаичности детских знаний обнаруживаются две общие для них черты, диагностически важные для определения их природы. П е р в а я особенность - это о б р а щ е н н о с т ь в будущее, п р о в и д е н ц и а л ь н о с т ь. Отмеченный признак указывает на потустороннее происхождение знаний, конкретней - «утробность», где прошлое и будущее суть одно и то же ( о природе утробного мира см. выше), но не проливает свет на их принадлежность только детям. В этой связи ср. существование в русской деревне той настороженности, которую вызывают люди, сохраняющие подобного рода знания на протяжении всей жизни. Народная лексика намекает на «пренатальную» природу знаний: таких людей называли *рожакими* , и их внешним отличительным признаком было наличие маленького хвоста<sup>580</sup>. В т о р а я черта - это знание не для себя, а для других, для внешнего наблюдателя. Дети здесь выступают лишь как проводники знания, которое в данном контексте сближается, например, с «природным знанием», ср., гадания о будущем по поведению животных. В этом смысле говорить о детском знании можно только с большой степенью условности.

Ключ к пониманию детской природы знания дает, - что особенно ценно - внутреннее свидетельство - народное объяснение, отмеченное в белорусской традиции: "Дети - Божьи анёлы - есть вестники воли Божьей в отношении возрастных, которые за свои грехи не заслуживают непосредственного прямого откровения"<sup>581</sup>. В таком контексте ребенок выступает как сфера воплощения знания высших сил, которое предназначено для человека и потому антропоцентрично. Именно **н е в и н н о с т ь**, **б е з г р е ш н о с т ь**, сохраняющаяся до семилетнего возраста, являются необходимыми условиями обладания знанием, одновременно предопределяя их преходящий характер. О природе знания ср. суждение В.Н. Топорова, высказанное им по другому поводу: -Возможность знания и способность к нему - один из важных параметров человеческой структуры, и благодаря этой особенности человек может усваивать от высших сил знания, которые сам он приобрести не может"<sup>582</sup>.

Оставляя в стороне вопрос о причинах выделенности в русской и - шире - восточнославянской традиции семилетнего возраста, уместно привести здесь несколько красноречивых свидетельств об отмеченности его верхней границы: -Умерший ребенок до семилетнего возраста попадает в рай" (Вологодская губ.)<sup>583</sup>; -До семилетнего возраста к детям относятся мягко, на проступки<...> смотрят сквозь пальцы - предоставляют их самим себе; по достижении детьми названного возрастного рубежа ребенка к ним относятся строже и требовательнее" (Владимирская губ.)<sup>584</sup>; -После 7 лет с детей за шалости взыскивают строго: бьют, ругают /употребляя при этом эпитеты: -еобака", -окаянные", -юдлые" (Владимирская губ.)<sup>585</sup>. У украинцев определяли судьбу ребенка: -На седьмом году поют водкой, если заснет - будет тихого нрава и долговечен, а если не спит спокойно, то будет буяном"<sup>586</sup>. К этому же ср. следы возрастной группы детей: -В крестины варят горшок каши и пекут пирог для маленьких. Все дети 6-8 лет идут к новорожденному без всякого зова. Их рассаживают за стол и потчуют кашей и пирогом, при этом просят детей, чтобы они не обижали будущего своего товарища" (Новгородская губ.)<sup>587</sup>.

Рассмотренные здесь **-вещие"** знания выделяют детей, но, что существенно, не делают их **р а з у м н ы м и** , более того, в народной фразеологии и лексике

обнаруживается мотив их, наряду со стариками, «нечеловеческой» природы, ср. речения: «Старый да малый - одно безлюдье»<sup>588</sup>; о неразумности детей говорят термины: *безум, безумка* - «маленький ребенок» (Вологодская губ.)<sup>589</sup>. В этом отношении весьма показательны, что утрата пренатальных знаний, как правило, совпадает с обрядом «развязывания ума», на который первым обратил внимание А.К.Байбурин<sup>590</sup>. Суть обряда заключается в развязывании ребенком узелка на пуповине, ср., например: «Пуповину ребенка заматывают нитками и сохраняют в таком виде до 7-8 летнего возраста ребенка. Когда ребенок достигает указанного возраста, ему дают распутать нитки, присохшие к пуповине»<sup>591</sup>. Диагностична мотивировка: «ребенок будет разумным» (Кубанская обл.), «развяжется ум» (Смоленская губ.), «будет понятлив и памятливым» (Кубанская обл.)<sup>592</sup>.

Существенно, что природа «культурных», «разумных» знаний вновь обнаруживает актуальность темы родства, так как передача их происходит в пространстве «ограниченными связями», в данном случае от родителей к детям: развязывается ребенком именно тот узел, который был завязан матерью после родов; ср., например, экспликацию этой идеи у украинцев в произносимом матерью пожелании: «...> завяжу тебе щастем добрым и разумом довгим»<sup>593</sup>. Некоторые переключки с мотивом передачи знаний содержатся в фольклоре погребальной обрядности, в этой связи уместно привести авторитетное наблюдение Л.Г. Невской, сделанное ею в результате текстологического анализа русской прически: «Отголоском приобщения детей к сокровенным знаниям социума может служить потерявшее актуальные связи и клишированное в русской прическе «тайное словечушко». Об этой архаичной функции как исключительно материнской можно судить по текстовой особенности, состоящей в том, что при забытости мотивировки тайное словечушко соотносится только с матерью»<sup>594</sup>.

Итак, приобретаемые знания связаны с разумом, памятью, стыдливостью, понятием греха и ответственности и другими характеристиками культурного статуса человека, приобщение к ним сопровождается безвозвратной потерей «пренатальных» знаний и маркирует окончательный разрыв ребенка с тем миром, откуда он явился.



#### § 4. Вещный мир. Колыбель.

До сих пор речь шла о «н е м а т е р и а л ь н о й» стороне родинного обряда - рассматривались преимущественно данные мифопоэтической, языковой, фольклорной, акциональной сфер. Между тем, обращение к миру вещей позволяет с иной стороны подойти к анализируемым здесь характеристикам образа новорожденного. П р е д м е т н ы й мир как результат «плотнения - отвердения» идей и представлений, определяющих парадигму обряда, формирует надёжную твердую основу для подтверждения, либо - корректировки, прояснения уже реконструированных и/или открытия новых смыслов. В этом контексте данные и «духовной» и «материальной» сфер находятся в состоянии такой тесной взаимосвязи, когда они друг друга проясняют и одновременно верифицируют. Учитывая этот аспект, а также памятуя об известной способности предмета вбирать в себя семантику всего обрядового контекста, представляется необходимым обращение к «вещному» миру и, прежде всего, к к о л ы б е л и, со знакомства с которой новорожденный начинает познавать - осваивать окружающий его мир культуры. Детская колыбель – «первый дом» человека (в разных локальных традициях на 3-й, четырнадцатый, реже - сороковой дней происходит первое укладывание новорожденного в колыбель) занимает существенное место в представлениях, аккумулируя в себе множество связей, идей и действий ритуального - мифологического характера.

Прежде, чем перейти к рассмотрению «мифологии» русской колыбели, здесь уместно кратко охарактеризовать наиболее распространенные ее виды, так как конструктивные особенности имеют самое непосредственное отношение к «мифологическому досью» вещи.

В русской традиции можно выделить четыре наиболее часто встречающиеся вида колыбелей<sup>595</sup>. Первый - колыбель, состоящая из деревянной рамы, обтянутой холстом.(Кол. NN РЭМ: 8422-18,121 – Саратовская обл.; 10157-4аб – Тамбовская обл.; 683-1 – Енисейская губ.; 2161-Д; 2163-Д; 2164-Д). По углам ввинчивались железные кольца, в которые продевались веревки для подвешивания. Колыбели такой

конструкции были распространены в основном в Центральных и Южных губерниях России, а также в Сибири. Повсеместно встречались колыбели в виде суживающегося книзу деревянного ящика с дном, образованным двумя поперечными перекладинами (Кол. NN РЭМ: 157-5, 2157-Д – Тульская губ.; 728-181 – Курская губ.; 745-28, 1593-42, 3455-Д, 1703-65 – Вологодская губ.; 2343-42, 829-50, 829-51, 3456-Д – Архангельская губ.; 436-1, 436-2 – Нижегородская губ.; 2165-Д – Воронежская губ.; 2166-Д – Пермская губ.; 2167-Д; 2156-Д). Для подвешивания к стенкам крепились ивовые дужки - *лучки*. Третий вид - колыбель в форме лубяного короба овальной или прямоугольной формы, - был распространён преимущественно в центральных и южных губерниях России, а также в Поволжье (Кол. NN РЭМ: 2158-Д – Костромская губ.; 2170-Д – Рязанская губ.; 2898-143, 2171-Д – Московская губ.; 2168-Д, 2200-Д – Пензенская губ.; 2169-Д, 3452-Д, 3453-Д – Орловская губ.; 3677-Д; 383-198 – Владимирская губ.; 628-192 – Тамбовская губ.; 8384-146 – Новгородская обл.; 8585-16аб, 10718-25 – Кировская обл.). К стенкам привязывались две дужки, либо на одном конце дужка, на другом - веревка. Дно короба изготавливалось из двух поперечных перекладин или сплеталось из пеньковой веревки или лыка наподобие сетки. Наконец, четвертый вид колыбели по форме напоминал корзинку, сплетенную из дранки - преимущественно на Русском Севере, или из лозы, лыка, соломы в других губерниях (Кол. NN РЭМ: 704 – 158 – Вологодская губ.; 2160-Д; 15601-Д – Орловская губ.; 137-52 – Тульская губ.; 2171-Д – Московская губ.)<sup>596</sup>.

При самом поверхностном взгляде на детскую колыбель обращает на себя внимание одна конструктивная особенность, общая для всех видов, которая определяет локативные характеристики колыбели и которая в значительной степени становится диагностически существенной для понимания ее мифологии, - имеется в виду *п о д в е ш е н н о с т ь* колыбели, *о т о р в а н н о с т ь* от низа. Даже когда зыбку с младенцем брали с собой в поле или в лес, то и в этом случае она подвешивалась: в южных районах на треноге, на Севере - на дереве, ср. сибирское выражение: «Детей на березе растить» - *братъ детей в поле, подвешивая люльки на березах*<sup>597</sup>.

Колыбель крепилась к шесту - *зыбалке* (Псковская губ.), *качульке* (Московская губ.), *очану/очену* (повсеместно), который одним концом упирался или врубался в стену, а

другим проходил через железное кольцо, ввернутое в матицу, или через петлю веревки. Привязанная к шесту веревка спускалась почти до пола и заканчивалась петлей, куда мать продевала ногу для качания, что нашло отражение в фольклорных текстах: «А тёмную ж ты ночку не усыпала, / С колыбелюшки ножки не уймала».<sup>599</sup>

Мотив *п о д в е ш е н н о с т и* в завуалированной форме обнаруживается и на языковом материале. Так, обозначения колыбели имеют единую семантическую мотивировку, в основе которой лежит идея качания, колыхания, зыбления: *байка* (северорус.), *зыба* (северорус.), *зыбалка* (северорус., Рязанская губ.), *зыбей* (северорус.), *зыбель* (Олонецкая губ.), *зыбка* (повсеместно), *колыбай* (Рязанская губ.), *колыбалка* (Архангельская губ., Урал), *колыбарь* (Рязанская губ.), *колышка* (Вологодская губ.), *колыханка* (южнорусск.), *качка* (повсеместно)<sup>600</sup>. К этому же ср. ключевую роль глаголов качаться, колыбаться, клониться и др. в загадках о колыбели: «Не роя, а колыбается./ Не троста, а шатается./ Сама поскрыпывает./ Сама попрыгивает./ Сама песни поёт»<sup>601</sup>; «Без рук, без ног во все стороны клонится я».<sup>602</sup> Иногда это многообразие терминов отражает не только пространственную вариативность, но обнаруживает и дифференциацию колыбелей по конструкции в пределах одной локальной традиции и даже отражает возрастной аспект. Например, в Вятской губ. *колыбель* - это «дубяной ящик», *зыбка* - «обшитая холстом рама»; в Орловской губ. : *колыбель* - «пяльцы с холстом», *люлька* - «сплетенная из хвороста корзина»<sup>603</sup>; особенно ср. в Поволжье и на Урале: *колыбель* - для новорожденного, *зыбка* - «для подростшего грудного младенца»<sup>604</sup>.

Переходя к рассмотрению мифологии колыбели, существенно отметить определенную тенденцию к смещению ее семантики в сторону *очапа*, который во многом определяет пространственное расположение зыбки. Аккумуляция очапом знаковых свойств угадывается уже в предпочтении тех или иных пород деревьев, из которых он вырезался, причем этот выбор опирается на мифопоэтические мотивировки, например: «Нельзя очап делать из березы - /ребенок/ не будет спать»<sup>605</sup>; «Очап для люльки должно выбирать не березовый, а еловый, чтобы ребенок крепко спал» (Ярославская губ.)<sup>606</sup>; или, наоборот, нельзя делать их из ели, иначе ребенок

–нокроется коростой” (Новгородская губ.)<sup>607</sup>. Ср. также гадание о количестве будущих детей по числу лучков на очапе. Это особенно показательно на фоне почти полного отсутствия подобных предписаний в отношении материала при изготовлении колыбели: если зыбка имела форму ящика, самым распространенным деревом была осина или сосна, в случае других форм - гнулась из луба липы, сплеталась из лозы, соломы, лыка.

Ранее уже отмечалась роль мотива п у т и в родинном обряде как для роженицы, так и для ребенка. На “предметном” уровне функцию дороги, по которой младенец приходит в мир людей, выполняет очап. Так, в Новгородской г., если не желали больше иметь детей, с шеста не снимали кору и не обрубали сучки с красноречивой мотивировкой: “Но гладкому как по маслу так и ползут дети”<sup>608</sup>. Для обеспечения деторождения в Ярославской губ. очап вырубался в густом лесу<sup>609</sup>. Если предшествующие дети умирали, хозяин семьи вырубал еловый шест так, чтобы он не упал на землю и вообще ее не касался (Вятская губ.)<sup>610</sup>. Дорожная тема получила развитие и в колыбельных песнях, в которых обыгрывается мотив прихода “из-за моря” по очапу различных мифологических персонажей: “Еще серые коты/ Из-за моря шли,/ Из-за моря шли./ Много сна нанесли,/ Все по зыбка трясли./ Сон идет по очецу,/ А Дрема - по лучкам,/ По самым краешкам”<sup>611</sup>.

Переходя к анализу локуса расположения колыбели, важно указать, что отмеченный выше мотив п р и п о д н я т о с т и зыбки постоянно встречается в фольклорных текстах, ср, например, почти клишированное в колыбельных песнях: “<...> Люлька на высоком столбу, на точеном брусу”<sup>612</sup>. То же в свадебной поэзии: “Ой на горе, горе, горе, / На той на высокой красоте/ Висит колыбель золота,/ В той колыбели золотой/ Удалый добрый молодец”; в загадках: “Журочка на небе качается, как она, сука, не оборвется”<sup>613</sup>.

На причины подобного расположения колыбели проливает свет собственно этнографический материал, свидетельствующий о наличии н е г а т и в н ы х коннотаций, связанных с н и з о м. Ср., например, повсеместно распространенный обычай помещать под зыбку нож, топор, полено, веник от нечистой силы, которые в

таком контексте выступают как преграды на пути в иной мир. Особенно показательна традиция ставить колыбель с умирающим младенцем на пол: «Если умирающий младенец, то зыбку ставят под иконы, так как в висящей зыбке умирать тяжело» (Вологодская губ.)<sup>614</sup>; «Когда умирает ребенок, его нужно вынуть из люльки, а то на весу он долго не может умереть и будет мучаться» (Новгородская губ.)<sup>615</sup>; «Умереть в зыбке то же, что на виселице»<sup>616</sup>. К этому же ср. у украинцев: «Обмершее дитя не кладут на землю, –бо в землю пиде»<sup>617</sup>.

Приведенные свидетельства вновь возвращают к ситуации отмеченности в родинном обряде в е р х а и н и з а, о чем уже отчасти говорилось выше. Но теперь эта отмеченность приобретает принципиально другой характер: речь идет о п о л я р и з а ц и и с м ы с л о в верха и низа, ведущей к созданию ценностного пространства, которое остается актуальным на протяжении всего жизненного пути человека.

Прояснить природу и роль «жолыбельной» оппозиции верх/низ поможет обращение к более широкому контексту, образуемому в первую очередь этнографическим и языковым материалами, нередко выходящими за рамки собственно родин.

О р и е н т а ц и я т е л а (частей тела): «Если родился личиком к з е м л е, то он не долго п р о ж и в е т» (Ярославская губ.)<sup>618</sup>; «Если родился лицом в е р х - б у д е т ж и т ь и р а с т и» (Новгородская губ.)<sup>619</sup>; «Если спят маленькие дети лицом в н и з - будут с и р о т ы»<sup>620</sup>; «Если язык держит во сн е к н и з у - у м р е т»<sup>621</sup>; «Как ребята маленькие спят раскрывают рот и смотрят - как язычок смотрят. Которых н а в е р х у - ж и в у щ и й, а к н и з у - н е ж и в у щ и й» (Костромская губ.)<sup>622</sup>; «Если уши т о р ч а т <вверх>, будет ж и в у ч и м» (Вятская губ.)<sup>623</sup>; «У кого в е р х н и е з у б ы раньше прорежутся, те <выживут>(Смоленская губ.)<sup>624</sup> к этому же ср.: «Нокойника обмывают на руках л и ц о м в н и з» (Ставропольская губ.)<sup>625</sup>;

О р и е н т а ц и я п л а ц е н т ы : «Пуповиной в н и з послед зарыть - у м р у т дети» (Енисейская губ.)<sup>626</sup>; «Чтобы н е б ы л о детей, место обливают водой и в чистой тряпке закапывают в подизбицу пуповиной в н и з»(Ярославская губ.)<sup>627</sup>; «Н о д н и з <последа> пуповина кладется только в том случае, когда роженица н е ж е л а е т

больше иметь детей” (Орловская губ.)<sup>628</sup>; “Если в 40-й день отрыть место” и повернуть пуповиной вниз - <не будет детей>” (Ярославская губ.)<sup>629</sup>.

**Локализация предметов:** “Ложку, из которой отец ел очень соленую кашу, приказывают класть на высокую полку в знак того, чтобы новорожденный велик рос” (Калужская губ.)<sup>630</sup>; “Иногда кум берет горшок с кашей и ненадолго ставит его на полавошник, приговаривая: “чтобы такому вырасти моему крестнику” (Владимирская губ.)<sup>631</sup>; “На следующий день бабка приносит яйца, кашу и ставит её на запечный столб, чтоб быстрее рос” (Смоленская губ.)<sup>632</sup>; “После умывания рук бабка берет несколько прутьев веника и втыкает их возможно в щели избы - чтобы ребята выросли” (Орловская губ.)<sup>633</sup>.

**Движение:** “На крестинах последние капли водки отбрасывают кверху: “Дай Бог ему высоту и красоту” (Пензенская губ.)<sup>634</sup> “На крестинах отец ест пересоленную кашу и подпрыгивает: “Дай Бог, чтобы так новорожденный вспрыгивал” (Тульская губ.)<sup>635</sup>; “Вместе поднимают их (новорожденного и кашу) до трех раз (...): Будь мой внучек хорош ростом, дородством, красотой и своей молодецкой хваткой, а также головкой гладкой—(Орловская губ.)<sup>636</sup>; “Навещают роженицу и 3 раза поднимают дары с пожеланием роста”(Орловская губ.)<sup>637</sup>; “Не живущего ребенка тяжело носить - он книзу тянет и опускается, живущий - кверху поднимается” (Костромская губ.)<sup>638</sup>. К этому же ср. название крестинного обряда - *поднимание каши* (Пензенская губ.), а также свадебного ритуального действия - *вздымать невесту* (Архангельская губ.)<sup>639</sup>. В другом контексте ср.: “Если больной просит постелить ему на полу - к смерти” (южнорус.)<sup>640</sup>.

Развитием этой темы является перенос негативных значений низа на землю, которая в данном контексте в результате метафоризации выступает как знак - предвестие смерти: “Земля на лице выступила” - о приближающейся смерти (Костромская губ.)<sup>641</sup>; “Если ребенок ест землю - не будет долго жить” (Ярославская губ.)<sup>642</sup>; “Землей подёрнуться” - умереть (Сибирь)<sup>643</sup>; “Тяжелый ребенок - скоро умрет: земля к себе тянет” (Ярославская губ.)<sup>644</sup>; “Тяжеловесный

человек н е д о л г о в е ч е н—(Архангельская губ.)<sup>645</sup>; у белорусов: «В т я ж е л о м дитя больше з е м л и, чем тела. З и м л я н о е дитя н е д о л г о проживет»<sup>646</sup>.

Отмеченность в родинном ритуале верха и низа указывает на актуализацию движения по вертикали как такого перемещения, которое нередко приобретает дополнительный, с в е р х э м п и р и ч е с к и й смысл. Речь идет об использовании терминов, обозначающих движение по вертикали, для описания возрастных процессов: *нижать* - «стареть» (казаки - некрасовцы), *наверху* - «быть в живых» (Пермская губ.) *подняться на свет* - «достигнуть зрелости» (Сибирь)<sup>647</sup>. К этому же ср. о земле: *поднимать* - «родить», «плодоносить» (Урал)<sup>648</sup>.

О глубинном изоморфизме рождения - жизни человека и движения вверх свидетельствует и обнаруженный недавно лингвистами лежащий в основе кодирования человека в загадке принцип описания - выстраивания его с н и з у в в е р х, от ног к голове<sup>649</sup>, ср., например: «Стоят вилы, на вилах грабли, над граблями ревуны, над ревуном сапуны, над сапуном глядун, над глядуном поле, а за полем дремучий лес»<sup>650</sup>; «Стоят вилы, на вилах держа, на держе шарик, на шарике лес, в лесу зверь»<sup>651</sup> и под.

Качание колыбели, о роли которого в создании внутренней формы обозначения зыбки говорилось выше, производилось в е р т и к а л ь н о . По своей направленности это движение двойственное: вверх, но и вниз, соответственно, положительное и отрицательное. Эта особенность имеет, по меньшей мере, два важных следствия для формирования семантики качания. П е р в о е следствие - амбивалентность качания. На одном семантическом полюсе сосредоточены п о л о ж и т е л ь н ы е значения движения. Ср., например, повсеместно распространенное представление об обязательности почти непрерывного качания колыбели, чтобы «ребенок успокоился» (северорус.)<sup>652</sup>. В ситуации первого укладывания в зыбку, качание приобретало ритуализованный характер: «Люльку окуривает ладаном повитуха и опрыскивает святой водой. После этого кума <...> кладет <крестника> в люльку со словами. Потом 3 раза качнет его в люльке и уйдет» (Орловская губ.)<sup>653</sup>. Иногда качание по вертикальной оси наделялось исцеляющей силой: «Если ребенок обмерший, то его <...> качают: поднимают вверх и вниз опускают» (Новгородская губ.)<sup>654</sup>. На другом полюсе

расположены отрицательные значения качания, которые наиболее эксплицитно выражены в представлениях о качании как атрибуте мифологических персонажей: –Леший любит блуждать по лесу, вешаться и качаться на древесных ветвях как в люльке или на качелях, почему <...> ему дают название зыбочник<sup>655</sup>.” Общий для младенца и нечистой силы признак качания получает свое развитие как на уровне лексики ( ср. совпадение обозначений: *зыбочник* - *‘водяной’*, *‘леший’*, но и *‘ребенок в колыбели’*<sup>656</sup>), так и в мифопоэтических представлениях: –Дети лесовых лежат голенькие, в люльках, привешанных к ветвям ели или сосны” (западнорус.)<sup>657</sup>; –Другие более определенно проясняют, что в порожнюю люльку домовый кладет своих детей, а то и сам нечистый качается” (Архангельская губ.)<sup>658</sup>.

Настороженность, которую вызывает качание зыбки, дала импульс к сложению набора правил, регламентирующих обращение с ней. Большая их часть связана с запретом качать пустую колыбель, который обнаруживает заметное «емещение» семантики качания в сторону отрицательных значений в результате присовокупления признака «н у с т о й» (также обладающего негативными смыслами). Качание пустой колыбели могло иметь разнообразные следствия: рождение нового ребенка, бессонница, головную боль, смерть младенца, проникновение в зыбку нечисти и т.д.<sup>659</sup>.

Второе важное следствие двунаправленности движения по вертикали - это ситуация неопределенности, «н о д в е ш е н н о с т и», отсутствия твердой опоры. В этом контексте особенно показательна загадка, в которой локус зыбки не ясен и обозначается через «негативное» описание: –Стоит город не на земле, не на воде, в том городе нем воевода.”<sup>660</sup> Промежуточность расположения колыбели является яркой иллюстрацией, предметным свидетельством известной двойственности, неустойчивости положения новорожденного. Эта особенность подтверждается и с другой стороны. Речь идет о широко распространенном у русских обычае опускать больного ребенка на землю с целью добиться ясности, определенности в отношении его ближайшего будущего: если суждено умереть, то умрет именно в этот день, если нет - будет жить.



Возвращаясь к локативной характеристике колыбели, отметим еще один важный признак - это с р е д и н н о с т ь , ц е н т р а л ь н о с т ь ее расположения в интерьере дома. Выше отмечалось, что очап с зыбкой крепился, как правило, к матице, являющейся топографическим центром избы. При этом мотив центра прослеживается и в семиотическом плане - речь идет об интерпретации матицы как м и р о в о г о д е р е в а - одного из универсальных символов центра Вселенной, связывающего различные сферы мироздания<sup>661</sup>. В этой связи ср. сказанное выше о «дорожной» семантике очапа.

Тема колыбель - центр отразилась в и фольклоре; эксплицитно - в загадках: «Є я р е т ь х а т ы сала висит»; «Є я р е д х а т ы трибухи висят» (Смоленская губ.)<sup>662</sup>, в завуалированной форме - в колыбельных и свадебных песнях, где колыбель помещается «н а в ы с о к о й г о р е», «н а в ы с о к о м с т о л б у» (см. выше), являющимися образами центра. Обращает на себя внимание высокая частотность использования в фольклорных текстах глагола «е т о я т ь» по отношению к колыбели (это тем более показательно на фоне «реального» подвешивания), что свидетельствует об известном и з о м о р ф и з м е стояния и висения. В этой связи уместно привести суждение В.Н.Топорова: «В мифах и ритуалах висение, как и стояние, имеет нередко общий локус - мировое дерево (на нем или около него), которому «висящий» или «еоящий» ставится в некое неслучайное соответствие. Из этого следуют и другие общие черты, из которых здесь достаточно отметить две, - вертикальное положение субъекта действия и наличие опоры, хотя для «висячего» она находится сверху и допускает подвижность субъекта, тогда как для «еоячего» опора находится снизу и предполагает неподвижность субъекта»<sup>663</sup>.

Отмеченность колыбели как первого дома ребенка требовала соблюдения многочисленных предостороженностей в обращении с ней. В течение первого года жизни младенца клали в зыбку благословляя, чтобы «черт не подменил». Чтобы уберечь ребенка от зыбочника, полуденника, полуночницы, в колыбель клали нож, ножницы, щётку, свиной хрящ, обмотанную кудельную лучину<sup>664</sup>. На стенках вырезали или рисовали смолой один-два креста или прикрепляли иконку, над колыбелью вешали колокольчики и ложку<sup>665</sup>. Некоторые свидетельства позволяют видеть в колыбели

подобие материнской утробы, ср. традицию туго пеленать младенца в течение девяти месяцев, держать его в темноте и не показывать посторонним, а также делать полог для зыбки из материнского сарафана (юбки)<sup>666</sup>. Выполнение всех этих правил призвано было создать подобие женского лона и тем самым смягчить переход ребенка из утробного пространства в культурное и в конечном счете обеспечить преемственность пренатального и постнатального бытия.

## Заключение.

В нашей работе были рассмотрены лишь некоторые черты многогранного образа младенца: одни из них обозначены пунктиром, другие же освещены более полно. И хотя к портрету ребенка новый материал может привнести некоторые дополнительные штрихи, его контуры, как представляется, вряд ли претерпят сколь-нибудь значимые изменения. В любом случае образ ребенка мозаичен, изменчив, динамичен, его подвижная структура выступает как результат определенных процессов, начало которых совпадает с зачатием. На пренатальной стадии жизни суть этих процессов (изменений, трансформаций) заключается в создании некоторого ядра, которое становится источником «энтروпического потока», когда множество разнородных элементов (в первую очередь те, которые манифестируют идею «рода» как родства, межпоколенной преемственности – *кровь, молоко, сперма*) собираются воедино, в одно целое, давая начало новой жизни.

Конкретным воплощением энтропического движения могут стать как универсальные концепты, например, *отвердения, выступления - разбухания, так и «технологические»: вязания - плетения, выковывания, выпекания и под.,* которые обуславливают фундаментальную основу создания человека. Это движение в сторону жизни с неизбежностью вызывает - провоцирует встречный - энтропический - поток, ведущий к распаду - разрушению, но уже не ребенка, а его матери (ср., *раз-решиться, рас-сыпаться, рас-кутаться, раз-вязаться*).

Тело беременной, её внешний облик и поведение предстают как наружное проявление жизни утробного ребёнка – *нутреца*, который является высшей ценностью, мерилем всех поступков будущей матери, чья личность как бы *интерризируется* в утробу – матку. С другой стороны, такие признаки как *неподвижность, тяжесть* (в том числе в сверхэмпирическом значении этого слова), «загадывание» беременности через образ *дуба* и т.д. указывает на роженицу как топогентильный центр, вокруг которого вращается весь остальной мир и где происходит рождение микрокосма – человека.

Встреча созидательного и деструктивного движения, здесь: рождение младенца через «емерть» матери, во многом определяет общую тональность родинного обряда, присущую ему искупительную ноту, наличие которой позволяет говорить об актуализации мифологемы самопожертвования. Само появление ребенка на свет вписывается в парадигму п р е в р а щ е н и я, включающего целый ряд семантических преобразований: твердое → мягкое, множественное → единое, внутреннее → внешнее, скрытое → явное, ничто → нечто и т.д.<sup>667</sup>. Тайный нерв такого превращения пронизательно охарактеризовал А.М.Ремизов, заметив, что «превращения это только обнаружение скрытого»<sup>668</sup>. В образном плане трансформацию облика младенца с некоторой долей условности можно представить в виде прохождения им нескольких состояний: от «неодушевлённых» субстанций природы (*камень, кость, корень, завязь*) и существ «животной природы» хтонического круга (*земноводные, грызуны*) до человеческого существа.

Все вышесказанное указывает на наличие некоей связи, параллелизма между эмбриогонией и з а г а д к о й, точнее - механизмом связи загадки и отгадки, имеется в виду, прежде всего, роль мотива превращения. В последнее время исследователями было высказано предположение о том, что механизм загадки и отгадки приводится в действие оператором превращения, причем само это превращение не произвольно, а всегда «осмысленно» и апеллирует к имплицитному единству<sup>669</sup>. Обнаруживаются и другие точки пересечения между рождением человека и загадкой. Так, зарождение-формирование плода может быть описано как собирание разнородных элементов в одно целое. Загадка, точнее, ее образная, вопрошающая часть, разыгрывая атрибутивную и предикативную сущность загадываемого ею «элементарного» состава объекта, приходит к отгадке как единому и цельному образу. В связи с эмбриогоническими представлениями о поэтапном формировании тела ребенка в утробе (голова, рук, ног и др. органов) ср., например, загадку, воспроизводящую в слове творение человеческого тела: —На поле соха, / На сохе подушка, / На подушке кошель, / На кошеле ходуны, / На ходунах грабли, / На граблях мигуны, / На мигунах роща, / А в роще дикие звери<sup>670</sup>. Также следует указать на определенные переключки

отмеченного недавно лингвистами иерархического принципа кодирования в загадке (высшее через низшее, сакральное через профанное)<sup>671</sup> с процессом постепенной сакрализации образа младенца по мере прохождения им различных стадий развития: зачатие → середина беременности (20 недель) → рождение → крещение → воцерковление (через 8 дней после крещения).

Говоря здесь о роли оператора превращения в описании появления ребенка на свет, существенно указать на связанный с ним уже упоминавшийся ранее мотив з е р - к а л ь н о й с и м м е т р и и, который, пожалуй, наиболее глубоко и тонко высвечивает суть феномена рождения человека. При этом следует различать два плана реализации зеркального механизма: в паре плод - новорожденный ( ср. зеркальность временных, пространственных, атрибутивных характеристик) и в паре новорожденный - взрослые ( ср. случаи описания ребенка, его внутренней природы и внешнего облика через негативные – перевернутые, - признаки). Во втором случае зеркальная симметрия свидетельствует о д и а л о г и ч е с к о й конструкции родин, которая предполагает наличие участников коммуникации: ребенка (представителя мира иного) и взрослых (представителей мира сего). О ключевой роли симметрии в диалоге, словесном поединке уже неоднократно писалось, ср. высказывания О.М. Фрейденберг: «Симметрия, отражающая своеобразное мышление, неизменно ведет нас к антитезам, антифонности, к возвратам и обратно-симметрическим композиционным линиям циклизующего мышления, в котором всякая «обратность» представляется моментом борьбы двух противоположных начал»<sup>672</sup>. На зеркальность как неперемное условие возникновения диалога указывал также и Ю.М. Лотман: «Зеркальная симметрия создает необходимые отношения структурного разнообразия и структурного подобия, которые позволяют построить диалогические отношения»<sup>673</sup>. Здесь же важно подчеркнуть, что диалогическая конструкция родин указывает на «ностический» характер обрядовых действий, которые призваны были дать ответы на встающие перед взрослыми вопросы о природе младенца. В этом смысле идентификация новорожденного всегда активно о т в е т н а . С другой стороны, «клик» новорожденного является ни чем иным, как «эхом», так как его

образ есть совокупность (структура) свойств и признаков, приписываемых ему, или - иначе - проекция представлений о мире и месте человека в нем. ( О роли эхо-образного принципа в построении диалога и решении текстостроительных задач см., например, работы В.Н. Топорова<sup>674</sup>). В этом смысле суть отношения взрослые - новорожденный заключается не столько (не только) в идентификации последнего, сколько в самоидентификации; познание - узнавание выступает как приобретение нового знания, которое, прежде всего, - «себе и для себя». Это тем более верно, если рассматривать диалог взрослых и ребенка не только по схеме «Я - Д р у г о й» («синхронный» аспект), но и в «этнологической» перспективе: «Я - Я в п р о ш л о м» («диахронный» аспект). Тогда вопросы типа «кто ты?», «откуда ты?» и др., адресуемые новорожденному, возвращаются к вопрошающему, а познание младенца превращается в припоминание своего прошлого и своих истоков. Вероятно, именно этим можно объяснить ключевую роль мотива памяти, а точнее, - забвения в загадках о младенчестве: «Не помню, не вижу, не знаю» (ответ: когда родился, как расту, когда умру)<sup>675</sup>; «Во-первых не вижу, во-вторых не помню, в-третьих не знаю.» (Ответ: рождение)<sup>676</sup>.

Особенно показательна актуализация апелляций к ситуации рождения на другом важном жизненном рубеже - в свадебном обряде, когда вопрос идентификации явно или прикровенно обращенный к брачующимся, напрямую связывается с напоминанием - определением их родственных связей, ср., например, песни, исполняемые на девичнике подругами невесты ее матери: «Сорок недель матушка в утробе меня носила, / Тридцать недель матушка в пелены пеленала, / Полтора года кормилица к сердцу прижимала, / Полтретья года матушке в зыбочку качала»(Архангельская губ.)<sup>677</sup>, или жениху : «Ты король, государь, королевич, / Егор, сударь, свет Иванович, / Поносила тебя родна матушка / В утробушке девять месяцев, / Породила тебя родна матушка / В великую большую пятницу. / Принимала тебя родна баушка / из колодичку ключевой водой, / Обтирала тебя родна баушка / разукрашенной трубчатой шафтой, / Пеленала тебя родна баушка / Во пеленочке во шелковенькой <...>»(Сибирь)<sup>678</sup>; ср. также мотив вопрошания жениха о родовой ситуации «Что не ягодка черемушка черна, / Размолоденький детинушка! / Кто тебя спородил, молодца? / Кто тебя вспоил и

воскормил?”(Смоленская губ.)<sup>679</sup>. В таком контексте величание новобрачных по имени и отчеству означает не только повышение их статуса, но и является экспликацией мотива рода - родства.

В этой связи любопытно отметить присутствие в диалоге идеи возвратности, противохода, когда в свадебной песне, повествующей о младенческих годах жениха, вдруг появляется мотив видения - ведения ребенком своего будущего и - конкретно - своей свадьбы, мотив, который лишний раз свидетельствует о непреходящей актуальности и ценности начала жизненного пути, обращение - возвращение к которому в самые ответственные моменты помогают человеку в поиске ответов на встающие перед ним вопросы<sup>680</sup>.

### Примечания

1. К постановке вопроса изучения нормативного образа ребенка в историко-этнографической перспективе см.: Кон И. С. Ребенок и общество (историко-этнографическая перспектива). М., 1988. С. 110-121.
2. О предметных рамках этнографии детства см.: Виноградов Г. С. Детский народный календарь. (Из очерков по детской этнографии) // Сибирская живая старина. 1924. № 2.
3. См., например: Кон. И.С. Указ. раб., Он же. Этнография детства. // Советская этнография. 1981. № 5. С. 3-14.
4. Кон. И. С. Указ. раб. 1988. С. 61-62.
5. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. М., 1994. С. 153.
6. Лотман Ю.М. Введение // Труды по знаковым системам. Вып. 17. Тарту, 1984. С. 4.
7. См., например : Кёйпер Ф.Б.Я. Космология и зачатие // Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 112-146; Топоров В.Н. О «психофизиологическом» компоненте поэзии Мандельштама // Топоров В.Н. Миф.

- Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. с 428-445; Топоров В.Н. О «Поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах // Топоров В.Н. Указ. раб., 1995. С. 575-622; Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993. О перспективах развития эмбрио-космогонической теории и возможности расширения круга источников ср. высказывание В.Н. Топорова: — Несмотря на недоверие к этой идее <пренатальное сознание> со стороны многих психологов и части психиатров она не только заслуживает самого пристального внимания, но и во многих отношениях снимает основания для недоверия и скепсиса уже в силу того, что локус, где эта идея находит свою «еильную» позицию, находится в тех областях и соответствующих текстах, которые вплоть до последнего времени никогда не были объектом научного исследования. Более того, выяснившийся факт сродства эмбриогонии и космогонии <...> с необходимостью вводит в круг исследователей этой проблемы и специалистов в области мифологии и архаичных культур, располагающих уникальными свидетельствами, не просто подтверждающими данные, полученные в других областях, но и самостоятельно развивающими самое идею в том ее общем виде, которая объединяет науки о человеке в двух их частях - биологической и духовно-культурной». (Топоров В.Н. О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах. С. 583.)
8. См., например: Толстой Н.И. О словаре «Славянские древности» // Славянские древности. Т.1. М., 1995. С. 7.
  9. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистики. М., 1995. С. 23.
  10. Новые возможности этимологии в реконструкции глубинных идей убедительно продемонстрированы в программной статье В.Н. Топорова: Из индоевропейской этимологии. V. (1). (Этимология 1991 - 1993. М., 1994. С.126-154).
  11. Обзор коллекций, хранящихся в Российском Этнографическом музее см. : Баранова И.И., Голякова Л. Ф. Материалы по детству и воспитанию в коллекциях ГМЭ народов СССР по русской этнографии // «Мир детства» в традиционной культуре



- народов СССР. / Состав. А.Б. Островский, И.И. Баранова, Т.А. Бернштам, Е.Н. Котова. Т. 2. Л., 1991. С.5-23.
12. Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Этнографическое обозрение (далее - ЭО). 1890. Вып.3. С. 90.
13. См., например: Покровский Е.А. Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884; Демич В.Ф. Очерки русской народной медицины. СПб., 1889., Он же. Педиатрия у русского народа., СПб., 1892; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб., 1903.
14. См., например: Покровский Е.А. Указ. раб.
15. Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 5.
16. Покровский Е.А. Указ. раб. С. 1.
17. О соотношении этного и эмного подхода в изучении детства см.: Кон И.С. Указ. раб. 1988. С. 61-62.
18. См., например: Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии // ЭО. 1890. Вып. 3. С.90-114; Успенский Д.И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным // ЭО. 1895. Вып. 4. С. 71-95; Харузина В.Н. Несколько слов о родильных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии // ЭО. 1905. Вып 1-2. С. 88-95; Степанов В.И. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской губернии // ЭО. 1906. Вып. 3-4. С. 224-231; Смирнова М. Родильные и крестильные обряды села Голицыно Курганской волости Сердобского уезда Саратовской губернии // ЭО. 1911. Вып. 1-2. С. 252-256; Живило К. Народные приемы ухода за роженицами и новорожденными в некоторых станицах Кубанской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 16. Тифлис, 1893. С. 16-38 и др.
19. См., например: Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. Вып. 1-2. С. 54-131; Чарушин А.А. Уход и воспитание детей у народа // Известия

- Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1914, 1917. № 18. С. 589-600.; Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Т. 8-9. Львів, 1906, 1907 и др.
- 20.Харузина В.Н. Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев // ЭО. 1904. Вып. 4. С. 120-156.
- 21.Там же.
- 22.Русское народное воспитание. Несколько указаний и вопросов для собирания материалов о нем. // Живая старина (далее – ЖС). 1906. Вып.4. Отд.4, С.1-2
- 23.Харузина В.Н. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // ЭО. 1911. Вып. 1-2. С. 1-78.
- 24.Там же.
- 25.Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Отв. ред. и авт. послесл. К.В. Чистов. М., 1991. С. 319-332.
- 26.Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т. I. СПб., 1900. №№ 1-285.
- 27.Виноградов Г.С. Детский народный календарь (из очерков по детской этнографии) // Сибирская живая старина. Вып. 2. Иркутск, 1924. С. 59.
- 28.Там же. С. 61.
- 29.Там же. С.58.
- 30.См., например: Носова Г.А. Этнографические аспекты изучения обряда крещения // Всесоюзная сессия, посвящённая итогам полевых этнографических антропологических исследований. Ереван, 1978. С. 170-172; Рабинович М.Г. Семейные традиции русских горожан // Там же. С. 105-107; Хазанов А.М. Загадочная кувада // ЭО. 1968. № 3. С. 113-123 и т.д.
- 31.См., например: Снежкова И.А. К проблеме изучения этнического самосознания у детей и юношества (по материалам Киевской и Закарпатской областей) // СЭ, 1982. №1, С.80-88; Емельяну А.С. Эуфанія беларускай радзіннай паэзіі / Весці АН БССР.1984. №5. С.69-76; Тегако Л.И. Физическое развитие новорожденных Полесья // Вопросы этнографии и фольклора. Минск, 1979. С.337-342; Листова Т.А. Обряды и

- обычай, связанные с рождением ребенка у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования Института этнографии. 1982. М., 1986. С.60-68 и некоторые другие работы; Она же. обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские. / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1997. С.500-516; Она же. Народная религиозная концепция зарождения и начала жизни // Там же. С.685-700.
32. Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений народной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 57.
33. О перспективах картографирования см. например: Чистов К.В. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд. // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974. С. 14-16; Толстой Н.И. О словаре «Славянские древности» // Славянские древности. Т. 1. М., 1995 С. 9.
34. См.: Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. И.С. Кон. Л., 1983.; Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. / Отв. ред. И.С. Кон, А.М. Решетов. М., 1988; Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. / Отв. ред. Н.А. Бутинов, И.С. Кон. М., 1992.
35. Кон И.С. Указ. раб. 1988. С. 210.
36. См указанные выше работы И.С. Кона; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; Она же. «Молодая» и «старая игра» в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // ЖС. 1995. № 2. С.17-20; Она же. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве (в печати).
37. Толстой Н.И. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневниками» // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 144-165; Он же. Близнецы (мифологический образ) // Славяноведение. 1995. № 3. С. 3 – 5; Байбурин А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические

- стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 257 – 265; Он же. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; Кабакова Г.И. Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения. 1. М., 1992; Седакова И.А. Хлеб в традиционной культуре болгар: родины и основные этапы развития ребёнка // Славянский и балканский фольклор. М., 1994; Чеснов Я.В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов. // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 132 – 158; Он же. Герменевтический подход к происхождению смеха // ЭО. 1996. № 1. С. 53 – 58.
38. Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С.11.
39. Кон И.С. Указ. раб. 1988. С. 243.
- 40.Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Отв. ред. А.С. Герд.(далее – словарь Карелии) СПб., 1994. С. 125.
- 41.Архив Российского этнографического музея (далее - АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 433. Л. 7.Вятская губ., Сарапульский у.
- 42.Там же. Д. 29. Л. 14. Владимирская губ., Меленковский у.
- 43.Там же. Д. 1643. Л. 1. Смоленская губ., Поречский у.
- 44.Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1896.
- 45.Шумов К.Э., Черных А.В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья. // Секс и эротика в традиционной русской культуре. М; 1996. С. 177.
- 46.Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 8.
- 47.Балов А. Очерки Пошехония. // ЭО. 1901. Вып.4. С.100.
- 48.Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского у.// Ж.С. 1906. Вып. 4. С.168.
- 49.Попов Г. Указ. раб. С. 330.
- 50.Шумов К.Э., Черных А.В. Указ. раб. С. 177.

51. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверия, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897 г. С. 2,
52. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1341. Л. 26. Пензенская губ., Краснослободский у.
53. Там же Д. 1643. Л. 1. Смоленская губ., Поречский у.
54. Там же. Д. 796. Л. 7. Новгородская губ., Череповецкий у.
55. Там же.
56. Там же. Д. 1643. Л. 1. Смоленская губ., Поречский у.
57. Там же. Д. 433. Л. 7. Вятская губ., Сарапульский у.
58. Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 8.
59. Словарь русских народных говоров (далее - СРНГ). СПб., 1994. Вып. 28. С. 204
60. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1389. Л. 5. Пензенская губ., Саранский у.
61. Там же.
62. АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 574. Л. 202. Минская губ.
63. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 162. Л. 5. Вологодская губ. и у.
64. Неклепаев И.Я. Поверия и обычаи Сургутского края. // Записки Западно-Сибирского отдела Имп. РГО. Кн. XXX. Омск, 1903. С. 79.
65. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1752. Л. 26. Ярославская губ., Даниловский у.
66. Потанин Н. Юго-западная часть Тамбовской губернии в этнографическом отношении. // Этнографический сборник. Вып. 6. СПб., 1864. С. 137.
67. Степанов В. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском у. Московской губ. // ЭО. 1906. Вып. 3-4. С. 224.
68. См., например: Топоров В.Н. Указ. раб. 1994
69. Неклепаев И.Я. Указ. раб. С. 172.
70. Зеленин. Д.К. Описание рукописей ученого архива. Имп. Русского географического общества. Т. 1. Пгр., 1914. С. 163 (далее – Зеленин Д.К. Описание рукописей).
71. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1817. Л. 5. Ярославская губ., Ростовский у.
72. Там же. Д. 1292. Л. 31-32. Пензенская губ., Городищенский у.
73. Там же. Д. 407. Л. 57. Вятская губ., Глазовский у.
74. Там же. Д. 1832. Л. 9. Ярославская губ. и у.

75. Яковлев Г. Указ. раб. С. 155.
76. См; например, Топоров В.Н. Указ. раб. 1994. С.126-154; Трубачев О.Н. История славянских терминов родства. М., 1959. С. 154-157.
77. СРНГ. Вып. 28. СПб., 1994. С. 334.
78. Там же.
79. Там же. Вып. 11. Л., 1976. С. 305
80. Романов Е.Р. Быт белоруса. Вильно, 1912. С. 306.
81. Топоров В.Н. Указ. раб. 1994. С. 135.
82. Виноградов Г.С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожильческого населения Сибири. // ЖС. 1915. Вып. 4. С. 377.
83. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1752. Л. 23. Ярославская губ., Даниловский у.
84. СРНГ. Вып. 11. Л., 1976. С. 308.
85. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1643. Л. 1-2. Смоленская губ., Поречский у.
86. Там же. Д. 541. Л. 8. Калужская губ., Медынский у.
87. Попов Г. Указ. раб. С. 327.
88. Неклепаев И.Я, Указ. раб. С. 79.
89. Живило К. Народные приемы ухода за роженицами и новорожденными в некоторых станицах Кубанской области. // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа ( далее - СМОМПК). Вып. 16. Тифлис, 1893. С. 37.
90. Цит. по кн.: Денисова И.М. Вопросы изучения культа дерева у русских. М. 1995. С. 89
91. См., например: Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструаций. // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 107.
92. Виноградова Л.Н. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 231-259. Любопытно, что и после родов связь ребёнка с *цветением* продолжает оставаться актуальной: так, чтобы новорождённый не болел, он обязательно должен был *цвести* (народное название сыпи на теле). (Покровский Е.А. Указ. раб. С. 84.)
93. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 17. Владимирская губ., Вязниковский у.

94. Неклепаев И.Я. Указ. раб. С. 172.
95. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 807. Л. 2. Новгородская губ., Череповецкий у.
96. Там же. Д. 815. Л. 40. Новгородская губ., Череповецкий у.
97. Макаренко А.А. Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губернии. // ЖС. 1897. Вып. 1. С. 91.
98. Кузеля З. Указ. раб. С. 175
99. Агапкина Т.А. Указ. раб. С. 134.
100. Попов Г. Указ. раб. С. 359.
101. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 162. Л. 6. Вологодская губ.
102. Ярославский областной словарь. Вып. 9. Ярославль, 1990. С. 94.
103. Элиасов Л.Е. Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1989. С. 403.
104. Митрофанова В.В. Загадки. Л. 1968. С. 52. № 1305.
105. Васильев Н.Н. Материалы для объяснительного областного словаря Вятского говора. Вятка, 1907. С. 3. 11
106. Об этом см. так же: Чеснов Я.В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов. // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб. 1991. С. 132-159; О круге значений лексемы *сыр* в области скотоводческой магии см.: Журавлёв А.К. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 47; Клепикова Г.П. Славянская пастушеская терминология. Её генезис и распространение в языках карпатского ареала. М. 1974. С. 120-121.
107. Бушкевич С.П. Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации ( корова). // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 326-328.
108. Урусов С.М. Станица Екатериноградская, Терской области, Моздокского отдела. // СМОМПК. Вып. 33. 1904. С. 18.
109. Добровольский В.М. Смоленский областной словарь. Смоленск. 1914. С. 897.
110. Цит. по кн.: Денисова И.М. Указ. раб. С. 115.
111. Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 15.

- 112.Бутинов. Н. А. Детство в условиях общинного родового строя. // Этнография детства. Традиционные мотивы воспитания детей у народов Австралии, Океании, Индонезии. М. 1992. С. 10.
- 113.АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1597. Л. 2-3. Смоленская губ., Краснинский у.
- 114.См., например.: Байбурин А.К. Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // Полярность в культуре. Альманах «Жанун»/ Под общ. ред. Д.С. Лихачёва. СПб., 1996. С.157-165; Мазалова Н.Е. Родины на Русском Севере: соматические представления. // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск. 1994. С. 31-41; Чеснов Я.В. Указ. раб. 1991. С.132-158.
- 115.Чеснов Я.В. Указ. раб. 1991. С. 138.
- 116.Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1901. С. 182. № 1706, 1707.
- 117.Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2.М., 1877. С. 198.
- 118.Бушкевич С.П. Указ. раб. С.331.
- 119.См., например, Грысык Н.Е., Разумова И.А. К представлениям о человеке и животном (по северорусским верованиям и сказке) // Фольклористика Карелии. Сб. статей. Петрозаводск. 1994. С.47.
- 120.Костоловский И. Народные поверья жителей Ярославского края // ЖС. 1915. Вып. 2-3. Приложение № 5. С.032.
- 121.Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С.46.
- 122.Митрофанова В.В. Указ. раб. С.57. № 1506.
- 123.СРНГ. Вып. 11. Л., 1976, С.356.
- 124.Там же.
- 125.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 442. Л.58, Вятская губ., Сарапульский у.
- 126.Трубачев О.Н. Указ.раб. С.160.
- 127.Там же.
- 128.Топоров В.Н. Указ. раб. 1994. С.149.
- 129.СРНГ. В.14. Л., 1978. С.235; Павлова Е.С. Имена существительные с суффиксом -оl- в истории русского языка // Этимология. 1991-1993. М. 1994. С.107.



130. Там же.
131. СРНГ. Вып. 23. Л., 1987. С.96.
132. Топоров В.Н. Указ. раб. 1994. С.146-147.
133. Там же. С.145.
134. Балов А. Указ. раб. С. 100.
135. Демич В.Ф. Указ. раб. 1892 .С.20.
136. Попов Г. Указ. раб. 1892. С. 206.
137. Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915. С.377.
138. Там же.
139. Денисова Н.М. Указ. раб. С.125.
140. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д.1598. Л.6. Смоленская губ., Краснинский у.
141. СРНГ. Вып. 14. Л., 1978. С.323.
142. Кабакова Г.И. Золотые руки // *Philologia slavica*. М., 1993. С.60.
143. Трубачев О.Н. Указ. раб. С.46.
144. Митрофанова В.В. Указ. раб. С.59. № 1571, 1576.
145. СРНГ. Вып. 25. Л., 1990. С.169.
146. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 974. Л.4. Орловская губ., Брянский у.
147. Зеленин Д.К. Описание рукописей. Т. 1. С.269.
148. Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С.20.
149. Никифоровский Н.Я. Указ. раб. С.13.
150. Там же. С.157. О мотиве завязывания узла в магии, приуроченной к случке домашних животных см. кн.: Журавлёв А.Ф. Указ. раб. С.29-30.
151. Псковский областной словарь. Вып.11. СПб., 1995. С.115, С.1.
152. Там же. Вып.6. СПб., 1984. С.114; Словарь Карелии. С.319.
153. Калашников А.А. Из истории славянских синонимов // *Этимология*. 1991-1993. М., 1994. С.54; СРНГ. Вып. 9. Л., 1972. С. 349.
154. Плотникова А.А. Слав. \*viti в этнокультурном контексте // *Концепт движения в языке и культуре*. М., 1998. С. 104-113.

- 155.СРНГ. Вып.9. Л., 1972. С. 3-19; Псковский областной словарь, Вып.11. СПб., 1995. С.85.
- 156.СРНГ. Вып. 23. Л., 1987. С.315
- 157.Цит. по: Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. / Отв. ред. И.И. Ревзин. М., 1974, С.186.
- 158.Шиндин Г.С. Семантическая трансформация архаической ритуальной практики в восточнославянских заговорах. // Концепт движения в языке и культуре. М., 1998. С. 142-165.
- 159.Харузина В.Н. Несколько слов о родильных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском у. Олонецкой губ. // ЭО. 1905. Вып.1-2. С.88.
- 160.Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка (далее – Даль В.Н. Толковый словарь) Т.1. М., 1989. С.418.
- 161.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915 С.394.
- 162.Евзлин М. Космогония и ритуал. М. 1993. С. 320-321
- 163.Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. СПб, Т.4. 1877. С.15.
- 164.АРЭМ. Ф. 7. Оп.1. Д.440. Л. 82. Вятская губ., Сарапульский у.
- 165.Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1. 1984. С. 473.
- 166.Голстая С.М. Беременность // Славянские древности. Т.1. М., 1995. С.160.
- 167.Садовников Д. Загадки русского народа. СПб. 1901. С.182. № 1709.
- 168.Там же.
- 169.Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Вильна, 1891. № 10. С. 4.
- 170.Попов Г. Указ. раб. С.332; АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д.1598. Л.4. Смоленская губ., Краснинский у.; Д. 1682. Л.1. Смоленская г. и у.
- 171.Стефанов Т. Обряды и обычаи, соблюдаемые жителями города Ейска, Кубанской области, при рождении человека, бракосочетании и погребении умерших // СМОМПК. Вып. 6. Тифлис,1888. С.159.
- 172.СРНГ. Вып. 10. Л., 1973 . С.149

173. Даль В.И. Толковый словарь. Т.1. С.83; СРНГ. Вып. 4. Л., 1970. С.322, С.314; Даль В.И. Указ. раб. Т.1.С.418; Виноградов Г.С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилородного населения Сибири. Иркутск, 1923. С.47.
174. СРНГ. Вып.18. Л., 1982. С. 31 .
175. Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери.// ЭО. 1899. Вып. 1. С.87.
176. Харламов М. Суеверия, поверия, приметы, заговоры, собранные в г.Ейске.// СМОМПК. Вып. 29. Тифлис, 1901. С.40.
177. Там же.
178. Архангельский А., (священник). Село Давшино, Ярославской губернии, Пошехонского уезда.// Этнографический сборник. Вып.2. СПб., 1854. С.59.
179. Садовников Д. Указ. раб. С.182. № 1703.
180. Рыбников М.Л. Загадки. М. - Л., 1992. № 685.
181. Худяков И.А. Великорусские загадки. М. 1861. № 9. С.12.
182. Смирнова М. Указ. раб. С.252.
183. Соболев А. Обряды и обычаи при рождении младенца и колыбельные песни Владимирской губернии // ЭО. 1912. Вып.1-2. С.261.
184. Живило К. Указ. раб. С. 20.
185. АРЭМ. Ф.7. Оп.1 .Д. 1598. Л. 4. Смоленская губ., Краснинский у.
186. Там же.
187. АРЭМ. Ф.1, Оп. 2. Л.24. Вологодская губ.
188. Зеленин Д.К. Описание рукописей. Т.3. С.923.
189. Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 15.
190. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 840. Л.12. Новгородская губ., Череповецкий у.
191. Зеленин Д.К. Описание рукописей. Т. 2. С.755
192. Демич В.Ф. . Указ. раб. 1889. С.7
193. Голстая С.М . Указ. раб. С.163.
194. Неклепаев И.Я. Указ. раб. С.78.
195. Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915.С. 356.

196. Бубнов А. Село Рагули, Ставропольской г., Новограгорьевского уезда. // СМОМПК. Вып.16. Тифлис, 1893. С.266.
197. Демич В.Ф. Указ. раб. 1892 .С.14.
198. Стефанов Т. Указ. раб. С. 159.
199. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 29. Л. 13. Владимирская губ., Меленковский у.
200. Там же. Д. 1598. Л. 5. Смоленская губ., Краснинский у.
201. Там же. Д. 1371. Л. 26. Пензенская губ., Нижне-Ломовский у.
202. Там же. Д. 1334. Л. 2. Пензенская губ., Керенский у.
203. Стефанов Т. Указ. раб. С. 159-160.
204. Попов Г. Указ. раб. С.329.
205. Никифоровский Н.Я. Указ. раб. С.2.
206. Неклепаев И.Я. Указ. раб. С.80.
207. Стефанов Т. Указ. раб. С.160.
208. Попов Г. Указ. раб. С.330.
209. АРЭМ. Ф.7. Оп.1.Д.1752. Л.23. Ярославская губ., Даниловский у.
210. Никифоровский Н.Я. Указ. раб. С.4.
211. Толстая С.М. Указ. раб. С.162-163.
212. Толстая С.М. Указ. раб. С.160.; СРНГ. Вып.21. Л., 1986. С.71; Бігусяк М. З лексики родильного обряду у гуцульских говірках // Український діалектологічний збірник. Книга 3. Київ, 1997. С. 297.
213. Попов Г. Указ. раб. С.330.
214. Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск. 1993. С.30.
215. Неклепаев И.Я. Указ. раб.С. 182.
216. Востриков П. Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев // СМОМПК. Вып. 37. Тифлис, 1907. С.28.
217. Балашов Д.М . Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970. С. 142.
218. Афанасьев А.Н. Указ. раб. № 172. С.354.

- 219.Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб, 1891. №17. С.501-510.
- 220.Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850-1860-х рр. / Упоряд. Микола Левченко. Вып. 1-2. Киев. 1920.
- 221.Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 15.
- 222.Сумцов Н.Ф. О народном воззрении на новорожденного.// ЭО. 1891. Вып.1. С. 81.
- 223.Стельмахович М.Г. Народнопедагогічні погляди на дитину. // Народна творчість та етнографія. 1989. №5. С.20.
- 224.Анимелле Н. Быт белорусских крестьян. (Себежский у.)// Этнографический сборник. Вып. 1. СПб.,1853. С.258.
- 225.Сумцов Н.Ф. Указ. раб. С.80.
- 226.Чеснов. Я.В. Указ. раб. 1991. С.150.
- 227.Садовников Д. Указ. раб. 1901. С. 182. № 1703.
- 228.Садовников Д. Загадки русского народа. М., 1959. С. 187. № 1639.
- 229.Даль В.Н. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб. - М. 1880. С. 117.
- 230.Чеснов Я.В. Указ. раб. 1991.С.150.
- 231.Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 3. СПб., 1894. С. 28.
- 232.Чеснов Я.В. Указ. раб.1991. С 152.
- 233.Степанов В. Указ. раб. С. 224.
- 234.Кузеля З. Указ. раб. Т. 8. С.138.
- 235.Иванов В.В. Структура индоевропейских загадок - кенингов и их роль в мифологических традициях // Загадки как текст. М. 1994. С.123.
- 236.Там же.
- 237.Митрофанова В.В. Указ. раб. С. 62. № 1664.
- 238.АРЭМ. Ф.7. Оп.1 Д. 1832. Л.12. Ярославская губ. и у.
- 239.Зобнин Ф. Усть-Ницынская слобода. Тюменского у., Тобольской губ // ЖС. 1898. Вып.2. С.153.
- 240.Гопоров В.Н. Указ. раб. 1994. С. 142

- 241.Иваницкий Н.Д. Указ. раб. С.109.
- 242.Ефименко П.С. Указ. раб. Ч.1. М., 1877. С. 178.
- 243.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1085. Л.12. Орловская.губ. и у.
- 244.Там же. Д. 1446. Л. 15. Рязанская губ., Зарайский у.
- 245.Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып.5. Вильна, 1891. С.59.
- 246.Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С.177.
- 247.Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л. 1986. С.284-286; Успенский Б.А. Указ. раб. С.60-64.
- 248.Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып.5. Вильна, 1891. С.58-59.
- 249.Попов Г. Указ. раб. С.349.
- 250.СРНГ. Вып. 11. Л., 1976. С. 330
- 251.Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып.5. Вильна, 1891. С.59.
- 252.Там же.
- 253.Плосс Г. Женщина в естествоведении и народоведении. Т. 1. Сыктывкар-Киров, 1995. С. 263.
- 254.Петкевич Г. Материалы по народной медицине литовцев. // ЖС. 1911. Вып. 1-2. С.187.
255. Makarovii Sg. Votivi. Ljubljana.1991. С. 51.67; Плосс Г. Указ.раб. С.263.
- 256.См., например, : РЭМ. Колл. №№ 161-167, 2413-3, 1003-202, 204; Молотова Л.Н., Соснина Н.Н. Русский народный костюм. Л., 1984. С.28.
- 257.Миловидов Ф.Ф. Жаба и лягушка в народном мирозерцании, преимущественно малорусском // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Т. XIX . Харьков, 1913. С.388.
- 258.РЭМ. Колл. №№: 211-6-5, 6683-379 (Олонецкая губ.), 65-31 (Петербургская губ.).
- 259.Миловидов Ф.Ф. Указ. раб. С.388.
- 260.Там же. С.391.

261. Милорадович. В.П. Народные обряды и песни Лубенского у., Полтавской губ. Харьков, 1897. С.5.
262. Гура А.В. Лягушка // Славянская мифология. М., 1995. С. 251.
263. Там же. С. 250.
264. Грацианская Н.Н. Чехи и словаки // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Ред. Ю.В. Иванов, М.С. Кашуба, Н.А. Красновская. М. 1983. С.65
265. Даль В.И. Толковый словарь. 1989. Т.2. С.169; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1986. С. 335.
266. Миловидов Ф.Ф. Указ. раб. С.395.
267. Гура А.В. Указ. раб. С.251.
268. РЭМ. Колл. №№ 641-32/1 (Олонецкая губ.); 744 – 9 (Вологодская губ.) и др.
269. СРНГ. Вып. 24. Л., 1989. С. 257; Там же, Вып.23. Л., 1987, С.96; Там же. Вып.14. Л., 1978. С.344; Там же. Вып.7. Л., 1972. С.22.
270. Митрофанова В.В. Указ. раб. С.32. № 615.
271. Даль В.Н. Толковый словарь. 1989. Т.2. С. 286.
272. Афанасьев А.Н. Указ. раб. Т.2. № 212.
273. Миловидов Ф.Ф. Указ. раб. С.376.
274. Иванов П. Из области малорусских народных легенд // ЭО 1892. Вып. XIII-XIV. С.79-80.
275. Мазалова Н.Е. Жизненная сила северорусского «знающего» // ЖС. 1997. № 4. С.26.
276. Никифоровский Н.Я. Указ. раб. С.24.
277. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 1-2. Вильна, 1885. С. 246.
278. Болгарско-русский фразеологический словарь. София, М., 1974. С.203
279. Чубинский П.П. Указ. раб. Том 1. 1872. С.136.
280. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 407. Л. 2. Вятская губ., Глазовский у.
281. Специально об этом см.: Баранов Д.А., Мадлевская Е.Л. Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян. Семантический комментарий // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. (Сборник

- МАЭ, т.XLVII) / Сост. Л.С. Лаврентьева, Т.Б. Щепанская; отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999. С. 111-130.
- 282.Подробнее об этом см.: Судник Т.М., Цивьян Т.В. О мифологии лягушки (Балто-славянские данные) // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 137-154.
- 283.Гуревич А.В., Элиасов Л.Е. Старый фольклор Прибайкалья. Т.1. Улан-Удэ. 1939. С. 199. № 308.
- 284.Сказки и поверия Северного края / Запись, вступит.статья и коммент. И. В. Карнаухова Л. 1934. С/ 138/ №65. Подробнее о космогонических функциях образа лягушки см. указ. статью Баранова Д.А., Мадлевской Е.Л. в сб. МАЭ.
- 285.Макаренко А.А. Указ. раб. С. 243.
- 286.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1752. Л. 25. Ярославская губ.
- 287.Толстая С.М. Лунное время // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 248.
- 288.Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.2. 1986. С. 609.
- 289.Яковлев Г. Указ. раб. С.160.
- 290.См., например: Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику.// Архаичный ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7-60.
- 291.АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1449. Л. 15. Рязанская губ., Зарайский у.
- 292.Попов Г. Указ. раб. С.349.
- 293.Потешки, считалки, небылицы / Сост. А.Н. Мартынова. М., 1989. С.179.
- 294.Потебня А.А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. С.55-56., ср. также: Денисова И.М. Указ. раб. С. 159.
295. Виноградов Г.С. Русский детский фольклор. Кн.1. Иркутск, 1930. С. 196.
- 296.Подробнее об этом см. Волоцкая З.М. Тема смерти и похорон в загадках (на славянском материале). // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 245-255.
- 297.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 416 Л. 29. Вятская губ., Котельнический у.
- 298.Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверия, связанные с повивальной бабкой // Русские: семейный и общественный быт./ Отв. ред. М.М. Громыко. М. 1989. С. 147.



- 299.Покровский Е.А. Указ. раб. С.41.
- 300.АРЭМ. Ф.7.Оп.1.Д.548 Л.15. Калужская губ., Мещерский у.
- 301.Там же. Д.491. Л.42. Калужская губ., Жиздринский у.
- 302.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915. С.359.
- 303.Ольховский В. Обряды духоборов // ЖС. 1905. Вып. 3-4. С.268.
- 304.Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С.23
- 305.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 869. Л.56. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 306.Зобнин Ф. Указ. раб. С.179.
- 307.Кузеля З. Указ. раб. Т. 8. С.152.
- 308.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915 .С.356.
- 309.Там же.
- 310.Неклепаев И.Я. Указ. раб. С.163.
- 311.Ефименко П.С. Указ. раб. С. 108.
- 312.Краткое сказание о внутренних и внешних частей и составов человеческих, откуда происходят нравы и знамения, бывающа от них (далее – Краткое сказание) // ЖС. 1994. №2. С.36.
- 313.Успенский Д.И. Указ. раб. С.75.
- 314.АРЭМ. Ф.1. Оп.2 Д. 433. Л. 5. Вологодская губ., Кадниковский у.
- 315.АРЭМ. Ф.7. Оп.1.Д. 840. Л.15. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 316.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1923. С.46.
- 317.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1453. Л. 20. Рязанская губ., Сарапульский у.
- 318.Там же. Д. 812. Л. 1 Новгородская губ., Череповецкий у.
- 319.Попов Г. Указ. раб. С.332
- 320.Милорадович В.П. Указ. раб. 1897. С.12.
- 321.Кузеля З. Указ. раб. Т.8. С.143.
- 322.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1752. Л.23. Ярославская губ., Даниловский у.
- 323.СРНГ. Вып.21. 1986. С.27; Живило К. Указ. раб. С.33
- 324.Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С.59.
- 325.Краткое сказание. С.36.

- 326.Васильев М.К. Малорусские похоронные обряды и поверья // Киевская старина.  
Т.30. 1890. С. 320.
- 327.Кузеля З. Указ. раб. Т. 8. С.141.
- 328.Живило К. Указ. раб. С. 21
- 329.Балов А. Указ. раб. С.109.
- 330.Никифоровский Н.Я. Указ. раб. С.12.
- 331.Там же.
- 332.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.15. Л.17. Владимирская губ., Вязниковский у.
- 333.Там же. Д. 1752. Л. 26. Ярославская губ., Даниловский у.
- 334.Иванов П. Указ. раб. С.28.
- 335.Кузеля З. Указ.раб. Т.8. С.28.
- 336.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1752. Л.26. Ярославская губ., Даниловский у.
- 337.Иванов П. Указ. раб. С.28.
- 338.Никифоровский Н.Я. Указ.раб. С.12.
- 339.Песни Дмитровского уезда Орловской губернии, записанные В.Н. Добровольским  
// ЖС. 1905. Вып. 3-4. С.401.
- 340.Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч.4. СПб., 1903. С.251.
- 341.Демич В.Ф. Указ. раб.1892. С.16.
- 342.Зеленин Д.К. Описание рукописей. Т. 2. С.584.
- 343.Яковлев Г. Указ. раб. 4. С.168.
- 344.Никофоровский Н.Я. Указ. раб. С.11.
- 345.Кузеля З. Указ. раб. Т. 8. С.28.
- 346.См: Байбурин А.К. Указ. раб. 1993. С.91-92
- 347.Покровский Е.А. Указ. раб. С.43.
- 348.Живило К. Указ. раб. С.23.
- 349.Стефанов Т. Указ. раб. С.161.
- 350.Редько А. Указ. раб. С.80.
- 351.Зеленин Д.К. Описание рукописей. Т.1. С.216.
- 352.Покровский Е.А. Указ. раб. С.44.

- 353.Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб. 1887-1890. Т.1. С. 18-19.
- 354.Там же. С.18-19.
- 355.АРЭМ, Ф.2. Оп.2. Д.43. Л. 6157. Костромская губ.
- 356.См., например, Еремина В. И. Ритуал и фольклор / Отв. ред. А.А. Горелов. Л., 1991. С. 44; Байбурин А.К. Указ.раб. 1993. С.89-91.
- 357.АРЭМ. Ф.7 Оп.1. Д. 1436. Л.19. Рязанская губ., Егорьевский у.
- 358.Покровский Е.А. Указ. раб. С.44.
- 359.Милорадович В.П. Указ. раб. 1897. С.17.
- 360.Джаши И. Общество Славянское, Елисаветпольской губернии и уезда. // СМОМПК. Вып.27. Тифлис, 1900. С.39.
- 361.Краткое сказание. С.36.
- 362.Стефанов Т. Указ. раб. С.165.
- 363.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 240. Л.6. Вологодская губ., Кадниковский у.
- 364.Живило К. Указ. раб. С.22.
- 365.Зеленин Д.К. Описание рукописей. Т.2. С. 513.
- 366.Демич В.Ф. Указ. раб. 1889. С. 17.
- 367.Редько А. Указ. раб. С. 82.
- 368.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915.С. 361.
- 369.Сурхаско Ю.Ю. Указ. раб. С. 27.
- 370.Топоров В.Н. Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверхэмпирическом глагола «еюать», преимущественно специализированных текстов // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 29-34.
- 371.См., например: Постников В. Знахарство, виды его и борьба с ним в Архангельской губернии // Известия архангельского общества изучения Русского Севера. 1909. №5. С. 30.
- 372.См., например: Демич В.Ф. Указ.раб. 1889. С. 10; Покровский Е.А. Указ.раб. С. 43; Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915. С.363.
- 373.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 52. Л. 3. Владимирская губ., Суздальский у.

374. Там же.
375. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1643. Л. 3. Смоленская губ., Поречский у.
376. Живило К. Указ. раб. С. 22
377. Кузеля З. Указ. раб. Т. 8. С. 165.
378. Редько А. Указ. раб. С. 80.
379. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 821. Л. 5. Новгородская губ., Череповецкий у.
380. Там же.
381. Плосс Г. Указ. раб. Т.2. С.10.
382. Виноградов Н.Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // ЖС. 1907. Вып. 2. С. 38.
383. Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Фёдорова. Новосибирск, 1983. С. 190; О липованах устное сообщение предоставила Паунова Е.В.; Невская Л.Г. Концепт «гость» в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М., 1993. С. 105.
384. Топоров В.Н. Указ. раб. 1998. С.29-34.
385. Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915. С.375; Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч.2. СПб., 1894. С.360.
386. Топоров В.Н. Указ. раб. 1998. С. 34
387. Постников В. Указ. раб. С. 30.
388. Зеленин Д.К. Описание рукописей. Т.2. С. 749.
389. Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915. С.371
390. Успенский Д.И. Указ. раб. С.88
391. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1643. Л. 3. Смоленская губ., Поречский у.
392. Логинов К.К. Указ. раб. С.45.
393. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.890. Л.9. Олонецкая губ., Вытегорский у.; Д. 1643. Л.4. Смоленская губ., Поречский у.; Живило К. Указ. раб. С. 27.
394. Подробнее об обряде «размывания рук» см., например; Листова Т.А. Указ. раб. 1988. С. 163

- 395.Семенов П. О народной медицине в станице Слепцовской, Сунженского отдела, Терской области // СМОМПК. Вып. 16. Тифлис, 1893. С.33
- 396.Демич В.Ф. Указ. раб.1892.С. 59
- 397.Милорадович В.П. Указ. раб. 1897. С. 19.
- 398.Кузеля З. Указ. раб. Т. 8. С.160.
- 399.Васильев М.К. Указ. раб. С. 320.
- 400.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915 С.365.
- 401.Харузина.В.Н. Указ. раб. 1905. С.90.
- 402.Редько А. Указ. раб. С. 115.
- 403.Традиционная русская магия в записях конца XX века. / Авторы-составители: Адоньева С.Б., Овчинникова О.А. СПб., 1993. С. 29.
- 404.Там же.
- 405.Демич В.Ф. Указ. раб. 1889. С. 13.
- 406.Зеленин Д.К. Описание рукописей. Т.1. С.217.
- 407.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1366. Л. 8 Пензенская губ., Нижне-Ломовский у.
- 408.Там же. Д. 1643. Л.8 Смоленская губ., Поречский у.
- 409.Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 24.
- 410.Живило К. Указ. раб. С. 30.
- 411.АРЭМ. Ф.1. Оп.2. Д. 433. Л. 140. Вологодская губ., Кадниковский у.
- 412.СРНГ. Вып.25. Л., 1990. С.233 ; Словарь русских говоров Приамурья. М., 1983. С.195.
- 413.Байбурин А.К. Указ. раб. 1996. С. 157-165.
- 414.АРЭМ. Ф. 7. Оп.1. Д.868. Л.15. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 415.Никифоровский Н.Я. Очерки Витебской Белоруссии // ЭО. 1898. Вып. 2. С.8.
- 416.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1078. Л. 32. Орловская губ. и у.
- 417.СРНГ. Вып. 5. Л., 1970. С.259, С. 265, С. 290; Словарь Карелии. С. 274, С. 292 ; Псковский областной словарь. Вып. 5. Л., 1983. С. 121.
- 418.Словарь Карелии. С. 255; СРНГ. Вып. 5. Л., 1970. С. 331.

- 419.СРНГ. Вып. 18. Л., 1982. С. 292; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1987. С. 29.
- 420.См. Топоров В.Н. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 47-57.
- 421.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 441. Л. 83. Вятская губ., Сарапульский у.
- 422.Яковлев Д. Указ. раб. С. 152; СРНГ. Вып. 17. Л., 1981. С. 221.
- 423.Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде. // ЭО. 1890. Вып. 3. С. 93; Виноградов Г.С. Указ.раб. 1915. С. 357; Кузеля З. Указ. раб. Т. 8. С. 18.
- 424.АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1597. Л. 4. Смоленская губ., Краснинский у.
- 425.Покровский Е.А. Указ. раб. С. 42.
- 426.Байбурин А.К. Указ. раб. 1993; Еремина И.В. Указ.раб.
- 427.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 948. Л. 3. Орловская губ., Болховский у.
- 428.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915. С. 359.
- 429.Редько А. Указ. раб. С. 87.
- 430.Милорадович В.П. Указ. раб. 1897. С.5.
- 431.Попов Н. Народные придания жителей Вологодской губернии, Кадниковского уезда // ЖС. 1903. Вып. 1-2. С. 212.
- 432.Демич В.Ф. Указ. раб. 1889. С. 13; СРНГ. Вып. 20. Л., 1985. С. 318.
- 433.Попов Г. Указ. раб. С.341.
- 434.Виноградов Г.С. Указ.раб.1923. С. 60.
- 435.Зобнин Ф. Указ. раб. С. 230.
- 436.Васильев М.К. Указ. раб. С. 320.
- 437.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1078. Л. 31. Орловская губ. и у.
- 438.Там же. Д. 1411. Л. 9. Псковская губ., Порховский у.
- 439.Там же. Д. 1389. Л. 5. Пензенская губ., Саранский у.
- 440.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1923. С.7.
- 441.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 821. Л. 7. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 442.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1923. С.88.

443. Кузеля З. Указ. раб. Т. 8. С. 88.
444. Байбурин А.К. Указ. раб., СПб., 1993; Листова Т.А. Указ. раб. 1988. С 142 - 171; Топорков А.Л. Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян. // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. Б.Н. Путилов. СПб., 1992. С. 114-118; Федоров В.А. Мать и дитя в русской деревне (Конец XIX - начало XX в.) // Вестник Московского Университета. Серия. -История". 1994. №4. С. 3-21 и др. См. также книгу И.С. Кона Ребенок и общество. М., 1988.
445. Ефименко П.С. Указ. раб. Т. 2. 1878. С. 187.
446. Милорадович В.П. Указ. раб. 1897. С.19.
447. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 414. Л.6. Вятская губ., Котельнический у.; Д.431. Л. 54. Вятская губ., Орловский у.; СРНГ. Вып. 5. Л., 1970. С. 329.
448. Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915. С. 368.
449. Там же.
450. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1019. Л. 18. Орловская губ., Карачевский у.
451. Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае. // Труды Костромского Научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Второй этнографический сборник. Кострома, 1920. С. 23.
452. Балов А. Указ. раб. С. 96.
453. Никифоровский Н.Я. Указ. раб. 1897. С. 10.
454. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 840. Л. 14. Новгородская губ., Череповецкий у.
455. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 98.
456. Даль В.И. Толковый словарь. Т.4. С. 375.
457. Покровский Е.А. Указ. раб. С. 142.
458. СРНГ. Вып. 11. Л., 1976. С. 308, 305, 311. 313 ; Кузеля З. Указ. раб. Т. 8. С. 148.
459. СРНГ. Вып. 11. Л., 1976. С.308.
460. Афанасьев А.Н. Указ. раб. Т. 2. № 249. С. 226.
461. Чипачев А.Г. Русские на Индигирке. Новосибирск, 1990. С. 117.
462. Словарь русских говоров Новосибирской области / Под ред. А.И. Фёдорова. Новосибирск, 1979. С. 296.

463. Там же.
464. Семенов П. Указ. раб. 1886. С. 194.
465. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.441. Л. 5. Вятская губ., Сарапульский у.
466. Ефименко П.С. Указ. раб. Ч.1. СПб., 1877. С. 179.
467. Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И.Фёдорова. Новосибирск, 1983. С. 83.
468. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 552. Л. 7. Калужская губ., Мещерский у.
469. Там же. Д. 384. Л. 3. Вологодская губ., Устьсысольский у.
470. Там же. Д. 1598. Л. 5. Смоленская губ., Краснинский у.
471. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 98.
472. Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 10.
473. Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915. С. 372.
474. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1598. Л. 5. Смоленская губ., Краснинский у.
475. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 98.
476. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. / Сост. О.А.Черепанова. СПб. 1996; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
477. Неклепаев И.Я . Указ. раб. С. 55.
478. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 840. Л. 15. Новгородская губ., Череповецкий у.
479. Там же. Д. 442. Л. 32. Вятская губ., Сарапульский у.
480. Вишневский Д. Дитя не человеческого подобию, но бесовского // Киевская Старина. 1896. Т. 53. С. 39.
481. АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 384. Л. 125. Вологодская губ.
482. Богатырев П.Г. Верования великорусов Шенкурского уезда. // ЭО. 1916. Вып. 1-4. С. 47.
483. Чубинский П.П. Указ. раб. Т.4. 1877. С. 130-131.
484. Янович В.М. Пермьки // ЖС. 1903. Вып. 1-2. С. 150.
485. Неклепаев И.Я . Указ. раб. С. 52.
486. Шейн П.В. Указ. раб. 1887-1890. С.4.



- 487.Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч.3. С. 27.
- 488.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 548. Л. 20 Калужская губ., Мещерский у.
- 489.Там же. Д. 1341. Л. 15. Пензенская губ., Краснослободский у.
- 490.Виноградов Г. С. Указ. раб. 1923. С. 13.
- 491.Харузина В.Н. Указ. раб. 1911. С. 75.
- 492.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 796. Л.8. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 493.Там же. Д. 52. Л. 5. Владимирская губ., Суздальский у.
- 494.Макаренко А. А. Указ. раб. С. 98.
- 495.Смирнова М. Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицина, Курганской волости, Сердобского уезда, Саратовской губернии. // ЭО. 1911. Вып. 1-2. С. 255.
- 496.Неклепаев И.Я. Указ. раб. С. 84.
- 497.Там же.
- 498.АРЭМ. Ф.7.Оп.1. Д. 1453. Л. 21. Рязанская губ., Зарайский у.
- 499.Смирнова М. Указ. раб. С. 255.
- 500.АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1.Д. 821. Л. 9. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 501.Семенов П. Указ. раб. 1893. С. 3.
- 502.Топоров В.Н. Указ. раб. 1994. С. 138.
- 503.Виноградов Г.С. Указ. раб. 1915. С. 366.
- 504.Зеленин Д. К. Описание рукописей. Т.1. С. 57.
- 505.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 22. Рязанская губ., Зарайский у.
- 506.Там же. Д. 948 Л. 3. Орловская губ., Болховский у.
- 507.Там же. Д. 1379. Л. 26. Пензенская губ., Саранский у.
- 508.Иванов Д. Станица Отрадная, Кубанской обл., Баталташинского уезда. // СМОМПК. Вып. 6. Тифлис, 1888. С. 27.
- 509.Иванов П. Указ. раб. С. 25.
- 510.Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 60.
- 511.Иванов П. Указ. раб. С. 25-26.
- 512.Логинов К.К. Указ. раб. С. 61

- 513.Марачевич И. Село Кобылья, Волынской губернии, Нижнедевицкого уезда. // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб.,1853. С. 504.
- 514.Ярославский областной словарь. Т.7. 1988. Ярославль, С. 90.
- 515.СРНГ. Вып. 28. СПб., 1994. С. 192.
- 516.Преображенский А. Приход Станиловской на Сити. // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб., 1853. С. 159.
- 517.АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Л. 10. Псковская губ., Порховский у.
- 518.Там же. Д. 890. Л. 9. Олонецкая губ. Вытегорский у.
- 519.Логинов К.К. Указ. раб. С. 47.
- 520.Листова Т.А. Крестины // Родина.1994, N 10. С110 - 112.
- 521.СРНГ. Вып. 29. СПб., 1995. С. 90.
- 522.Там же. Вып. 14. Л., 1978. С. 49 ; Вып. 28. СПб., 1994. С. 321.
- 523.Там же. Вып. 6. Л., 1970. С. 50.
- 524.Псковский областной словарь. Вып. 3. Л., 1986. С. 40.
- 525.Онищук А. Родини і хрестини // Матеріали до українсько - руської етнології. Т. 15. Львів, 1912. С. 100.
- 526.СРНГ. Вып. 5. Л., 1970. С. 329.
- 527.Там же. Вып. 15. Л., 1979. С. 210.
- 528.Кухарьонок,Т., Росінська З. Родильна обрядовість на Поліссі.// Народна творчість та етнографія. 1985. № 6. С. 47.
- 529.См., например: Псковский областной словарь. Вып. 3. Л., 1986. С. 47-49; СРНГ. Вып.3. Л., 1968. С.61.
- 530.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 484. Л. 47. Калужская губ., Жиздринский у.
- 531.СРНГ. Вып. Л., 1968. 3. С. 105 ; Вып. 15. Л., 1979. С. 60; С. 169; Вып. 17. Л., 1981. С. 177; Словарь русских говоров Новосибирской области. С. 14; СРНГ. Вып. 28. СПб., 1994. С. 50 ; АРЭМ. Ф.7., Оп. 1. Д. 1817. Л. 3. Ярославская губ., Ростовский у.; Словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 1987. С. 100 ; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1471. Л. 21; СРНГ. Вып. 28. СПб., 1994. С. 200, С. 207, С. 222; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д.

1471. Л. 21. Петербургская губ., Новоладожский у.; Ярославский областной словарь. Вып. 9. С. 58 ; СРНГ. Вып. 20. Л., 1985. С. 268.
- 532.СРНГ. Вып. 28. 1994. С. 48.
- 533.Там же. С. 200.
- 534.Словарь русских говоров Новосибирской области / Под ред. А.И. Фёдорова. Новосибирск, 1979. С. 188.
- 535.Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Фёдорова. Новосибирск, 1983. С. 196.
- 536.Там же. С. 152.
- 537.СРНГ. Вып. 15. Л., 1979. С. 369.
- 538.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 442. Л. 77. Вятская губ., Сарапульский у.
- 539.Виноградов Г.С. Указ.раб. 1915. С. 367.
- 540.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 781. Л. 8. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 541.Иванов П. Указ.раб. С. 39.
- 542.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 385. Л. 3. Вологодская губ., Устьсысольский у.
- 543.Там же. Д. 1341. Л. 28. Пензенская губ., Краснослободский у. Анализ фразеологии, посредством которой детям отвечают на вопрос о происхождении детей, предлагается в специальной работе Л.Н. Виноградовой: Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995; см. также: Толстая С.М. Из полесской обрядовой лексики: *нашлось дитя* // Украинский діалектологічний збірник. Книга 3. Київ, 1997.
- 544.Там же. Д. 1389. Л. 9. Пензенская губ., Саранский у.
- 545.СРНГ. Вып. 2. Л., 1966. С. 276.
- 546.Там же. Вып. 5. Л., 1970. С. 272, 333, 331 ; Псковский областной словарь. Вып. 5 С. 150.
- 547.Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.3. С. 806.
- 548.СРНГ. Вып. 2. Л., 1966. С. 574; Вып. 9. Л., 1972. С. 199, С. 185. Вып. 17. Л., 1981. С. 379.

- 549.Словарь русских говоров Прибайкалья. С. 380; Даль В.И. Указ. раб. Т.4. С. 201; Ефименко П.С. Указ. раб.Ч.1. С.178; СРНГ. Вып. 25. Л., 1990. С. 116; Словарь русских говоров Новосибирской области. С. 526; Ярославский областной словарь. Вып. 4 С. 172 ; СРНГ. Вып. 16. Л., 1980. С. 114, 123.
550. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1389. Л. 9. Пензенская губ., Саранский у.
- 551.Там же. Д. 26. Л. 29. Владимирская губ., Меленковский у.
552. Элиасов Л.Е. Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980. С. 399.
- 553.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1817. Л.3. Ярославская губ., Ростовский у.
- 554.Там же.
- 555.Ефименко П.С. Указ. раб. Ч.1. 1877. С. 178.
556. Зечевич С. Верова я и обичај и о р бе у. // Гласник етногафског музеја у Београду. Кн. 42. Београд, 1978. С. 347.
- 557.Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989; Байбурин А.К. Указ раб. 1993; Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянские материалы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 54 -63.
- 558.Ящуржинский Х. Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина. Т. 42. 1906. С. 78.
- 559.Никифоровский Н.Я. Указ. раб. 1897. С. 18.
560. Грузинский А.Е. Урожай и холера // ЭО . Вып. 2-3. 1892. С. 249.
- 561.СРНГ. Вып. 18. Л., 1982. С. 171, 174; АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.838. Л. 19. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 562.Кёйпер Ф.Б.Я. Указ.раб. С. 112-146 ; Топоров В.Н. Указ.раб. 1995. С. 575 -622; Гроф С. За пределами мозга. М., 1994.
- 563.Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 48.
- 564.АРЭМ. Ф.7. Оп.1 Д.820. Л. 15. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 565.Там же. Д. 972. Л. 16. Орловская губ., Брянский у.
- 566.Харламов М.А. Суеверия, поверья, приметы и заговоры, собранные в г. Майкопе. // СМОМПК. Вып. 34. Тифлис, 1904. Отд.3. С. 21.

- 567.Малинка А.М. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.  
С. 240.
- 568.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1599. Л. 2. Смоленская губ., Краснинский у.
- 569.Бутова Е. Станица Бороздинская, Терской области Кизлярского округа.//  
СМОМПК. Вып. 7. Тифлис, 1889. С. 56.
- 570.Кузеля З. Указ. раб. Т.9. С. 3.
- 571.Чипачев А.Г. Указ. раб. С. 136.
- 572.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 388. Л. 1. Вологодская губ., Устьсысольский у.
- 573.Бубнов А. Село Рагули, Ставропольской губернии Новогригорьевского уезда. //  
СМОМПК. Вып. 16. Тифлис, 1893. С. 258.
- 574.Семенов П. Несколько страничек из жизни казаков ст. Слепцовской, Сунженского  
отд., Терской области // Там же. С. 172.
- 575.Там же.
- 576.Яковлев Д. Указ. раб. Вып. 4. С. 172.
- 577.Никифоровский Н.Я. Указ. раб. 1897. С. 31.
- 578.Там же.
- 579.Там же.
- 580.Востряков. П. Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев. // СМОМПК. Вып.  
37. Тифлис, 1907. С. 24.
- 581.Никифоровский Н.Я. Указ. раб. 1897. С. 30.
- 582.Гопоров В.Н. Эней - человек судьбы. Т. 1. М., 1996. С. 101.
- 583.Иваницкий Н.А. Указ.раб. С.114.
- 584.Быт великорусских крестьян - землепашцев. Описание материалов  
Этнографического Бюро кн. В.Н.Тенишева (На примере Владимирской губернии) /  
Авт.-состав. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселёва. СПб., 1993. С. 266.
- 585.Там же.
- 586.Чубинский П.П. Указ. раб. Т.4. С.18.
- 587.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 799. Л.9. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 588.СРНГ. Вып.2. Л., 1966. С. 192.

589. Там же. С.201.
590. Байбурин А.К. Указ. раб. 1991. С.262-264.
591. Харламов М. Указ. раб. С.16.
592. Живило К. Указ. раб. С. 26; АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1599. Л.2. Смоленская губ ; Иванов Д. Указ. раб. С.38.
593. Милорадович В.П. Указ. раб. 1897. С. 19.
594. Невская Л.Г. Мать в погребальном фольклоре. // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С.199.
595. При описании колыбелей были использованы коллекции, хранящиеся в фондах РЭМ.
596. О конструкции и типах колыбели см. также: Зеленин Д.К. Указ. раб. 1991. С. 327-329; Покровский Е.А. Указ. раб. С. 175-184.
597. Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред А.И. Фёдорова. Новосибирск, 1983. С. 168.
598. СРНГ. Вып. 12. Л., 1977. С. 27; Вып. 13. Л., 1977. С. 147; Вып. 25. С. 57.
599. Там же. Вып. 14. Л., 1978. С. 210.
600. Словарь Карелии С. 31; СРНГ. Вып. 12. Л., 1977. С. 27, С. 29. С. 30; Вып. 14. Л., 1978. С. 204, С. 210, С. 209. Вып 13. Л., 1977. С. 145.
601. Митрофанова В.В. Указ. раб. С. 109. № 3540.
602. Там же. № 3534.
603. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д.440. Л. 82. Вятская губ, Сарапульский у. ; СРНГ. Вып. 14. Л., 1978. С. 205.
604. СРНГ. Вып. 12. Л., 1977. С. 30.
605. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1752. Л. 22. Ярославская губ., Даниловский у.
606. Там же. Д. 1768. Л.2. Ярославская губ., Пошехонский у.
607. Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские / Отв. ред. Александров В.А., Власова И.В., Полищук Н.С. М., 1997. С. 514.
608. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 840. Л. 17. Новгородская губ., Череповецкий у.
609. Чарушин А.А. Указ. раб. С. 591.

- 610.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 434. Л. 7. Вятская губ., Орловский у.
- 611.Живая вода. Сборник русских народных песен, сказок, пословиц, загадок / Сост.,  
вступ. статья и прим. В.П.Аникина. М., 1975. С. 21.
- 612.Успенский Д.И. Указ. раб. С. 88.
- 613.Бутова Е. Указ. раб. С. 56.
- 614.АРЭМ. Ф.7.Оп.1.Д.162. Л.21. Вологодская губ. и у.
- 615.Там же. Д.781. Л.11. Новгородская губ., Тихвинский у.
- 616.Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 55
- 617.Милорадович В.П. Указ. раб. 1897. С. 20.
- 618.АРЭМ. Ф.7.Оп.1.Д.1768. Л. 2. Ярославская губ., Пошехонский у.
- 619.Там же. Д. 781.Л.7.Новгородская губ., Тихвинский у.
- 620.Демич В.Ф. Указ. раб. 1892. С. 48.
- 621.АРЭМ. Ф.2.Оп.2. Д. 43. С. 6141. Костромская губ.
- 622.Там же. Д. 100. С. 6565.Костромская губ.
- 623.АРЭМ. Ф.7 Оп.1. Д.434. Л.6. Вятская губ., Орловский у.
- 624.Там же. Д. 1599. Л.1 Смоленская губ., Краснинский у.
- 625.Бубнов А. Указ. раб. С. 258.
- 626.Макаренко А.А. Указ. раб. С. 95.
- 627.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1752. Л.29. Ярославская губ., Даниловский у.
- 628.Там же. Д.970. Л.3. Орловская губ., Брянский у.
- 629.Там же. Д.1752. Л29. Ярославская губ., Даниловский у.
- 630.Зеленин Д.К. Описание рукописей. Т.2. С. 571.
- 631.Там же. Т.1 С. 155.
- 632.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1643. Л.5. Смоленская губ., Поречский у.
- 633.Там же. Д.972. Л.5. Орловская губ., Брянский у.
- 634.Там же. Д.1334. Л. 6. Пензенская губ., Керенский у.
- 635.Успенский Д.И. Указ. раб. С. 76
- 636.АРЭМ. Ф.7.Оп.1. Д. 1085. Л. 6-7. Орловская губ. и у.
- 637.Там же. Л.9.

- 638.АРЭМ. Ф.2. Оп.2. Д.43. Л. 6143. Костромская губ.
- 639.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1344. Л.6. Пензенская губ., Краснослободский у. ; СРНГ. Вып.5. Л., 1970. С. 22
- 640.Яковлев Г. Указ. раб. Вып.4. С.154.
- 641.СРНГ. Вып. 11. Л., 1976. С. 256.
- 642.АРЭМ.Ф.7.Оп. 1. Д.1754. Л.20. Ярославская губ., Любинский у.
- 643.СРНГ. Вып.11. Л., 1976. С.256.
- 644.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1752. Л. 26. Ярославская губ., Даниловский у.
- 645.Ефименко П.С. Указ. раб. Ч.1. 1877. С. 174.
- 646.Никифоровский Н.Я. Указ. раб. 1897. С. 28.
- 647.СРНГ. Вып. 21. Л., 1986. С. 220, С. 158 ; Вып. 28. СПб., 1994. С. 98.
- 648.Там же. Вып. 28. СПб., 1994. С. 98.
- 649.Топоров В.Н. Указ. раб. 1996. С. 55.
- 650.Митрофанова В.В. Указ. раб. С. 53. № 1338.
- 651.Там же. С. 53. № 1340.
- 652.Чарушин А.А. Указ. раб. С.592.
- 653.АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1085. Л. 10. Орловская губ. и у.
- 654.Там же. Д.869. Л.63. Новгородская губ., Череповецкий у.
- 655.СРНГ. Вып. 12. Л., 1977. С. 32.
- 656.Там же.
- 657.Добровольский В.Н. Нечистая сила в народных верованиях // ЖС. 1908. Вып. 1. С.8
- 658.Чарушин А.А. Указ. раб. С. 596.
- 659.АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 162. Л. 7. Вологодская губ и у.; Д. 580. Л. 8. Костромская губ., Галичский у.; Д. 491. Л. 45. Калужская губ., Жиздринский у.; Шейн П.В. Указ.раб. Т. 1. 1887-1890. С. 16; АРЭМ. Ф.7 Оп.1. Д. 1019. Л. 20. Орловская губ., Карачевский у.
- 660.Едемский М.Е. Загадки в Кокшеньге Тотемского уезда // ЖС. 1906. Вып. 1. С. 64.



661. О семантике матицы см.: Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 85.
662. Добровольский В.Н. Загадки, записанные в Смоленском уезде // ЖС Вып. 1-2. 1905. С. 88.
663. Топоров В.Н. Указ. раб. 1998. Примеч. 49. С. 84.
664. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 799. Л. 10. Новгородская губ., Череповецкий у.; Харузина В.Н. Указ. раб. 1905. С. 91 ; Мансикка В. Заговоры Шенкурского уезда. // ЖС. 1912. Вып. 1. С. 129.
665. Харузина В.Н. Указ. раб. 1905. С. 91; АРЭМ. Ф. 7. Оп.12. Д. 799. Л. 10. Новгородская губ., Череповецкий у.; Д.1024. Л. 14. Орловская губ., Карачевский у.
666. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 840. Л. 16. Новгородская губ., Череповецкий у.
667. О концепте превращения см., например, последние работы Т.В. Цивьян : Отгадка в загадке: разгадка загадки? // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст.1. М., 1994. С. 178-194; Из восточно-славянского пастушеского текста: пастух в русской сказке. // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М. 1995. С. 336 -367.
668. Цит. по раб.: Цивьян. Т.В. Указ. раб. 1994. С. 193.
669. Там же. С. 182.
670. Митрофанова В.В. Указ. раб. С.53. № 1368.
671. Топоров В.Н. Указ. раб. 1998. С. 65.
672. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936. С. 139.
673. Лотман Ю.М. Указ. раб. С. 18.
674. Топоров В.Н. Указ. раб. 1994. С. 36-38.
675. Митрофанова В.В. Указ. раб. С. 60. № 1610.
676. Худяков И.А. Великорусские загадки. М. 1861. С. 12. № 9.
677. Ефименко П.С. Указ. раб. Ч.1. 1877. С. 108.
678. Неклепаев И.Я. Указ. раб., С.163
679. Добровольский В.Н. Указ. раб. 1905. С. 434.

680. В связи с рассмотренными здесь вопросами следует отметить тот интерес, который проявляли к теме пренатальной жизни поэты, ср., например, стихотворение с весьма красноречивым названием : «Неснь доколыбельного»:

Я где-то тяжко согрешил  
И был низвергнут я куда-то,  
Там я так рад, так счастлив был,  
Там было всё светло и свято,  
А здесь, куда заброшен я,  
В стране изгнания и ссылки,  
Угас веселый я и пылкий.  
Здесь все чужое мне - семья  
И сторона мне здесь чужая  
.....  
И вот для всех я как загадка,  
Упал как будто с облаков.  
В сей край уничижения... В гости  
пришел я , сам не знаю как.  
На мне росли и крепи кости  
И тело - огущенный мрак,  
Мое невольничье убранство.  
.....  
Сперва я плакал и немел,  
Но прежнее во мне сияло.  
Состав мой внешний развивало,  
Острило новый мой язык.  
И вот тот разговор прекрасный  
На лепет променял неясный,  
По-здешнему я издал крик.  
Заговорил - и все внимали.

.....

Но позабыл я о былом.

О нем - таинственном, святом,

Одетый ночью огущенный,

Права и силы потеряв,

Костями и жилами стесненный,

Вещественный я принял нрав.

.....

И я опять, весь - мрак, весь - тело,

Весь - слепленный на время прах.

(Смышляев Д.Д. Из воспоминаний о мартинисте С.А.Маслове // Пермский край. Т.3. Пермь, 1893. С.13).

### **Список сокращений**

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея

ЖС – Живая старина

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

СРНГ – Словарь русских народных говоров

СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г.

Бараг, Н.В. Новиков и др.

СЭ – Советская этнография

ЭО – Этнографическое обозрение

### **Литература**

1. Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструаций // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.

2. Анимелле Н. Быт белорусских крестьян. (Себежский у.)// Этнографический сборник. Вып. 1. СПб.,1853.
3. Архангельский А.(священник). Село Давшино, Ярославской губернии, Пошехонского уезда // Этнографический сборник. Вып.2. СПб., 1854.
4. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1. 1984.
5. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
6. Байбурин А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
7. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
8. Байбурин А.К. Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // Полярность в культуре. Альманах «Жанун»/ Под общ. ред. Д.С. Лихачёва. СПб., 1996.
9. Еремина И.В. Ритуал и фольклор / Отв. ред. А.А. Горелов. Л., 1991.
10. Балашов Д.М. Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970.
11. Балов А. Очерки Пошехонья. // ЭО. 1901. Вып.4.
12. Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии // ЭО. 1890. Вып. 3.
13. Баранов Д.А., Мадлевская Е.Л. Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян. Семантический комментарий // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. (Сборник МАЭ, т. XL\VI) / Сост. Л.С. Лаврентьева, Т.Б. Щепанская; отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999.
14. Баранова И.И., Голякова Л. Ф. Материалы по детству и воспитанию в коллекциях ГМЭ народов СССР по русской этнографии // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР / Состав. А.Б. Островский, И.И. Баранова, Т.А. Бернштам, Е.Н. Котова. Т. 2. Л., 1991.
15. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. М., 1994.
16. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

17. Бернштам Т.А. –Молодая” и –старая игра” в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // ЖС. 1995. № 2.
18. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве (в печати).
19. Бігусяк М. З лексики роильного обряду у гуцульських говірках // Український діалектологічний збірник. Книга 3. Київ, 1997.
20. Богатырев П.Г. Верования великорусов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. Вып. 1-4.
21. Бубнов А. Село Рагули, Ставропольской г., Новогригорьевского уезда. // СМОМПК. Вып.16. Тифлис, 1893.
22. Бутинов. Н. А. Детство в условиях общинного родового строя // Этнография детства. Традиционные мотивы воспитания детей у народов Австралии, Океании , Индонезии. М. 1992.
23. Бутова Е. Станица Бороздинская, Терской области Кизлярского округа.// СМОМПК. Вып. 7. Тифлис, 1889.
24. Бушкевич С.П. Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации ( корова) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995.
25. Быт великорусских крестьян - землепашцев. Описание материалов Этнографического Бюро кн. В.Н.Тенишева (На примере Владимирской губернии) / Авт.-состав. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселёва. СПб., 1993.
26. Васильев М.К. Малорусские похоронные обряды и поверья // Киевская старина. Т.30. 1890.
27. Виноградов Г.С. Детский народный календарь (из очерков по детской этнографии) // Сибирская живая старина. Вып. 2. Иркутск, 1924.
28. Виноградов Г.С. Русский детский фольклор. Кн.1. Иркутск, 1930.
29. Виноградов Г.С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожильческого населения Сибири. // ЖС. 1915. Вып. 4.
30. Виноградов Г.С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1923.

31. Виноградов Н.Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // ЖС. 1907. Вып. 2.
32. Виноградова Л.Н. Цветочное имя русалки : славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995.
33. Виноградова Л.Н. Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.
34. Вишнеvский Д. Дитя не человеческого подобия, но бесовского // Киевская Старина. 1896. Т. 53.
35. Волоцкая З.М. Тема смерти и похорон в загадках (на славянском материале) // Малые формы фольклора. М., 1995.
36. Востриков П. Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев // СМОМПК. Вып. 37. Тифлис, 1907.
37. Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений народной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981.
38. Грацианская Н.Н. Чехи и словаки // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Ред. Ю.В. Иванов, М.С. Кашуба, Н.А. Красновская. М. 1983.
39. Гроф С. За пределами мозга. М., 1994.
40. Грузинский А.Е. Урожай и холера // ЭО . Вып. 2-3. 1892.
41. Грысык Н.Е., Разумова И.А. К представлениям о человеке и животном (по северорусским верованиям и сказке) // Фольклористика Карелии. Сб. статей. Петрозаводск. 1994.
42. Гура А.В. Лягушка // Славянская мифология. М., 1995.
43. Гуревич А.В., Элиасов Л.Е. Старый фольклор Прибайкалья. Т.1. Улан-Удэ. 1939.
44. Даль В.Н. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб. - М. 1880.
45. Демич В.Ф. Очерки русской народной медицины. СПб., 1889.
46. Демич В.Ф. Педиатрия у русского народа., СПб., 1892.
47. Денисова И.М. Вопросы изучения культа дерева у русских. М. 1995.

48. Джаши И. Общество Славянское, Елисаветпольской губернии и уезда. // СМОМПК. Вып.27. Тифлис, 1900.
49. Добровольский В.Н. Загадки, записанные в Смоленском уезде // ЖС Вып. 1-2. 1905.
50. Добровольский В.Н. Нечистая сила в народных верованиях // ЖС. 1908. Вып. 1.
51. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1—4. СПб, 1891-1903.
52. Евзлин М. Космогония и ритуал. М. 1993.
53. Едемский М.Е. Загадки в Кокшеньге Тотемского уезда // ЖС. 1906. Вып. 1.
54. Емельяну А.С. Эуфанія беларускай радзіннай паэзіі / Весці АН БССР.1984. №5.
55. Еремина И.В. Ритуал и фольклор / Отв. ред. А.А. Горелов. Л., 1991.
56. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1 - 2 . М., 1877- 1878.
57. Живая вода. Сборник русских народных песен, сказок, пословиц, загадок / Сост., вступ. статья и прим. В.П.Аникина. М., 1975.
58. Живило К. Народные приемы ухода за роженицами и новорожденными в некоторых станицах Кубанской области.// СМОМПК. Вып. 16. Тифлис, 1893.
59. Журавлёв А.К. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
60. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Отв. ред. и авт. послеслов. К.В. Чистов. М., 1991.
61. Зеленин. Д.К. Описание рукописей ученого архива Имп. Русского географического общества. Т. 1-3. Пгр., 1914-1917.
62. Зечевич С. Верованя и обичај и о р бе у. // Гласник этнографического музеја у Београду. Кн. 42. Београд, 1978.
63. Зобнин Ф. Усть-Ницынская слобода. Тюменского у., Тобольской губ // ЖС. 1898. Вып.2.
64. Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1896.
65. Иванов В.В. Структура индоевропейских загадок - кенингов и их роль в мифологических традициях // Загадки как текст. М. 1994.

66. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. / Отв. ред. И.И. Ревзин. М.
67. Иванов Д. Станица Отрадная, Кубанской обл., Баталташинского уезда. // СМОМПК. Вып. 6. Тифлис, 1888.
68. Иванов П. Из области малорусских народных легенд // ЭО 1892. Вып. XIII-XIV.
69. Кабакова Г.И. Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения. 1. М., 1992.
70. Кабакова Г.И. Золотые руки // Philologia slavica. М., 1993.
71. Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850-1860-х рр. / Упоряд. Микола Левченко. Вып. 1-2. Киев. 1920.
72. Калашников А.А. Из истории славянских синонимов // Этимология. 1991-1993. М., 1994.
73. Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
74. Клепикова Г.П. Славянская пастушеская терминология. Её генезис и распространение в языках карпатского ареала. М. 1974.
75. Кон И. С. Ребенок и общество (историко-этнографическая перспектива). М., 1988.
76. Кон. И.С. Этнография детства // Советская этнография. 1981. № 5.
77. Костоловский И. Народные поверья жителей Ярославского края // ЖС. 1915. Вып. 2-3. Приложение № 5.
78. Краткое сказание внутренних и внешних частей и составов человеческих, откуда происходят нравы и знамения, бывающа от них (далее – Краткое сказание) // ЖС. 1994. №2.
79. Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Т. 8-9. Львів, 1906, 1907.
80. Кухарьонук, Т., Росінська З. Родильна обрядовість на Поліссі. // Народна творчість та етнологія. 1985. № 6.
81. Листова Т.А. Крестины // Родина. 1994, N 10.



82. Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования Института этнографии. 1982. М., 1986.
83. Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские. / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1997.
84. Листова Т.А. Народная религиозная концепция зарождения и начала жизни // Там же.
85. Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверия, связанные с повивальной бабкой // Русские : семейный и общественный быт./ Отв. ред. М.М. Громыко. М. 1989.
86. Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск. 1993.
87. Лотман Ю.М. Введение // Труды по знаковым системам. Вып. 17. Тарту, 1984.
88. Мазалова Н.Е. Жизненная сила северорусского «знающего» // ЖС. 1997. № 4.
89. Мазалова Н.Е. Родины на Русском Севере: соматические представления. // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск. 1994.
90. Макаренко А.А. Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губернии. // ЖС. 1897. Вып. 1.
91. Малинка А.М. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.
92. Мансикка В. Заговоры Шенкурского уезда // ЖС. 1912. Вып. 1.
93. Марачевич И. Село Кобылья, Волынской губернии, Нижнедевицкого уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб., 1853.
94. Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.
95. Миловидов Ф.Ф. Жаба и лягушка в народном мирозерцании, преимущественно малорусском // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Т. XIX. Харьков, 1913.
96. Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского у., Полтавской губ. Харьков, 1897.
97. Митрофанова В.В. Загадки. Л. 1968.
98. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб. 1996.

99. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
100. Невская Л.Г. Концепт «гость» в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М., 1993.
101. Невская Л.Г. Мать в погребальном фольклоре // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983.
102. Неклепаев И.Я. Поверия и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отдела Имп. РГО. Кн. XXX. Омск, 1903.
103. Никифоровский Н.Я. Очерки Витебской Белоруссии // ЭО. 1898. Вып. 2.
104. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверия, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
105. Носова Г.А. Этнографические аспекты изучения обряда крещения // Всесоюзная сессия, посвящённая итогам полевых этнографических антропологических исследований. Ереван, 1978.
106. Ольховский В. Обряды духоборов // ЖС. 1905. Вып. 3-4.
107. Онищук А. Родини і хрестини // Матеріали до українсько - руської етнології. Т. 15. Львів, 1912.
108. Павлова Е.С. Имена существительные с суффиксом -оі- в истории русского языка // Этимология. 1991-1993. М. 1994.
109. Песни Дмитровского уезда Орловской губернии, записанные В.Н. Добровольским // ЖС. 1905. Вып. 3-4.
110. Петкевич Г. Материалы по народной медицине литовцев // ЖС. 1911. Вып. 1-2.
111. Плосс Г. Женщина в естествоведении и народоведении. Т. 1. Сыктывкар-Киров, 1995.
112. Плотникова А.А. Слав. \*viti в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
113. Покровский Е.А. Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884.

114. Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб., 1903.
115. Попов Н. Народные предания жителей Вологодской губернии, Кадниковского уезда // ЖС. 1903. Вып. 1-2.
116. Постников В. Знахарство, виды его и борьба с ним в Архангельской губернии // Известия архангельского общества изучения Русского Севера. 1909. №5.
117. Потанин Н. Юго-западная часть Тамбовской губернии в этнографическом отношении.// Этнографический сборник. Вып. 6. СПб., 1864.
118. Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989.
119. Потебня А.А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883.
120. Потешки, считалки, небылицы. / Сост. А.Н. Мартынова. М., 1989.
121. Преображенский А. Приход Станиловской на Сити // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб., 1853.
122. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л. 1986.
123. Рабинович М.Г. Семейные традиции русских горожан // Всероссийская сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований. Ереван, 1978.
124. Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. Вып.1.
125. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 1-5. Вильна, 1885-1891.
126. Романов Е.Р. Быт белоруса. Вильно, 1912.
127. Русское народное воспитание. Несколько указаний и вопросов для собирания материалов о нем // ЖС. 1906. Вып.4. Отд.4.
128. Рыбников М.Л. Загадки. М. - Л., 1992.
129. Садовников Д. Загадки русского народа. М., 1959.
130. Садовников Д. Загадки русского народа. СПб. 1901.
131. Седакова И.А. Хлеб в традиционной культуре болгар: родины и основные этапы развития ребёнка // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.

132. Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянские материалы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
133. Семенов П. Несколько страничек из жизни казаков ст. Слепцовской, Сунженского отд., Терской области // СМОМПК. Вып. 16. Тифлис, 1893.
134. Семенов П. О народной медицине в станице Слепцовской, Сунженского отдела, Терской области // СМОМПК. Вып. 16. Тифлис, 1893.
135. Сказки и поверия Северного края / Запись, вступит.статья и коммент. И. В. Карнауховой. Л., 1934.
136. Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского Научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Второй этнографический сборник. Кострома, 1920.
137. Смирнова М. Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицина, Курганской волости, Сердобского уезда, Саратовской губернии // ЭО. 1911. Вып. 1-2.
138. Снежкова И.А. К проблеме изучения этнического самосознания у детей и юношества (по материалам Киевской и Закарпатской областей) // СЭ. 1982. №1,
139. Соболев А. Обряды и обычаи при рождении младенца и колыбельные песни Владимирской губернии // ЭО. 1912. Вып.1-2.
140. Стельмахович М.Г. Народнопедагогічні погляди на дитину // Народна творчість та етнографія. 1989. №5.
141. Степанов В.И. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской губернии // ЭО. 1906. Вып. 3-4.
142. Стефанов Т. Обряды и обычаи, соблюдаемые жителями города Ейска, Кубанской области, при рождении человека, бракосочетании и погребении умерших // СМОМПК. Вып. 6. Тифлис, 1888.
143. Судник Т.М., Цивьян Т.В. О мифологии лягушки (Балто-славянские данные) // Балто-славянские исследования. М., 1982.
144. Сумцов Н.Ф. О народном воззрении на новорожденного // ЭО. 1891. Вып.1.

145. Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985.
146. Тегако Л.И. Физическое развитие новорожденных Полесья // Вопросы этнографии и фольклора. Минск, 1979.
147. Толстая С.М. Беременность // Славянские древности. Т.1. М., 1995.
148. Толстая С.М. Из полесской обрядовой лексики: *нашлось дитя* // Украинский діалектологічний збірник. Книга 3. Київ, 1997.
149. Толстая С.М. Лунное время // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
150. Толстой Н.И. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневниками» // Малые формы фольклора. М., 1995.
151. Толстой Н.И. Близнецы (мифологический образ) // Славяноведение. 1995. № 3.
152. Толстой Н.И. О словаре «Славянские древности» // Славянские древности. Т.1. М., 1995.
153. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистики. М., 1995.
154. Топорков А.Л. Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян. // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. Б.Н. Путилов. СПб., 1992.
155. Топоров В.Н. Из индоевропейской этимологии. V. (1) // Этимология 1991 - 1993. М., 1994.
156. Топоров В.Н. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
157. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
158. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаичный ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
159. Топоров В.Н. Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверхэмпирическом глаголе «есть», преимущественно специализированных текстов // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

160. Топоров В.Н. Эней - человек судьбы. Т. 1. М., 1996.
161. Традиционная русская магия в записях конца XX века. / Авторы-составители: Адоньева С.Б., Овчинникова О.А. СПб., 1993.
162. Трубачев О.Н. История славянских терминов родства. М., 1959.
163. Урусов С.М. Станица Екатериноградская, Терской области, Моздокского отдела // СМОМПК. Вып. 33. 1904.
164. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
165. Успенский Д.И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным // ЭО. 1895. Вып. 4.
166. Федоров В.А. Мать и дитя в русской деревне (Конец XIX - начало XX в.) // Вестник Московского Университета. Серия. -История". 1994. №4.
167. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.
168. Хазанов А.М. Загадочная кувада // ЭО. 1968. № 3.
169. Харламов М. Суеверия, поверия, приметы, заговоры, собранные в г.Ейске // СМОМПК. Вып. 29. Тифлис, 1901.
170. Харламов М.А. Суеверия, поверья, приметы и заговоры, собранные в г. Майкопе // СМОМПК. Вып. 34. Тифлис, 1904. Отд.3.
171. Харузина В.Н. Несколько слов о родильных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии // ЭО. 1905. Вып 1-2.
172. Харузина В.Н. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // ЭО. 1911. Вып. 1-2.
173. Харузина В.Н. Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев // ЭО. 1904. Вып. 4.
174. Худяков И.А. Великорусские загадки. М. 1861.
175. Цивьян Т.В. Отгадка в загадке: разгадка загадки? // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст.1. М., 1994.

176. Цивьян Т.В. Из восточно-славянского пастушеского текста : пастух в русской сказке. // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М. 1995.
177. Чарушин А.А. Уход и воспитание детей у народа // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1914, 1917. № 18.
178. Чеснов Я.В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
179. Чеснов Я.В. Герменевтический подход к происхождению смеха // ЭО. 1996. № 1.
180. Чипачев А.Г. Русские на Индигирке. Новосибирск, 1990.
181. Чистов К.В. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974.
182. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. СПб, Т.1-4. 1872-1877.
183. Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т. 1-2 СПб., 1900.
184. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб. 1887-1890. Т.1-2.
185. Шиндин Г.С. Семантическая трансформация архаической ритуальной практики в восточнославянских заговорах. // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
186. Шумов К.Э., Черных А.В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в традиционной русской культуре. М., 1996.
187. Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. / Отв. ред. Н.А. Бутинов, И.С. Кон. М., 1992.
188. Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. И.С. Кон. Л., 1983.

189. Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. / Отв. ред. И.С. Кон, А.М. Решетов. М., 1988.
190. Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогжского у. // Ж.С. 1906. Вып. 4.
191. Янович В.М. Пермьяки // ЖС. 1903. Вып. 1-2.
192. Ярославский областной словарь. Т.1-. 1988. Ярославль.
193. Ящуржинский Х. Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина. Т. 42. 1906.
194. Makarovii Cg. Votivi. Ljubljana.1991.
195. Ploss H. Das Kind in Brauch und Sitte der volker. Leipzig, 1911, 1912.

### Словари

196. Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск. 1914.
197. Болгарско-русский фразеологический словарь. София, М., 1974.
198. Васильев Н.Н. Материалы для объяснительного областного словаря Вятского говора. Вятка, 1907.
199. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка Т.1-4. М., 1989.
200. Псковский областной словарь. Вып. 1- Л., 1986.
201. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Отв. ред. А.С. Герд. СПб., 1994.
202. Словарь русских говоров Новосибирской области / Под ред. А.И. Фёдорова. Новосибирск, 1979.
203. Словарь русских говоров Приамурья. М., 1983.
204. Словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 1987.
205. Словарь русских народных говоров. Т.1- Л.-М. 1965-
206. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.1-4. М., 1986-1988.
207. Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред А.И. Фёдорова. Новосибирск, 1983.
208. Ярославский областной словарь. Т.1-. 1988. Ярославль.



**Архив**

209. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Владимирская губ., Вязниковский у.
210. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 29. Владимирская губ., Меленковский у.
211. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 52. Владимирская губ., Суздальский у.
212. АРЭМ. Ф.1. Оп. 2. Л.24. Вологодская губ.
213. АРЭМ Ф.7. Оп.1. Д. 162. Вологодская губ. и у.
214. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 240. Вологодская губ., Кадниковский у.
215. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 385. Вологодская губ., Устьсысольский у.
216. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 388. Вологодская губ., Устьсысольский у.
217. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 407. Вятская губ., Глазовский у.
218. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 414. Вятская губ., Котельнический у.;
219. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.431. Вятская губ., Орловский у.
220. АРЭМ. Ф.1. Оп.2 Д. 433. Вологодская губ., Кадниковский у.
221. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 434. Вятская губ., Орловский у.
222. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 416. Вятская губ., Котельнический у.
223. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.441. Вятская губ., Сарапульский у.
224. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 442. Вятская губ., Сарапульский у.
225. АРЭМ. Ф. 7. Оп.1. Д.440. Вятская губ., Сарапульский у.
226. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 484. Калужская губ., Жиздринский у.
227. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 491. Калужская губ., Жиздринский у.;
228. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 552. Калужская губ., Мещерский у.
229. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 548. Калужская губ., Мещерский у.
230. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 580. Костромская губ., Галичский у.
231. АРЭМ. Ф.1. Оп.2. Д. 574. Минская губ.
232. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 781. Новгородская губ., Череповецкий у.
233. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 796.. Новгородская губ., Череповецкий у.
234. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 799. Новгородская губ., Череповецкий у.
235. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 807. Новгородская губ., Череповецкий у.

236. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 821. Новгородская губ., Череповецкий у.
237. АРЭМ. Ф.7. Оп.1 Д.820. Новгородская губ., Череповецкий у.
238. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 840. Новгородская губ., Череповецкий у.
239. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.868. Новгородская губ., Череповецкий у.
240. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 869. Новгородская губ., Череповецкий у.
241. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.890. Олонецкая губ., Вытегорский у
242. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 948. Орловская губ., Болховский у.
243. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 974. Орловская губ., Брянский у.
244. АРЭМ. Ф.7 Оп.1. Д. 1019. Орловская губ., Карачевский у.
245. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1085. Орловская.губ. и у.
246. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1078. Орловская губ. и у.
247. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1344. Пензенская губ., Краснослободский у.
248. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1.Д. 1341. Пензенская губ., Краснослободский у.
249. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1366. Пензенская губ., Нижне-Ломовский у.
250. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1389. Пензенская губ., Саранский у.
251. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Псковская губ., Порховский у.
252. АРЭМ. Ф.7 Оп.1. Д. 1436. Рязанская губ., Егорьевский у.
253. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1449. Рязанская губ., Зарайский у.
254. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1453. Рязанская губ., Сарапульский у.
255. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1597. Л. 2-3. Смоленская губ., Краснинский у.
256. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1599. Смоленская губ., Краснинский у.
257. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1.Д.1598. Смоленская губ., Краснинский у.
258. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1643. Смоленская губ., Поречский у.
259. АРЭМ. Ф.7.Оп.1.Д.1768. Ярославская губ., Пошехонский у.
260. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1752. Ярославская губ., Даниловский у.
261. АРЭМ.Ф.7.Оп. 1. Д.1754. Ярославская губ., Любинский у.
262. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1817. Ярославская губ., Ростовский у.
263. АРЭМ. Ф.7. Оп.1 Д. 1832. Ярославская губ. и у.
264. АРЭМ. Ф.2. Оп.2. Д.43. Л. 6143. Костромская губ.

### Коллекции РЭМ

№№ 161-167 – Черниговская губ., 2413-3 - С.-Петербургская губ., 1003-202, 1003-204 - Волынские губ, 641-32 – Олонецкая губ., 8422-18, 8422-121 – Саратовская губ., 628-192, 10157-4 – Тамбовская губ., 683-1 – Енисейская губ., 2161-Д, 2163-Д, 137-52, 157-5, 2157-Д – Тульская губ., 745-28, 1593-42, 3455-Д, 1703-65, 744-9, 704-158 – Вологодская губ., 2343-42, 829-50, 829-51, 3456-Д – Архангельская губ., 436-1, 436-2 – Нижегородская губ., 2165-Д – Воронежская губ., 2166-Д – Пермская губ., 2158-Д – Костромская губ., 2170-Д – Рязанская губ., 2898-143, 2171-Д – Московская губ., 2168-Д, 2200-Д – Пензенская губ., 2169 – Д, 3452-Д, 3453-Д, 2160-Д, 15601-Д – Орловская губ., 3677-Д, 383-198 – Владимирская губ., 8384-146 – Новгородская губ., 8385-16, 10718-25 – Кировская губ.