

Д. А. Баранов

## Образ ребенка в народной эмбриологии

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

В последнее время в отечественной науке возрос интерес 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 определенный 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, с одной стороны, потребность взглянуть на него с позиции представлений, в которых сама традиционная культура воспринимает и осмысливает младенца, с другой — обратиться к более широкому кругу источников, т. е. текстам разной природы, обладающими в некоторых случаях большей «разрешающей» силой.

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 «соучастники, включенные в механизм создания новой информации».<sup>6</sup> Здесь существенно отметить, что «субъектность» младенца, его личностность, обращенная вовне, обнаруживается уже на пренатальной стадии, с которой и начинается диалог между «вот-здешностью» (белый свет, «посюсторонний» мир) и «вон-тамностью» (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 т. п.

Учитывая неразработанность этой теории и, как следствие, проблемы верификации подобных интерпретаций, для обозначенного здесь подхода наибольший интерес могут представлять в первую очередь сознательные описания того мира, откуда приходит новорожденный и чей отпечаток еще долгое время предопределяет исключительность его статуса.

Говоря о партнерстве ребенка в диалоге со взрослыми, следует подчеркнуть символический характер его экспликации, т. е. «знания», способности, желания и 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.

## Зачатие

Когда во введении говорилось о «белых пятнах» в изучении детства, то имелось в виду в первую очередь само зачатие и — шире — пренатальное развитие, которые являются лакунами в сфере освоения учеными мира детства, в большинстве случаев вызывающими соблазн игнорировать их (в лучшем случае ограничиваться лишь перечислением запретов для беременной). В последнее время эта проблематика наконец-то оказалась в поле зрения исследователей. Здесь будут лишь обозначены 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 зачатие, 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, т. е., 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>8</sup>

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

Первая группа указывает на актуализацию оппозиции правое/левое: «Если нужно произвести рождение мальчика, то мужчина должен начинать супружеский акт с правого боку» (Вятская губ.); «Чтобы произвести потомство мужского пола, муж должен ложиться спать по правую руку жены» (Владимирская губ.); «Кто желает детей иметь мужского пола, тот должен <...> во время супружеского акта стараться напирать в правую сторону женщины» (Смоленская губ.); «После совершения супружеского акта женщина ложится на некоторое время на правый бок <...> чтобы родился мальчик» (Вологодская губ.); «Если хотели девочку, то во время полового акта мужчина "залезал" на женщину слева» (Прикамье); ср. у украинцев: «При совокуплении женщина держит за правое яйцо мужа — будет мальчик».<sup>9</sup>

Вторая группа правил связана с употреблением при совокуплении предметов с «половой» семантикой: «Чтобы произвести мальчика, во время совершения супружеского акта кладут под головы шапки» (Ярославская губ.); «Чтобы родился мальчик, при совокуплении жена должна положить под себя штаны мужа или малахай» (Воронежская губ.); «Если во время совокупления надевать на голову мужа шапку или повязывать его бабьим платком — в первом случае будет мальчик и девочка — во втором» (Орловская губ.); «Если хотели девочку, женщина клала на время полового акта под подушку "прялочку", выструганную из лучинок, если мальчика, под подушку засовывали топор» (Прикамье); ср. у белорусов: «Мужчина родитца на камишку, а женьщинка ны чаропцы» (Если под ложем супругов лежит камень — родится мальчик, черепок битой посуды — девочка).<sup>10</sup>

Третья группа состоит из разнородных правил, связанных преимущественно с половым поведенческим аспектом. Так, для рождения сына успешными считались следующие действия: «Сразу после совокупления женщина должна съесть сырой петушиный гребень» (Пензенская губ.); «Когда после совершения супружеского акта муж перекатится через свою жену <...> или если мужчина в сидячем положении (Смоленская губ.); если «после акта не отворачиваться друг от друга» (Новгородская обл.); если «супружеский акт совершить в то время, когда к нему имеет сильное влечение жена» (Новгородская обл.); если «иметь дело с женщиной под праздник» (Смоленская губ.); «Ни тот, ни другой из супругов во время совершения акта не должны смеяться» (Вятская губ.); ср. у украинцев: чтобы родился мальчик, «совокупление должно быть неожиданным для жены».<sup>11</sup>

Повсеместно распространенные временные половые запреты делят время на семиотически неравные отрезки, отражающие общую тенденцию к дискретности времени, с одной стороны, и эксплицирующие его аксиологию — 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 (например, существует выражение *справить подсубботник* — о нарушении нормы).<sup>12</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>13</sup> В таком контексте нарушение временных границ, т. е., 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/женской: и незаконнорожденные, и зачатые под праздники рождаются, по народным представлениям, *двуполоыми — двухснастными, двухзапасными, двухсбруйными, двухголовниками* и т. д.<sup>14</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 «строительства» телесного облика ребенка, указывающего на необходимость соблюдения определенных правил в соитии для его «единовременного» воплощения, звучит в белорусском представлении, «что родители <...> не окончили создания ребенка, и он родился незаконченным, с тем или иным недостатком, например, слепым, хромым, глухонемым, гермафродитом»; этот же мотив звучит и в поговорке о «недоделанном» ребенке: «От одной ночки — головка да вочки, а от другой ночки — шейка да щечки».<sup>15</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, так же точно и умрет в этот час» (Вологодская губ.); «Думают, что ребенок родится как раз час в час и минута в минуту через девять месяцев после зачатия (Сибирь); «Рождается в день зачатия, в тот же час и умрет» (Ярославская губ.). (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».)<sup>16</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, например: «По 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 гибели».<sup>17</sup>

Предыдущие рассуждения позволяют с новой стороны подойти к ситуации соития-зачатия. Имеется в виду прежде всего духовный, знаковый, аспект таинства зарождения жизни.<sup>18</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».<sup>19</sup> Весьма показательны представления о роли духа-дыхания 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 впусшет плоть свою и дух».<sup>20</sup> Ср. также: «Если во время соития не дышать — не зачнешь».<sup>21</sup>

Здесь существенно отметить, что первое соитие имеет при благоприятном исходе по крайней мере два результата: 1) в отдаленной перспективе — рождение ребенка, продолжение рода; 2) в данный временной отрезок, «здесь и сейчас» — духовное и телесное «преображение» 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.); «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 кольцеобразную нитку; если же не пройдет, значит невинность не нарушал»; «Во многих местах верят, что носовой хрящ девушки или парня, потерявших невинность, раздваивается на самом конце, если дотронуться до него пальцем» (Ярославская губ.).<sup>22</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>23</sup>

Наиболее значимые сдвиги происходят в знаковом пространстве, когда первое соитие выступает как узнавание-познание, приобщение к тайне. Здесь весьма существенными представляются языковые факты. Этимологами (О. Н. Трубачев, В. Н. Топоров и др.) уже давно было указано на генетическое единство \*gen- 'знать' и \*gen- 'рождаться' в индоевропейском языковом пространстве и, в частности, у славян.<sup>24</sup> Конкретное продолжение этой идеи дает и русская народная фразеология, которая переводит ситуацию, связанную с соитием и зачатием, из сферы обыденного, приземленного в область «гностического», высокого. Собственно говоря, все, что связано с отношениями полов, отмечено ярким проявлением знаковости. Так, в южнорусских говорах вступление в любовные отношения передается среди прочих понятий лексемой *познакомиться*, в Архангельской и Смоленской губ. — познаваться, в фольклорных текстах — выражением *положить знак*: «Хотя мы [девушку] не взяли, / Мы знак положили — / Косу растрепали, / По плечам расклали»,<sup>25</sup> (ср. просторечное — *познать женщину*).

Подтверждение глубинной соотнесенности соития и познания (умения) обнаруживается и в этнографическом материале. Речь идет о белорусских представлениях, по которым целомудренный 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>26</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, причем познания, которое позднее приобретает характер телесного выражения (см. далее). В этой связи уместно привести ценное утверждение В. Н. Топорова о том, что «рождение — подлинно осуществленное знание, результат и свидетельство его, выведенное наружу, вовне как знак».<sup>27</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 неоднородности компонентов, из которых формируется плод, так и о неопределенности, неясности, загадочности зарождения жизни.

В совокупности элементов, образующих основу, на которой «замешивается» жизнь, особняком стоит кровь. 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, т. е. «правильности» продолжения рода (ср. клишированное: *кровное родство, своя кровь*). 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, 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>28</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 также родимое пятно как знак крови, «выведенный наружу» (ср. представление о родинках на теле младенца как пятнах запекшейся материнской крови),<sup>29</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 — *родительское знамя*).<sup>30</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, бесплодие: «Рубашку с месячными очищениями кладут на горячую печь: "Как эта кровь на печке попекается, так чтобы и дети попеклись в моей утробе"»; «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.); «Вырезают из рубашки пятна месячных очищений, сжигают и пепел разводят в воде и пьют» (от бесплодия. — Д. Б.) (Воронежская губ.).<sup>31</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); «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.). (Ср. устойчивую, характерную в традиционной культуре метафору: дети — цветы, например, в песне: «Голубые цветочки — то наши сыночки, розовые цветочки — то наши дочки».)<sup>32</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>33</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. «По 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.); «При осмотре результатов свахи замечают, что если кровь на рубашке будет алая, то родится мальчик, а если сроза, то — девочка» (Сургутский край).<sup>34</sup> Это неразличение кровей в народной эмбриологии вновь подтверждает «отмеченность» первой брачной ночи, пронизанность ее знаковостью, где дефлорационная кровь выступает и как знак успешного соития, и как знак «правильности» в смысле «первости» супружеского акта, и, следовательно, как знак-предвестие ожидаемого деторождения.

Другой основой, на которой «замешивается» жизнь будущего ребенка, является, по народным представлениям, грудное молоко. 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»; «Как кормишь титькой ребенка, то не скоро забрюхатишь»; ср. также: «На беременность указывает другое дите: оно бросает тогда сосать грудь».<sup>35</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 — основ будущей жизни (ср. клишированную метафору о здоровом человеке: «кровь с молоком»). Утрата одной из субстанций, по украинским представлениям, приводит к смерти: «Як жінка ходе важкою та бува піде молоко з цицок, так та дитина, що найдеться (родиться. — Д. Б.), не буде жить». К этому же параллелизму можно

добавить сербский обычай, когда женщина, не желая в ближайшее время после родов иметь детей, протыкала веретеном сорочку, в которой она рожала, со словами: «Пока кормлю молоком, я не забеременею, ко мне не вернуться регулы».<sup>36</sup>

Некоторый свет на роль молока в зачатии проливают народные мотивировки длительности кормления грудью: «Пока кормишь грудью одного, нового не понесешь, на сырое же молоко живо пристанет»; «Мать старается кормить ребенка грудью как можно долее по примете, что пока кормишь одного, нового не понесешь, на сырое молоко живо пристанет».<sup>37</sup> Диагностически важным здесь является словосочетание сырое молоко, которое в некоторых русских говорах обозначает молозиво — густое молоко до и после родов; в Забайкалье — *сырь, серное молоко*.<sup>38</sup> Такое свойство, как густота, отсылает к универсальному мотиву отвердения, создания твердой опоры, предшествующей 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 твораживания (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»; «Сыр забыли в церкви — молодушка безребятница будет» (по обычаю, в Вятской губ. на венчание привозили сыр/хлеб).<sup>39</sup> В качестве типологической параллели можно привести ветхозаветное сравнение формирования человека Богом с творажением молока: «Не ты ли вылил меня, как молоко и, как творог, сгустил меня; кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня?»<sup>40</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>41</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»; «Ражу тебе сына / як белыга сыра»; в белорусской волочебной 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>42</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 в мотивировке ограничения: «Сношение мужа с женой после перелома беременности (20 недель) считается грехом: молоко у такой женщины будет "нечисто", а ребенок — "несчастлив"».<sup>43</sup> (Ср. языковые данные ряда культур, в частности океанических, указывающих на лексическую омонимию обозначений материнского молока и мужского семени.)<sup>44</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».<sup>45</sup>



Рассмотренные здесь представления о связи физических компонентов формирования плода относятся к «субстанциональному» 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 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>46</sup> Но для ситуации самого Начала, утробного периода, происходит инверсия этих признаков: «отмеченность» зачатия и беременности выражается через понятие костности, твердости плода (кажется, одним из первых на это указал Я. В. Чеснов на северо-кавказском материале).<sup>47</sup> О твердости младенца в утробе свидетельствует устойчивый эпитет «костяной», встречающийся в фольклорных текстах, в частности в загадках о беременности: «За стеной-стеной каравашек костяной (барашек костяной)», «За каменной стеной лежит бубен костяной»; «За мясной стеной лежит огурчик костяной».<sup>48</sup> В заговорах на легкие роды новорожденный метонимически обозначается как «голова костяная»: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Матушка река Вага дала мне ключи кьяны, отпирала гору каменную, пропускала голову костяную»; «Бери свои золоты ключи, отмыкай мясну гору, выпускай костяну голову из рабы Божьей»; «Бабушка Саламанея Никитисьна, отмыкай кованную коровью, вынимай костяную голову, одну душу спрости, другую выручи».<sup>49</sup> (Ср. популярный в сказочном фольклоре мотив возрождения из костей<sup>50</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 появлении первого зуба младенца как предвестия новой беременности его матери: «Если у родившегося ребенка скоро начинают прорезываться зубы, то это служит верным признаком, что мать его скоро забеременеет»; «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>51</sup> Тождество плода и зуба обнаруживает и дословное совпадение загадок о ребенке в утробе и зубах: «За стеной-стеной барашек костяной» (ответ: ребенок или зуб).<sup>52</sup> Народная лексика также намекает на определенную связь зубов с детьми и деторождением. (Ср. например, выражение о зубах — *зубаревы дети*, термины: *зубок* — подарок новорожденному и, особенно, *бабий зуб* — в Вятской губ. так называли «большое, но совершенно черное и какое-то дряблое зерно. Некоторые их сушат, мелют и дают потом пить роженицам»<sup>53</sup>.)

Тема прорезывания, роста зубов в рассматриваемом контексте подводит еще к одному важному мотиву, являющемуся частным случаем идеи отвердения — речь идет о мотиве выступления. На языковом материале на связь «рождение—выступ» одним из первых

указал О. Н. Трубачев в своей давней, но не устаревшей работе.<sup>54</sup> Автор обратил внимание на названия выступающих и подвижных частей тела в индоевропейских языках, восходящих к корню \**gep-*, \**gop-*, и пришел к выводу об этимологической связи их с \**gep-* — 'рождаться', основанной, в частности, на семантическом развитии слав. \**zov-*, \**g'povh-*: 'рождаться' > 'вырастать' > 'выросшее, выступ'.<sup>55</sup> Спустя более чем 30 лет В. Н. Топоров предложил существенную корректировку этого развития: 'продираться' > 'выступать' > 'рождаться — вырастать', причем последнее значение было поначалу метафорическим способом выражения предыдущих.<sup>56</sup> Этот вариант представляется более достоверным, так как подтверждается на русском материале, и языковом, и этнографическом. Так, «генеративная» семантика выступа обнаруживается в обозначении бесплодного мужчины — *комольи* (Нижегородская губ.), при других значениях — 'безрогий', 'гладкий', 'ровный' (ср. также производное *комолок* — 'культя руки от локтя до плеча').<sup>57</sup> К связи \**gep-* — \**g'povh-* — \**zov-* относится термин *озобаться* — 'забеременеть' (Вологодская губ.), а также «вегетативно-земледельческие» глаголы *зябить*, *зябить*, у которых, как обратил внимание В. Н. Топоров, два разных субъекта — семя, росток, который снизу «прозябает» — прорастает, и пахарь, который «зябит» поверхность земли, чтобы облегчить прорастание. Важно отметить, что обозначенная ранее связь «рождение — зубы» основывается не только на общем семантическом множителе отвердения, но и подтверждается языковыми данными — *зуб* < \**zov-* < \**g'povh-*, \**gep-*, — в основе которых лежит мотив продирания-выступления.<sup>58</sup>

Этнографический материал подтверждает указанную связь. Так, например, о будущих детях гадали по выступам, утолщениям на пуповине и плаценте: «При рождении замечают, сколько бугорков на детском месте, столько и родит еще женщина» (Ярославская, Смоленская губ.); «Замечают при перевязке пуповины, что если на ней много утолщений, то будет много детей» (Оренбургская губ.).<sup>59</sup>

В свете сказанного становится вполне объяснимой 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 имеются следующие свидетельства: «В Вологодской губернии существует <...> убеждение, что трава эта (польнь. — *Д. Б.*), предотвращающая беременность и изгоняющая плод, не имеет вовсе корней»; «Есть такие корни, похожие на руку; у них пять отростков, вроде как пальцы. Если <...> съесть левую — и у бездетной будут дети» (Сибирь); пили отвар из корней и при этом говорили: «Кукушечка, уроди мне сынушечку — дочушечку»; инвертированная версия этого мотива: «Корень "лягушачьей лапы" имеет свойство делать женщину неплодной». <sup>60</sup>

Любопытно дальнейшее развернутое метафорическое осмысление связи ребенок — корень: «Корень травы (кукушки. — *Д. Б.*) 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». (Ср. одно из значений слова *корень*: 'потомки, дети'; 'крестьянская семья, ведущая происхождение от одного предка'.<sup>61</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.), *мізинець* (укр.).<sup>62</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>63</sup> Оставляя в стороне вопрос о направлении переноса значения, здесь уместно отметить, что соотнесенность пальцев и детей довольно широко распространена и «обывается» в текстах разной природы: в детской пестушке «Сорока-воровка», в сказках с сюжетом «Мальчик с пальчик», в загадках, например: «У одной матери пять сыновей», «Десять братьев годами равны, именами разны» (ответ: пальцы). <sup>64</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 *те mbrum virile*, а также осыпавшихся хлебных зерен или плодов лексемой *палец*. <sup>65</sup> Подобная метафоричность не исключает наличия более глубинных связей между одним и другим образом, о чем в какой-то мере свидетельствует приведенный этнографический материал. Иными словами, метафоры, т. е. имплицитные аналогии, всегда оправданы.

С идеей отвердения-выступления связан и другой важный мотив, содержащийся в представлении о зарождении жизни, — узел, вязание. Подтверждение соотнесенности узла с деторождением обнаруживает в первую очередь этнографический материал: «Если во время шитья завертываются нитки узелками, то будет иметь женщина детей»; «В бане сторож (колдун) подпоясывает невесту, пошептав что-то на пояс и завязав на поясе несколько узелков: сколько узлов, столько и сыновей родит невеста»; «Гладкая пуповина, без узлов означает, что детей больше не будет»; «Повитуха по узлам на пуповине гадает о количестве детей». <sup>66</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 суровой нитке навязать как можно больше узлов, скленть ее с хлебным тестом, запечь и отдать свинье съесть: свинья станет поросной». <sup>67</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, например: псковские лексемы: *завязаться* — 'зародиться'; *завязь* — 'плод', а также северорусские фразеологизмы: *брюшонка вяжется* — 'беременность', *дети вяжутся* — 'несколько рождений подряд'. <sup>68</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 — «сплетения» нескольких костей; ср. также: *вязы* (рус.), *вязи* (укр.), *в'язы* (бел.) — 'шея, шейные позвонки'; *завязь* (рус.), *в'язны* (бел.) — 'запястье'; *завязок* (Московская губ.) — 'затылок'. <sup>69</sup> К этому же ряду относится мотив витя 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>70</sup> (См., например, русские: *завит* — 'затылок'; *завитье* — 'запястье' (Архангельская губ.); *завить* — 'предплечье' (Псковская губ.), а также *опутина* — 'телосложение, фигура человека' (Архангельская

губ., Сибирь); или 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>71</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 — агрегатно. 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 творения «первочеловека», предполагающие расчленение его тела, символизирующее распад на исходные составляющие, отождествление частей тела с фрагментами вселенной и, наконец, «перевоссоздание телесного состава жертвы». <sup>72</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 существует, например, северорусское представление о том, что «ребенок зарождается в 3 дня», вызывающее ассоциации с поэтапным формированием вселенной, в частности, с семидневным (6+1) циклом творения мира в Книге Бытия, а лексема *двойчатеть*, обозначающая беременность, указывает на мотив последовательных делений в космогонических текстах как на оператора формирования мироздания; сам акт родов отождествляется с актом рождения вселенной в заговоре «от мук родильных»: «...чтобы растворить роды, как растворились небо и земля». <sup>73</sup> Здесь обнаруживается и другой аспект, связанный с возникновением пространства или, по крайней мере, его расширением в связи с появлением на свет нового человека: «Отделение Земли от Неба традиционно рассматривается как первый космогонический акт, поскольку создается пространство, которое далее заполняется объектами». <sup>74</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 т. п.). 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 относится, например, мотив выковывания младенца в украинских «хрестинных» песнях: «Ой спасибі тому ковалю, / що сковав дитину / Под сую годину»; отождествление зародыша с хлебом в приговорах дружки на свадьбе: «А вы, старые старики, / Слушайте, послушайте, / Молодых жен на улице не пускайте, / На улице ходит детина / Набивает брюшко мякиной, / А потом, смотришь, родится детинка»; <sup>75</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 яблока, корешка, гороха: «Разбухла горошинка, и царице тяжелешенько, горошинка растет да растет и царицу все тяготит да гнетет»; ср. также эвфемизм *гороху об'елась* — «забеременела». <sup>76</sup>

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

## 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»; «Кто сорок недель в тюрьме, оттуль навеки выпустят». <sup>77</sup> В заговорах утроба устойчиво обозначается словосочетаниями *мясной ларец*, *каменная гора* и т. п.

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, «эксплицитное» проявление жизни утробного младенца. Например, в белорусском заговоре используется личное местоимение 1-го лица (т. е. речь идет от имени младенца в утробе: «Быв я у матушки сорок нядзель; ня выдав я ни божжаго свету, ни красоваго порезу, ни топорнаго замаху, ни красного сонца, ни яснаго месяца ...») <sup>78</sup> Так, с самого начала, возникает тема диалога между утробным и наружным миром, «вот-здесьностью» (взрослые) и «вон-тамностью» (ребенок), 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: *с брюшка захотела, на молодое захотелось, на молодое перебирает*. <sup>79</sup> Особенно показательно 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.). В народной традиции желание ребенка приобрело даже значение «закона»: понятие *закон, законовать* — «период беременности, когда женщина очень разборчива, привередлива в пище» (Рязанская губ.). <sup>80</sup>

Некоторые лексемы, обозначающие беременность, строятся по формуле «два/несколько в одном» и подразумевают как бы однородность, равнозначность составляющих: *самодруга, ходить вместях, вкуче, двойчатеть, о двух душах*. <sup>81</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, интериоризируется в утробу, в матку. О высоком семиотическом статусе *матки*, ее «основоположности» и топонентильности говорят и другие ее значения: «источник чего-либо, место рождения, происхождения», «корень, брус, служащий опорой для потолка или пола»; *матки* — предводители в играх, где делятся на два стана. <sup>82</sup>

Мотив «растворения» личности будущей матери звучит в представлениях об отсутствии у нее здравого смысла, благоразумия, о ее временном сумасшествии: «У них молоко бросилось в голову». <sup>83</sup> Этот же мотив, но в завуалированной форме, обнаруживается в гадании о поле будущего ребенка по бессознательной реакции беременной: «Кладут беременной на изголовье (незаметно) соли, если, проснувшись, она произносит мужское

имя, будет мальчик»; «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», «Спрашивают у беременной, кого она родит — мальчика или девочку, и замечают: если <...> покраснеет — то родит девочку»<sup>84</sup> и т. п.

Конкретное продолжение этой темы, правда, не столь четко обозначенной, можно увидеть в весьма характерной закономерности обозначения в загадках беременности: в отличие от одушевленных метафор ребенка в утробе женщина «загадывается», как правило, через неодушевленный объект: «Хлеб на углу избы лежит, а в хлебе крыса сидит»; «Стоит дуб-вертодуб / В этом дубе-вертодубе / Сидит птичка-вертиничка, / Никто ее поймать не может, / Ни попы, ни дьячки, / Ни мы с вами, дурачки». В тех же случаях, когда ребенок описывается как неодушевленный объект, образ беременной почти полностью исчезает, а ее живот выполняет лишь функцию преграды: «За стеной, стеной стоит каравашек костяной».<sup>85</sup>

Не менее интересна и показательна многочисленная группа запретов для беременной, нарушение которых влечет за собой «дурные последствия», в первую очередь для ребенка. Эти ограничения хорошо известны, поэтому здесь целесообразно ограничиться перечислением наиболее характерных, с акцентом на мотивировку их соблюдения.

**Пищевые запреты.** «Беременной запрещается есть мед, чтобы ребенок не был золотушным» (Саратовская губ.); «Не должна <...> есть рыбу и возиться с падалью <...>». Ребенок не будет долго говорить» (Владимирская губ.); «Нельзя есть заячье мясо — будет выкидыш»; «Когда баба "на молодое" (на прихоть) ест кутью, то ребенок не вырастает» (Смоленская губ.); «На молодое ест селедку, то родится девочка, если горох, то родится мальчик» (Смоленская губ.); «Запрещалось есть хлеб, изгрызенный мышами, иначе ребенок будет слепым» (Вологодская губ.).<sup>86</sup> Вместе с тем, существовали и предпочтительные виды пищи для беременной с хорошей перспективой для младенца: «Беременные едят овсяную муку, чтобы ребята были белы»; «Беременным советуют почаще пить укроп, чтобы у новорожденного были красивые глаза».<sup>87</sup>

**Обрядовые запреты.** «Беременной <...> нельзя ходить ни к кому крестить ребенка, а то свой ребенок после рождения начнет чахнуть»; «Если будет восприемницей, плод или крещеный младенец умрет»; «Нельзя смотреть на покойников, брать труп в руки, а то и у матери, и у ребенка образуется цинга»; «Чтобы у ребенка не было нарывов на теле <...> не разрешалось [беременным] навещать роженицу»; «Нельзя быть свахой — ребенок умрет в утробе».<sup>88</sup>

**Поведенческие запреты.** «Она (беременная. — Д. Б.) не должна плювать, как увидит что гадкое, а то ребенок будет душноротый; не должна пинать собачку, а то у ребенка [будет] «собачья старость»; не должна пинать свинью, а то <...> будет «щетинка маять»; перешагивать веревку, а то при родах пуповина обовьется кругом шеи ребенка и не даст ему ходу» (Сибирь); «Беременная не должна пугаться, иначе ребенок будет пуглив» (Ставропольская губ.); «Запрещается браниться, чтоб дитя не было злым»; «Нельзя смотреть на все, что некрасиво — ребенок будет некрасив» (Кубанская обл.); «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.); «Нельзя, стоя в хате, лить через порог воду или помой — ребенок будет блевать» (Смоленская губ.)<sup>89</sup> и т. д.

**Временные запреты.** «Беременная <...> не должна шить по праздникам — [ребенок] будет слепым» (Пензенская губ.); «Нельзя шить по воскресеньям — зашьет глаза младенца или рот» (Пензенская губ.); «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. п., 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.); «В праздник [беременная] не должна чесать голову — ребенок будет вшивым».<sup>90</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. Например, белорусские представления об установлении особых отношений между беременной и домашними животными: «Как только "мылодично пынисла", все домашние животные изменяют отношения к ней: они не дичатся, не убегают от новой беременной, но, видимо, ищут ласки ея».<sup>91</sup> Весьма показательное возникновение особых, «внепространственных» связей между беременными, указывающих на следы некоего корпоративного объединения всех будущих матерей одного села: «Когда какая-нибудь женщина мается родами и у ней "шибко" болит спина (родит парня), то, по мнению сургутян, и все другие беременные парнями женщины, тоже чувствуют в это время боли в спине; если женщина мается девкой, у всех беременных болит живот <...>. Поэтому, если у какой-либо беременной еще задолго до родов заболит живот или спина, то бабки говорят, что "это к роженице", т. е. в это время кто-нибудь мучается родами».<sup>92</sup> Важно отметить, что мотив изоляции проявляется через относительную неподвижность беременной: речь идет о группе запретов, ограничивающих ее контакты с дорогой или ее атрибутами: «беременной нельзя переступать через дышло, оглобли или через вожжи»; «Если беременная перейдет кому-либо дорогу, то на того непременно нападут чирьи»; «Не должно переходить дорогу похоронной процессии, иначе "кровь запечется"; «Не должна наступать на оглоблю, дугу, хомут, кнутовище <...> полозя»; «Нельзя садиться на телегу, вступать вслед коня»<sup>93</sup> и т. п. Состояние неподвижности, статичности проливает свет на одно из важнейших свойств беременной, раскрывающее ее глубинную природу.

Это свойство — тяжесть, 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>94</sup> и т. п.), но и как сверхэмпирическое понятие, указывающее на хтоническую природу будущей матери. Тяжесть в силу своей хтонической природы «заразительна», что находит отражение в представлениях о способности беременной передавать ее всем объектам, через которые она перешагнет: «Если она (беременная. — Д. Б.) переступит через седло или хомут, станет очень тяжело лошади»; «Переступит оглобли и сани — лошади тяжело везти будут».<sup>95</sup> О тяжести как манифестации хтонизма свидетельствуют широко распространенные представления об «отягощенности» животных, имеющих хтоническую природу, в частности это относится к мышам: «Если мыш попал в воз <...> будет тяжелым. Мышь сообщает возу необыкновенную тяжесть»; аналогичное суждение о домовом: «Когда привозят [домового] при новоселье в телеге, лошади выбиваются из сил, им больно тяжел домовой».<sup>96</sup>

Тяжесть как знак потусторонней природы существа часто обыгрывается в сказочном фольклоре, в первую очередь в сказках о молодильных яблоках: 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». Примечательно, что и Иван Царевич после этого приобретает необыкновенную тяжесть, заразившись ею от *Царь-девицы*: «Стал на коня садиться — у коня ноги подгибаются»; «Лошадь упала на колени и говорит: "Игра Игрывич, ты вочинь тяжек"»; «Кинь до него повидие: "Скупайся, пане, бось тяжкий"». <sup>97</sup> Отмеченная выше связь беременной женщины с мышью через признак тяжести подтверждается и с другой стороны: имеется в виду приписываемая беременной способность насыпать мышей: «За отказ исполнить ее просьбу, мыши попортят одежду»; «Если беременная попросит чего-либо съестного, вещь или денег и получает отказ, то в непродолжительном времени мыши изгрызут одежду отказавшего»; за отказ беременной «миші зідять одяг»; «Беременная (в случае отказа. — Д. Б.) может наслать мышей». <sup>98</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 *нутреца*, 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, а Я. В. Чеснов на этнографическом материале северокавказских народов показал, что зародыш является в образе мыши. <sup>99</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»; весьма показательное полное текстуальное совпадение загадок о мыши и младенце: «Маленький Игнат под кучкой играт». 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>100</sup> (ср. исследовательскую интерпретацию этого обряда как возвращения зуба тому существу, в образе которого является зародыш). <sup>101</sup> Эта тема в своем развитии принимает более отвлеченные формы, например, белорусский приговор, который произносят, когда ребенок с трудом открывает глаза после сна: «*Мышка вочки зъела*», или в чуде спасения Николаем Чудотворцем, покровителем детей, добродетельного человека от мышей и крыс <sup>102</sup> и т. д.

Хтонический аспект утробного младенца проливает свет на «отмеченность» в родинном обряде ног и/или обуви. Речь идет о ногах как метонимическом обозначении и ребенка, и беременной, например, в выражении, означающем зачатие: «Ну, знать, я на живые ножки пошла» (Московская губ.), «*на поступках*» (укр.) <sup>103</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 пронизательной догадке В. Шульца и В. Порцига, «дифференциальный 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 беременной женщине, внутри которой (в чреве) находится существо с двумя ногами». <sup>104</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>105</sup> а также обыгрывание в русских загадках о покойнике несоответствия количества конечностей числу живых людей: «Десять ног, / Десять рук, / Пять голов, / Четыре души». <sup>106</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». <sup>107</sup> Особенно красноречиво о генеративной функции ног свидетельствует обычай обмывать умерших детей на коленях: «Умершего младенца мать сама должна обмывать на голых коленях, чтобы будущие дети долго жили», <sup>108</sup> а также широко распространенная традиция сажать на колени невесты мальчика, чтобы первенец был мужского пола. Правда, в данном случае вполне возможна и другая конкретизирующая интерпретация, предложенная В. Н. Топоровым: по его мнению, «колени <...> не более чем эвфемизм и замена по смежности (а с известного времени и по языковому тождеству) детородного члена <...>. Ср. также колено: поколение, k el-: k ol- 'происходить' по восходящей линии. <sup>109</sup> В свете сказанного становится прозрачным смысл странного вологодского обычая, согласно которому перед родами роженица должна грызть свое колено. <sup>110</sup> «Отмеченность» ног обнаруживается и в других значимых моментах родинного обряда: «Безпятый ребенок не живуч» <sup>111</sup>; «Пошли тебе Бог, семеро ног!» <sup>112</sup> (пожелание младенцу во время отнятия от материнской груди); *обмывать ножки ребенку* (крестинный обычай одаривать повитуху деньгами). Здесь следует особо отметить, что помимо «метонимической» и генеративной функций, образ ног репрезентирует один из важнейших мотивов в родинном обряде — мотив дороги, о котором речь впереди.

## 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 анатомическом контексте, а именно — о женской матке. В восточнославянских говорах семантическая мотивировка лексем, обозначающих женские детородные органы, содержит в себе признак золота: *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»; у белорусов: «Золотница, золотница, стань ты на пуповища, и ня отзывайся а ни ветром, ни молодзником»; «Стоит девка на горе, да дивуется дыре: свет моя дыра, дыра золотая! Куда тебя дети! На живое мясо вздети». <sup>113</sup> Золото как атрибут иного мира лишней раз подтверждает хтоническую природу чрева; о загробной атрибутике золота писал В. Я. Пропп. <sup>114</sup> В этом отношении показательны еще одно название матки в белорусских текстах, указывающее на ее связь с низом, основой — *донник*, *донница*. <sup>115</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 поднимая, / Не сама собою живот направляю, / Силой Бога из него выгоняю. / Золотника прошу как родного брата: / Золотник золотнический, / Братец, ты светлый месяц, / Я тебя прошу как родного брата, / Сядь на мое местечко, / На золотое крылечко. / А тут тебе не бывать, / Тут тебе не гулять...»<sup>116</sup> Первое, что обращает на себя внимание, — это подвижность золотника, который может гулять, садиться, ходить, ложиться: «После родов у матери золотник отходит, пока не улягутся».<sup>117</sup> В своем пределе подвижность, автономность существования матки выражается в ее способности свободно покидать 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 ходзи, живота-сэрца ня тошни; идзи на мора; там тебе погуляць и у моей косьци не стояць»; «Отправляю цябе, золотник, на синя мора, на цеплые воды, на золотой камень. Там тебе ходзици, сэрца ня тошници, криви ня томици».<sup>118</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 лягушкой / жабой, так поразившем 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 матка в виде жабы вылезает изо рта женщины во время сна, чтобы выкупаться, 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 бесплодной». Представления о матке как лягушке известны и литовцам: «Матка в животе бабы живая, в виде лягушки».<sup>119</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 жабы и приносили по обету в храм для излечения от бесплодия.<sup>120</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 многоплодности. Семантику деторождения содержит, по-видимому, образ лягушки в вышивке северорусских головных уборов (Архангельская, Вологодская, Новгородская, Олонецкая губ.) и хусток Полесья (Черниговская, Волынская губ.), которые молодые женщины носили только в первые годы замужества, до рождения первого или второго ребенка.<sup>121</sup> (К этому же ср. типологическое сходство обычая грузинских женщин носить на плече лягушек от бесплодия<sup>122</sup>.) В этой связи следует отметить устойчивость изображений в вышивке помещенных в «утробу» лягушки людей, птиц, цветов.<sup>123</sup> Топогентильные признаки лягушки настолько сильны, что она превращается в абстрактный символ начала, порождающего, подобно Земле, все и вся.

Продолжение темы лягушка—деторождение можно увидеть в восточнославянском обычае есть жаб для излечения от бесплодия, в представлениях о том, что приснившаяся жаба предвещает беременность (бел.) или, более конкретно — рождение девочки: «Если хозяин или хозяйка поймают во сне <...> жабу (или последняя "уткнется в груди") <...> — будет девочка» (укр.). К этому же ср. фразеологизм *об'яст'ся лягушками*, обозначающий забеременевшую вне брака; поверья о лягушке, достающей детей из пруда; изображение на свадебном калаче — *радостнике* новобрачных (?) вместе с лягушкой (словаки).<sup>124</sup> Не исключено, что семантическая связь лягушки / жабы с деторождением послужила основой для лексической омонимии украинского названия жабы и растения детородник — *короста, коростовка*.<sup>125</sup>

Этот контекст проливает свет на любопытные представления о более интимной взаимосвязи лягушки и матки, точнее, ее атрибута — менструальной крови. Имеется в виду обычай восточных славян носить с собой пепел жабы, чтобы «удержать месячные», а также поверье: если у рыбака в начале ловли в сеть станут попадаться лягушки, то, значит, через невод прошла «нечистая» женщина.<sup>126</sup>

Отождествление лягушки с маткой и — шире — с утробой подтверждается и общим характерным признаком лягушки и беременной — «раздутостью» (в вышивке это один из «опознавательных» признаков лягушки; иногда утроба ее выделена цветом, сочетанием разнофактурной вышивки бисером, бусинами, резаным перламутром),<sup>127</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>128</sup> и т. п.

По отношению к лягушке можно предположить, что «раздутость» — это не только отражение естественного свойства лягушки (его обыгрывание характерно для разных фольклорных жанров: «Этот толстый Тарас / Кричать горазд» — загадка; «Как не дуйся лягушка, а до вола далеко» — пословица; в сказке: герой садится на лягушку, та раздувается до огромных размеров и перепрыгивает через реку),<sup>129</sup> но и репрезентация темы «лягушка-утроба». Связь этой пары слишком разносторонняя, чтобы быть охарактеризованной здесь полностью; обозначим только основные мотивы соотношения. 1. Образ «брюхатой жабы» (в украинских легендах). В одном сюжете ее встречает на дороге *баба-пупорізка* и оказывает ей помощь, пересадив через дорогу, за что жаба одаривает женщину заколдованным полотном. В другом тексте за бабничанье (помощь при родах) жаба дает женщине полотно с живой лягушкой внутри.<sup>130</sup> 2. Человеческая утроба — место обитания лягушек. Так, на Русском Севере лягушку глотают при посвящении в колдовство: «Колдун ведет тебя в баню на зори, он попросит, она выскочит, скакуха, эту скакуху нужно проглотить в себя»; у белорусов отмечено следующее поверье: «Случается, что маленькая лягушка впрыгнет в рот спящего человека и войдет в живот. Там она растет особенно быстро и невероятно сушит человека, доводя до "сухоты"». Похожий мотив звучит и в белорусских жнивных припевах: «Як была я молода, дак была я резва, / Пошла жать — легла спать — жаба улезла ...». К этому же мотиву можно отнести болгарский фразеологизм «Жаби ми къркат в стомаха» — об урчании в животе.<sup>131</sup> 3. Утроба — место рождения лягушек. По украинским представлениям, «если выпить настой из сушеной лягушки — внутри зародятся лягушки». Ср. также мотив из вятской легенды: «В старые времена беременная женщина прокляла находящегося в своей утробе младенца и родила лягушку».<sup>132</sup>

Мотив лягушка-деторождение получил развитие 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 «плодом», вынашиваемым в лягушачьей шкурке (коже) — своеобразной оболочке, «матке». Используя «анатомический» язык, можно сказать, что в сказке имеет место мотив «выношенности плода»: 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, Кощея Бессмертного, дьявола, Ветра-волшебника, Чуда морского и др. В этой связи ср. в экспрессивной лексике выражение негативного отношения к человеку (ругательное *недоносок, недоделок*), обнаруживающего связь с мотивом невыношенности плода.<sup>133</sup> В связи с отмеченным выше мотивом сгущения молока, присутствующим в эмбриологических представлениях, ср. мотив сбивания лягушкой масла, сопоставляемый с мотивом творения — пахтанья мира в космогонических представлениях, засвидетельствованный на балтийском и, отчасти, восточнославянском материале.<sup>134</sup> Ср. также изготовление сказочной Царевной-лягушкой идеальных вещей, обнаруживающее типологическую близость не только с созиданием 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). Отливающий золотом и с изображением восходящей луны в середине «настолик», его неподъемность — «...когда он (герой. — Д. Б.) взял этот подарок в шелковой косынке, его сразу позвало на землю»<sup>135</sup> — есть не что иное, как само странство с восходящей луной. (Ср.: «Ковер, не шито не ткано, все равно как высажено»<sup>136</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 луной (отношение луны к миру смерти 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»; устойчивую метафору матки в восточнославянских заговорах — *светлый месяц*; обозначение болезни золотника — *матка опускается к луне* (Сибирь);<sup>137</sup> к этому же ср. вызывающие определенные смысловые переключки речения типа: *месяц обмывается* — к перемене погоды и *ребенок омывается* — «месячные после наступления беременности» (Ярославская губ.);<sup>138</sup> связь луны с деторождением обнаруживается и в представлении о том, что родившийся «на межах» (в безлунную ночь) ребенок останется бесплодным (Полесье)<sup>139</sup> и т. п. 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», «измерять время»<sup>140</sup> и омонимия терминов, обозначающих лунные фазы и возраст человека: *молдик, ветхий* и т. п.; особенно красноречиво следующее представление: «С рождением луны человек меняется существом своим».<sup>141</sup>

\* СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979.

Выше уже говорилось, что лексема матка семантически связана с идеей опоры, основы, источника, деления. Все эти значения сводимы к общему знаменателю — к концепту центра, непосредственно участвующему в акте творения и обладающему высшей ценностью. В этом отношении показательно устойчивое помещение золотника в заговорных текстах на золотое кресло, крыльцо, золотой камень, являющихся универсальными символами центра мира наряду с другими объектами — мировой горой, башней, столпом, тронном, алтарем и т. п.<sup>142</sup> Нередко сакральность локуса матки усиливается скрытым сравнением с царем на кресле, ср: «Золотник, золотник, русский царь, встань на месте, царь на кресле» (Рязанская губ.). Особенно любопытна локализация золотника на крыльце — «Сядь на мое местечко, на золотое крыльцо», отсылающая к известной детской считалке: «На золотом крыльце сидели / Царь, царевич, / Король, королевич, / Сапожник, портной, / Кто ты такой?»<sup>143</sup> Приведенный текст примечателен экспликацией такого существеннейшего свойства центра пространства (представленного здесь в образе золотого крыльца), как его оплотненность, наполненность персонажами (царь, царевич, король...), перечисление которых разворачивает и организует в данном случае социальную структуру пространства.

Это не единственная переключка «словаря» 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>144</sup> Примечательны некоторые микромотивы: дитя сидит на золотом кресле, спит на пуховых подушках, играет золотым яблочком, проходит через ворота; а также термины: *мизинное дитя*, *ворота*. Похожие мотивы обнаруживаются и в детских считалках: «Мимо саду-винограду / Катилось яблоко, / Одно мама подняла, / Семерых родила».<sup>145</sup>

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

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 верха и низа в момент собственных родов.)

Медиативные функции женщины обнаруживаются и в иной плоскости — через оппозицию внешнее/внутреннее. Тело будущей матери в таком контексте выступает как оболочка, грань, 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: солнце и год: «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 четырнадцать яиц: / Семь

беленьких, / Да семь черненьких» (ответ: год)<sup>146</sup>. К этому же ср. лексемы *вертодуб*, *птица-веретеница*, *птица Веретено*, семантически связанные с прядением, ткачеством — символами творения человека и мира.

Все вышесказанное ни в коей мере не противоречит устоявшимся в науке представлениям о «периферийности», пограничности статуса беременной женщины, если иметь в виду наличие, по меньшей мере, двух точек зрения: «внутренней»: роженица — топогенный центр, обладающий наивысшей ценностью, вокруг которого вращается весь остальной мир, и «внешней»: роженица — маргинальное лицо, почти полностью выключенное из жизни социума. В любом случае понятие маргинальности формируется при взгляде извне. Собственно образ младенца на протяжении пренатального периода проходит несколько состояний: от «неодушевленных» 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.

### Идентификации: законнорожденный

Выше уже отмечалось, что некоторые обрядовые действия были направлены на познание — идентификацию новорожденного. Действительно, только что родившийся младенец во многом загадочен и таинствен. В скрытом виде мотив тайны звучит в образе ребенка, встречаемого в заговорах: «Как родился сей раб младенец, не знает себе ни имени, ни вотчины, ни отца ни матери, ни роду ни племени, не страсти и не боязни, не имеет в себе ни ума и ни разума и на ногах скорого и тихого хождения, ставания, скокания и не пути и не дороги, не днины не ночи» (Архангельская губ.). 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 внутри 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 знав ни пристрыга, ни крыкливиц, ни переполохов».<sup>147</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 существен признак твердости тела или его частей, четко обозначающий его контуры, облик в целом. В этом отношении показательны обозначения незаконнорожденных детей, которые содержат мотив мягкости, бесформенности, безобразия их тела: *сырометный*, *сыромолотый* (Вятская губ.), *выплавок*.<sup>148</sup> Отсутствие крепости и твердости тела новорожденного воспринимается как печать смерти: «Если легкое и крепкое тельце — долговечный»; «Если до года не зарастет темя — недолговечный» (Сибирь); «Уши у младенца мягкие (то. — Д. Б.) неживуч»; «Если в ухе нет хрящика — к смерти» (Костромская губ.); «Если ребенок растет пухлым и нежным, то говорят, что его нежит

земля. Тоже умрет» (Ярославская губ); «Коляные вухи <...> говорят в пользу его долговечности».<sup>149</sup> В заговорах и апотропеях также обычны такие атрибуты твердости и крепости, как железо и камень. Так, повсеместно существовала традиция помещать в колыбель ножили ножницы, ополаскивать младенца водой с камня или через дверную скобу и т. п.

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): «Сырой ребенок, он умрет»; «Сыреный, помирующий», «Сырой человек — тучный и малокровный».<sup>150</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>151</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: *знамище, знамя, знадебка, знатьба, знать*.<sup>152</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: «Признавай-ка по правой, по щеке, / Ай на правой на щеке есть три знамени у меня. / Как три знамени у меня твои родительские».<sup>153</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: узнал ли своего сына? Ты и покажи на меня».<sup>154</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>155</sup> Там же был распространен обряд *метания* (ребенка) *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»; «Шурку-то тоже метали над столом, тады вроде был в отца, а теперь в мать чисты капельки».<sup>156</sup> У терских казаков визуальное «изучение» дополнялось осязательным: на крестинах во время обеда каждый подходил к младенцу и ощупывал его руками.<sup>157</sup>

Отсутствие же меток на теле, т. е. своего рода обезличенность младенца, и, как следствие, невозможность его познать, предвещает скорую смерть: «Если у ребенка нет родимого пятна, то не живуч будет» (Вятская губ.); «У кого много родимых пятен — счастливый» (Архангельская губ.)<sup>158</sup> (ср. фразеологизм нет знаку — 'живого места нет на ком-либо' (Сибирь)).<sup>159</sup> Существенно, что сами *знамяца* 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 несчастного человека» (Калужская губ.) и, наоборот; «Человек, имеющий родимое пятно, которое сам не может увидеть — счастливый и удачливый» (Вологодская губ.); «Тот счастлив, который своих родимых пятен не видит» (Смоленская губ.) и т. п.<sup>160</sup>

Все вышесказанное о положительном в целом восприятии наличия родимых пятен у новорожденного вступает в противоречие, по крайней мере, внешне, с ситуацией их возникновения: считалось, что пятна у ребенка появляются в результате нарушения беременной или ее мужем запретов: «Если ударят ребенка в утробе, он родится с пятном» (Енисейская губ.); «Беременная, с испугом наступившая на лягушку, причинит ребенку пятно на теле, похожее на лягушку»; «Родимое пятно <...> от руки матери во время пожара» (Сибирь); «Если испугается и схватится за тело, [будет] родимое пятно» (Смоленская губ.); «Если ходить [отцу] на охоту, не разбирая праздники, то дети родятся с родимыми пятнами» (Сибирь).<sup>161</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 преемственности, непрерывности 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 *обменыш, обмен, подменыш* и т. п. Мотив подмены младенца еще в утробе ведьмами, лешими, чертями весьма популярен в русских быличках (из последних публикаций на эту тему см. работы О. А. Черепановой, В. П. Зиновьева)<sup>162</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); «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.). Особенно уязвима женщина перед родами: «Ведьмы <...> ребят вынимают у баб тяжелых перед тем, как уже родиться им время будет, ночью» (Вятская губ.). К этому же можно добавить распространенные былички о рождении у женщины лягушки, веника, палки и т. п., а также сообщения об умерщвлении новорожденного, принимаемого за «неякий щуд и бесовское мечтание».<sup>163</sup>

Сомнения в человеческой природе новорожденного сохраняются и после родов, и проблема идентификации остается актуальной еще долгое время — в быличках обычно до шести-семи летнего 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 *подмененьша*, ребенка кладут под осиновое корыто и бьют по нему топором: если младенец не человеческого происхождения, то превращается в полено, и его сжигают (Вологодская губ.), или же, по другой версии, в этот же день умирает (Архангельская губ.). 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». 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>164</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 жизнеспособности ребенка и его познания. Появление на свет ни на кого не похожим делает новорожденного чужим, неузнаваемым и, по народным представлениям, предвещает его скорую смерть: «Обмен же обнаруживается только при родах, когда вдруг появляется не от чего мертвый ребенок, и притом обликом ни в мать, ни в отца» (Сургутский край).<sup>165</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 видимое/невидимое: видимость младенца и, соответственно, его присутствие здесь, в посюстороннем 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 знает, кто родился у хозяйки — мальчик или девочка».<sup>166</sup> (Ср. мотивировку запрета у белорусов: «Што сматреть на красныя мяса?»<sup>167</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 имянаречения и крещения, выступающих в таком контексте как один из главных способов идентификации ребенка и, как следствие, удержания его в мире людей: «Если долго не крестить, то его могут подменить *колчушкой* — обгоревшей палкой» (Калужская губ.); «Черти похищают детей, которых не успели окрестить и подменивают украденных своим детищем» (Пензенская губ.); и с другой стороны: «Если бабушка, когда ладит больному ребенку, забывает его имя — смертно» (Сибирь).<sup>168</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 известная русская исследовательница В. Н. Харузина замечает: «Представление о сущности детской природы следует изучать <...> в обрядах, связанных с дачей имени».<sup>169</sup> Особый интерес представляет имянаречение в честь родственников: «Стараются дать имя удачливого человека в роде» (Новгородская губ.); «Дают имя дедушки, бабушки» (Владимирская губ.).<sup>170</sup> Существенны мотивировки выбора: «Предпочитаются имена дедушки или бабушки, ибо ребята живучи бывают и сохраняют родовое имя» (Енисейская губ.); «Называют именем умершего родственника, чтобы перенести на ребенка качества последнего» (Саратовская губ.); «Обыкновенно стараются давать имена отца или деда <...>, чтобы ребенок, когда вырастет, мог помнить свой род <...>» (Сургутский край); «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 родственному» (Сургутский край).<sup>171</sup>

Здесь нужно подчеркнуть следующий аспект: имя, которое дается в честь родственников (*родовое имя*), является «незанятым», т. е. оно переходит от умерших к живым, но, как правило, не принадлежит одновременно двум или более живым членам коллектива родственников: «При выборе имени для новорожденного крестьяне соблюдают правила — не давать ему того, которое уже носит кто-то из членов семейства. Делается это для того, чтобы предотвратить возможность смешения 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>172</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.); «Часто даются имена в честь умерших родственников» (Новгородская губ.); «Новорожденному стараются дать имя какого-нибудь умершего члена семьи» (Кубанская обл.).<sup>173</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 *родовое 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 предотвращая возможность смешения судеб.

Эти противоположные 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>174</sup>

Прекрасной иллюстрацией идеи, что для младенца жизненно необходимо знать не только свое имя, но и свое родство, здесь — своих родителей, служит обряд *отклика-*  
*ния* — оживление обмершего новорожденного посредством выкрикивания имен родителей: «Когда ребенок не подает признаков жизни, он <...> (отец. — Д. Б.) бьет палочкой в дно сковородки и гаркает по имени мать, если родилась девочка, или свое, если мальчик» (Сибирь); если ребенок без чувств родился, «бабка топает ногою и называет отцово имя, отчего малютка должен показать признаки жизни» (Астраханская губ.); «Ребенка можно откличать; для этого бабка-повитуха берет ребенка на руки и, качая его, выкрикивает имя его отца, которое повторяет за ней отец и все присутствовавшие» (Рязанская губ.); «Если ребенок покажется мертвым, бабка выкрикивает три раза имена родителей» (Орловская губ.); «Если ребенок замерши родится, бабка возьмет, откроет трубу, его туда пихает, по заду хлопает, выкликает по имени мужа» (Пензенская губ.); «Когда родится ребенок и не подаст голоса, т. е. не кричит, то его "откликают": кладут на порог и произ-

носят имена родителей: если мальчик — имя отца, девочка — матери» (Кубанская обл.); «Если новорожденный задыхается, она (повитуха. — Д. Б.) гукает, т. е. кричит ему на ухо имя отца — мальчику, имя матери — девочке».<sup>175</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: кто я такой? 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 сам новорожденный, что указывает на изначальное обладание младенцем своим именем. Например, «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»; «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»; особенно показательна в связи с мотивом «незанятых» имен заонежская традиция «окликать обмершего новорожденного именем умерших»: при произношении какого имени ребенок начинал плакать, этим именем его и нарекали.<sup>176</sup>

Мотив узнавания, идентификации, сопряженный с мотивом родства, становится актуальным и в другие переломные моменты жизни человека, особенно часто он 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 / Вчора была наречене, а теперь повинчене»<sup>177</sup> (ср. также: *первая познать* — свадебный обряд, состоящий в том, что после свадьбы в доме невесты собираются родственники жениха, *спознатки* — посещение тестем и тещей родителей жениха; *спознать* — приезд молодого с родителями к тестю и теще и одаривание их и бывших соседей жены сладостями<sup>178</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: «Пока не крещен, его не целуют: некрещеный ребенок — чертенок» (Псковская губ.),<sup>179</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: «Поможите 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» (Олонецкая губ.); «Загрызаю, заговариваю грызь и балесь, родимец и резимец: спородья до молитвы, от молитвы до креста, от креста до венца, от венца до будущего конца. Аминь»<sup>180</sup> (Заонежье).

## Идентификация: незаконнорожденный

До сих пор обрядовые действия, связанные с определением идентичности младенца, рассматривались в рамках ситуации, не отклоняющейся от нормы, т. е. 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 внебрачного младенца, представления о котором создают тот фон, где рельефнее проступают акценты в диалоге между новорожденным и взрослыми.

Пример с незаконнорожденным интересен прежде всего тем, что в данной ситуации родственные связи ребенка характеризуются ущербностью, неполнотой. 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 выделяющимся, чужеродным, по крайней мере, наполовину, (ср. обозначение внебрачного — *половинкин сын* (Сибирь)). Мотив неопределенности, загадочности обнаруживается во внутренней форме и других обозначений, например, *коектовый* (Ярославская губ.), *позаугольный* (одновременно и *тайный*) (Сибирь); к этому же ср. также неразличение на лексическом уровне внебрачного ребенка и подкидыша — *выхованец* (Смоленская губ.).<sup>181</sup> Его контуры как бы расплывчаты, трудноузнаваемы: эта обезличенность имеет нередко «внешнее» проявление, например, в лексической омонимии обозначения близнецов и внебрачных — *близенцы* (Псковская губ.), в гуцульских представлениях: «Кто не имеет отца, тот не имеет лица», к этому отдаленно ср. представление о бесформенности, безобразности незаконнорожденных, которое содержится в лексемах *выплавок*, *выплыш* — ‘безобразный ребенок’, но и ‘внебрачный’ (Вологодская губ.). (Ср. поговорку: «И в доброй семье не без выплавка».)<sup>182</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 *кременный* — ‘законнорожденный’ (Псковская губ.),<sup>183</sup> а также уже приводившиеся обозначения внебрачного: *сырометный*, *сыромолотый*. Обнаруживается и внутреннее — имплицитное указание на недифференцированность незаконнорожденных — имеется в виду обычай давать им одинаковое имя — *Богдан*, *Богданенок* (повсеместно), а также — отдаленно — называть таких детей Адам и Ева в украинской традиции.<sup>184</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 т. п. 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 «чужестыю» незаконнорожденного особенно показательное снятие запрета выходить замуж двум родным сестрам за двух братьев, если один из них внебрачный: «Кабы 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>185</sup>

Неполнота родственных связей, «привязывающих» такого ребенка к миру людей, имеет своим следствием представления о нем как о 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 обл.), *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>186</sup> и т. п. Красноречива народная лексика, описывающая появление внебрачных детей: их не рожают, а «приносят», «добывают», «находят»: «У меня мама подкрапивницу нашла»; «Немуха подстожника принесла»; «А сураза еще заугольником звали, ну, за углом нашла»; «Телега проехала, с ее и упал».<sup>187</sup> Ср. также фразеологизмы со значением родить внебрачного: *принести брюхо*, *в запоне*, *в подоле* (Новосибирская обл.), *в крапиве добыть* (Рязанская губ.),<sup>188</sup> и т. п. 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.); «В подполье нашли»; «Нашла в поле под кустом» (Новгородская губ.); «Бабушка нашла его в садочке <...> зайчик принес и посадил его на грядке» (Харьковская губ.); «Отец нашел в заросле сена» (Вологодская губ.); «Отец нашел в лесу маленьким и мертвым, привез домой и положил в пичурку, где он и ожил» (Пензенская губ.)<sup>189</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 детей, т. е. для «непосвященных».

Эти свидетельства указывают на иной путь, которым внебрачные приходят в этот мир; путь, характеризуемый такими качествами, как непроторенность, неправильность, трудность. В этой связи показательное редкое сообщение о месте родов незаконнорожденных: «Девка родит в поле, в лесу; зимой — в овине или риге» (Пензенская губ.), а также обозначение такого младенца: *беспуток* (Урал).<sup>190</sup> О мотиве раздиранья, ломания, прорыва говорит семантическая мотивировка некоторых лексем: *выделок* (Вологодская губ.), *выпорток* (Вологодская, Калужская губ.) (ср., например, *выпорок* — 'теленки, извлеченный из брюха зарезанной коровы' (Псковская губ.)), *сураз* (*газ* — удар, порез).<sup>191</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, выраженного 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' (юж.-рус.); *жихарь* — 'внебрачный', 'домовой' (северорус.); *жировик* — 'внебрачный', 'нечистый дух', 'домовой' (северорус.); *марыш* — 'внебрачный' (юж.-рус.) при *Мара*, *Морена* — персонифицированные образы смерти;<sup>192</sup> ср. также мотив ущербности, неполноценности во внутренней

форме других названий: *сколотный* — 'внебрачный', но и 'одежда, сшитая из лоскутков, остатков' (повсеместно); *падалица* (юж.-рус.); *скверна* (повсеместно); *ззорный* (Ярославская губ.); *курвач*, *курвий* (Ярославская, Калужская губ.); *курся* — 'гермафродит', 'импотент' (Пермская, Вятская, Новгородская губ.).<sup>193</sup>

Эта же тенденция (поляризация) обнаруживает себя и за пределами чисто языковых фактов. Так, по народным представлениям, душу внебрачному новорожденному «даст не ангел, а черт. И лишь при Божьем прощении ангел приносит ему новую душу, иногда уже во взрослом состоянии» (Пензенская губ.). 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.); или дифференциацию по оси человек/не человек в экспрессивных высказываниях типа: «Человек я, а не сураз, — кричал парень. — Это вы суразы» (Забайкалье).<sup>194</sup> С другой стороны: «Из ззорных внебрачных, хоть их и обижают, выходят обстоятельные хорошие люди — им Бог помогает» (Ярославская губ.); «Многие уверены, что о незаконнорожденных заботится сам Бог» (Ярославская губ.); «Сколотные дети — счастливые»; ср. у сербов: «Верили, что внебрачные дети подобны рожденным в сорочке. Обладают исключительной силой, даже бессмертны и неуязвимы». <sup>195</sup> Это разыгрывание семантических контрастов, колебание от положительных смыслов до отрицательных в отношениях 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, незакрепленность за ним определенных однозначных коннотаций.

Для рассматриваемого контекста большой интерес представляет идея обретения новорожденным доли. 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. Потемни, А. К. Байбурина, О. А. Седаковой).<sup>196</sup> В отношении же незаконнорожденного ситуация прямо противоположная: именно он является подателем доли, причем не только восприемникам, но нередко и всей общине: «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»; у белорусов: «В восприемники к "выблудку" 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 "Ксту", должны, так сказать, только заявить о желаемых для себя благополучиях. Так, кум "подтыкаиц" под пьяс обрац, если желает иметь много малока, вязку льна — если хочет урожая его и скорой обработки. Если дявушная (старая дева. — Д. Б.) будет восприемницей <...> — скоро выйдет замуж»; у русских в быличке: «Когда священник хотел его (внебрачного) крестить, ребенок обратился в рыбу; священник отказался крестить, и рыба сделалась ребенком. Второй раз ребенок обратился в свечку, третий раз в хлеб. Священник решил окрестить хлеб; тогда ребенок опять принял свой настоящий вид и сказал: "Хорошо, 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>197</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, т. е. акцент здесь делается на доле как результате деления общего 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 — безобразии внебрачного младенца, затушевывании индивидуального начала. В этой связи весьма диагностична еще одна семантическая мотивировка обозначений таких детей, актуализирующая идею общего: *мирской* (Рязанская губ.), *мирен* (Пермская губ.), *семибатешный* (Новгородская губ.).<sup>198</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) — все это позволяет проводить определенные сопоставления с близнечным 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, твердый — мягкий, однополюй — двухполюй, 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.

### Детское «знание»

Как уже отмечалось, 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 лишь обозначена. (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. Кейпера, В. Н. Топорова, а также исследования представителей трансперсональной психологии, прежде всего С. Грофа).<sup>199</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», ограничен рамками семейно-родственных отношений: «Если первое слово [ребенок] скажет "мама" — следующее за ним дитя будет "дочь"»; «Если у родившегося волосы сзади оканчиваются косичкой, то следующий ребенок будет девочкой» (Новгородская губ.); «Если плачет во сне — в семье несчастье будет» (Орловская губ.); «Когда ночью без видимой причины проснется ребенок и кричит, то это предвещает (в семье — Д. Б.) несчастье» (Кубанская обл.); «Если ребенок делает из тряпок куклу или качает коляску <...> скоро родится новый ребенок» (Черниговская губ.); «Кто из детей ходит задом, "матке могилу меряет", т. е. мать <...> скоро умрет» (Смоленская губ.);<sup>200</sup> к этому же ср. в свадебных песнях (при «обыгрывании») мотив качания молодца в колыбели, откуда он видит свою будущую невесту (Терская обл.), а также у украинцев объяснения поведения младенца: «Ангелы забавляются с ребенком во сне, дразнят его, скажут: "Возьмем батька, возьмем батька", а ребенок смеется, так как не знает, для чего ему нужен батька, а если скажут: "Возьмем мать", то он сразу плачет».<sup>201</sup>

Второй локус — «космо-социальный», охватывающий события природной, социальной, хозяйственной сфер: «Ребенок капризничает ("нямгается") — гостей ворожит» (Сибирь); «Если дети во время похорон роют в земле ямки — к покойнику» (Вологодская губ.); «Дети, играя на улице, собирают в кучи пыль — к урожаю льна» (Ставропольская губ.); «Если от нечего делать хлопают кнутами, будет голод, неурожай» (Терская обл.); «Если делают своими ногами в пыли дорожки или из пыльной земли холмики — быть мору» (Терская обл.); «Когда детишки на проталинках играют и ложатся животом на землю — к ранней и теплой весне» (юж.-рус.); ср. у белорусов: «Когда делают из глины и грязи хлебы — лето будет плодородным»; «Игра с речным гладышем обещает голод»; «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>202</sup>

При всей внешней мозаичности детских знаний обнаруживаются две общие черты, диагностически важные для определения их природы. Первая особенность — это обращенность в будущее, провиденциальность. Отмеченный признак указывает на потустороннее происхождение знаний, конкретнее — «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 можно отметить 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 рожаками, и их внешним отличительным признаком было наличие маленького хвоста.<sup>203</sup> Вторая 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, например, гадание 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 ангелы — есть вестники воли Божьей в отношении возрастных, которые за свои грехи не заслуживают непосредственного прямого откровения».<sup>204</sup> В таком контексте ребенок выступает как сфера воплощения знания высших сил, которое предназначено для человека и потому антропоцентрично. Именно невинность, безгрешность, сохраняющаяся до семилетнего возраста, являются необходимыми условиями обладания знанием, одновременно



предопределяя их преходящий характер. Суждение о природе знания, высказанное, правда, по другому поводу, находим у В. Н. Топорова: «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>205</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.); «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»; «После 7 лет с детей за шалости взыскивают строго: бьют, ругают, употребляя при этом эпитеты: "собака", "окаянные", "подлые" (Владимирская губ.). У украинцев определяли судьбу ребенка так: «На седьмом году поют водкой, если заснет — будет тихого нрава и долговечен, а если не спит спокойно, то будет буяном».<sup>206</sup>

Рассмотренные здесь «вещие» знания выделяют детей, но, что существенно, не делают их разумными, более того, в народной фразеологии и лексике обнаруживается мотив их, наряду со стариками, «нечеловеческой» природы: «Старый да малый — одно безлюдье»; о неразумности детей говорят термины: *безум, безумка* — 'маленький ребенок' (Вологодская губ.).<sup>207</sup> В этом отношении весьма показательна, что утрата пренатальных знаний, как правило, совпадает с обрядом «развязывания ума», на который первым обратил внимание А. К. Байбурин.<sup>208</sup> Суть обряда заключается в развязывании ребенком узелка на пуповине: «Пуповину ребенка заматывают нитками и сохраняют в таком виде до семи-восемилетнего возраста ребенка. Когда ребенок достигает указанного возраста, ему дают распутать нитки, присохшие к пуповине».<sup>209</sup> Диагностична мотивировка: «ребенок будет разумным» (Кубанская обл.), «развяжется ум», «будет понятлив и памятливым» (Кубанская обл.).<sup>210</sup>

Существенно, что природа «культурных», «разумных» знаний вновь обнаруживает актуальность темы родства, так как передача их происходит в пространстве, ограниченном родственными связями, в данном случае от родителей к детям: развязывается ребенком именно тот узел, который был завязан матерью после родов: «Завязуе тебе щастем добрым и разумом довгим».<sup>211</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 причеты: «Отголоском приобщения детей к сокровенным знаниям социума может служить потерявшее актуальные связи и клишированное в русской причете "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>212</sup>

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

В нашей работе были рассмотрены лишь некоторые черты многогранного образа младенца: одни из них лишь обозначены, другие же освещены более полно. И хотя к портрету ребенка новый материал может добавить 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 «энтропического 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 т. п., 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, ее внешний облик и поведение предстают как наружное проявление жизни утробного ребенка — *нутреца*, который является высшей ценностью, мерилем всех поступков будущей матери, чья личность как бы интериоризируется 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 на топогентильный центр, вокруг которого вращается весь остальной мир и где происходит рождение микрокосма — человека.

Встреча созидательного и деструктивного движения — здесь: рождение младенца через «смерть» 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 превращения, включающего целый ряд семантических преобразований: твердое → мягкое, множественное → единое, внутреннее → внешнее, скрытое → явное, ничто → нечто и т. д. В образном плане трансформацию облика младенца с некоторой долей условности можно представить в виде прохождения им нескольких состояний: от «неодушевленных» субстанций природы (*камень, кость, корень, завязь*) и существ «животной природы» хтонического круга (*земноводные, грызуны*) до человеческого существа.

Все вышесказанное указывает на наличие некой связи, параллелизма между эмбриогонией и загадкой, 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. 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 (головы, 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 роцца, / А в роцце дикие

звери».<sup>213</sup> Также следует указать на определенные переключки отмеченного недавно языковедами иерархического принципа кодирования в загадке (высшее через низшее, сакральное через профанное)<sup>214</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).

Важно подчеркнуть, что диалогическая конструкция родин указывает на «гностический» характер обрядовых действий, которые призваны были дать ответы на встающие перед взрослыми вопросы о природе младенца. В этом смысле идентификация новорожденного всегда активно ответна. С другой стороны, «отклик» новорожденного является не 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 эхообразного принципа в построении диалога и решении текстостроительных задач см., например, работы В. Н. Топорова).<sup>215</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 «о себе и для себя». Это тем более верно, если рассматривать диалог взрослых и ребенка не только по схеме «Я — Другой» (синхронный аспект), но и в «онтологической» перспективе: «Я — Я в прошлом» (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); «Во-первых, не вижу, во-вторых, не помню, в-третьих, не знаю» (ответ: рождение).<sup>216</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 матушка в зыбочке качала» (Архангельская губ.) 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>217</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>218</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, противостоит, когда в свадебной песне, повествующей о младенческих годах жениха, вдруг появляется мотив видения-ведения ребенком своего будущего, а конкретно — свадьбы, который лишней 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.

## Примечания

- <sup>1</sup> Кон И. С. Ребенок и общество (историко-этнографическая перспектива). М., 1988. С. 110–121.
- <sup>2</sup> Виноградов Г. С. Детский народный календарь: (Из очерков по детской этнографии) // Сибирская живая старина. 1924. № 2.
- <sup>3</sup> См.: Кон И. С. 1) Ребенок и общество; 2) Этнография детства // СЭ. 1981. № 5. С. 3–14.
- <sup>4</sup> Кон И. С. Ребенок и общество. С. 61, 62.
- <sup>5</sup> Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. М., 1994. С. 153.
- <sup>6</sup> Лотман Ю. М. Введение // Труды по знаковым системам. Тарту. 1984. Вып. 17. С. 4.
- <sup>7</sup> См.: Кёйпер Ф. Б. Я. Космология и зачатие // Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 112–146; Топоров В. Н. 1) О «психофизиологическом» компоненте поэзии Мандельштама // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 428–445; 2) О «Поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах // Топоров В. Н. Указ. соч. С. 575–622; Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993.
- <sup>8</sup> Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994. С. 125.
- <sup>9</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 433, л. 7; д. 29, л. 14; д. 1643, л. 1; Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1896; 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; Демич В. Ф. Педиатрия у русского народа. СПб., 1892. С. 8.
- <sup>10</sup> Балов А. Очерки Пошехония // ЭО. 1901. Вып. 4. С. 100; Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогжского у. // ЖС. 1906. Вып. 4. С. 168; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: по материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 330; Шумов К. Э., Черных А. В. Указ. соч. С. 177; Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 2.
- <sup>11</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1341, л. 26; д. 1643, л. 1; д. 796, л. 7; д. 1643, л. 1; д. 433, л. 7; Демич В. Ф. Указ. соч. С. 8.
- <sup>12</sup> Словарь русских народных говоров. СПб., 1994. Вып. 28. С. 204.
- <sup>13</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1389, л. 5 (Пензенская губ.).
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> Архив РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 574, л. 202 (Минская губ.).
- <sup>16</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 162, л. 5; Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. 1903. Кн. XXX. С. 79; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1752, л. 26; Потанин Н. Юго-западная часть Тамбовской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. СПб., 1864. Вып. 6. С. 137.
- <sup>17</sup> Степанов В. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском у. Московской губ. // ЭО. 1906. Вып. 3–4. С. 224.
- <sup>18</sup> См.: Топоров В. Н. Из индоевропейской этимологии. V (1) // Этимология 1991–1993. М., 1994.
- <sup>19</sup> Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 172.
- <sup>20</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива ИРГО. Пг., 1914. Т. 1. С. 163.
- <sup>21</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1817, л. 5 (Ярославская губ.).
- <sup>22</sup> Там же, д. 1292, л. 31–32; д. 407, л. 57; д. 1832, л. 9.
- <sup>23</sup> Яковлев Г. Указ. соч. С. 155.
- <sup>24</sup> См.: Топоров В. Н. Из индоевропейской этимологии. С. 126–154; Трубачев О. Н. История славянских терминов родства. М., 1959. С. 154–157.
- <sup>25</sup> СРНГ. СПб., 1994. Вып. 28. С. 334; Л., 1976. Вып. 11. С. 305.
- <sup>26</sup> Романов Е. Р. Быт белоруса. Вильно, 1912. С. 306.
- <sup>27</sup> Топоров В. Н. Указ. соч. С. 135.
- <sup>28</sup> Виноградов Г. С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожильского населения Сибири // ЖС. 1915. Вып. 4. С. 377.
- <sup>29</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1752, л. 23 (Ярославская губ.).
- <sup>30</sup> СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 308.
- <sup>31</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1643, л. 1–2; д. 541, л. 8; Попов Г. Указ. соч. С. 327.
- <sup>32</sup> Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 79; Живило К. Народные приемы ухода за роженицами и новорожденными в некоторых станицах Кубанской области // СМОМПК. 1893. Вып. 16. С. 37; Денисова И. М. Вопросы изучения культа дерева у русских. М. 1995. С. 89.
- <sup>33</sup> См.: Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструаций // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 107;

- Виноградова Л. Н. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // *Этноязыковая и этнокультурная истории Восточной Европы*. М., 1995. С. 231–259.
- <sup>34</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 15, л. 17; *Неклепаев И. Я.* Указ. соч. С. 172.
- <sup>35</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 807, л. 2 (Новгородская губ.); д. 815, л. 40, (Новгородская губ.); *Макаренко А. А.* Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губернии // *ЖС*. 1897. Вып. 1. С. 91.
- <sup>36</sup> *Кузеля Э.* Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // *Матеріали до українсько-руської етнології*. Т. 8–9. Львів, 1906, 1907. С. 175; *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 134.
- <sup>37</sup> *Попов. Г.* Указ. соч. С. 359. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 162, л. 6 (Вологодская губ.).
- <sup>38</sup> Ярославский областной словарь. Ярославль. 1990. Вып. 9. С. 94; *Элиасов Л. Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1989. С. 403.
- <sup>39</sup> *Митрофанова В. В.* Загадки. Л., 1968. С. 52. № 1305; *Васильев Н. Н.* Материалы для объяснительного областного словаря Вятского говора. Вятка, 1907. С. 3. 11.
- <sup>40</sup> ИОВ. 10: 10–11; см. также: *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.: *Журавлев А. К.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 47; *Клепикова Г. П.* Славянская пастушеская терминология. Ее генезис и распространение в языках карпатского ареала. М., 1974. С. 120–121.
- <sup>41</sup> *Бушкевич С. П.* Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации (корова) // *Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы*. М., 1995. С. 326–328.
- <sup>42</sup> *Урусов С. М.* Станица Екатериноградская, Терской области, Моздокского отдела // *СМОМПК*. 1904. Вып. 33. С. 18; *Добровольский В. М.* Смоленский областной словарь. Смоленск. 1914. С. 897; Цит. по: *Денисова И. М.* Указ. соч. С. 115.
- <sup>43</sup> *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 15.
- <sup>44</sup> *Бутинов Н. А.* Детство в условиях общинного родового строя // *Этнография детства: Традиционные мотивы воспитания детей у народов Австралии, Океании, Индонезии*. М., 1992. С. 10.
- <sup>45</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1597, л. 2–3 (Смоленская губ.).
- <sup>46</sup> См., например.: *Байбурин А. К.* Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // *Полярность в культуре: Альманах «Канун»*. 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. соч. 1991. С. 132–158.
- <sup>47</sup> *Чеснов Я. В.* Указ. соч. С. 138.
- <sup>48</sup> *Садовников Д.* Загадки русского народа. СПб., 1901. С. 182. № 1706, 1707.
- <sup>49</sup> *Ефименко. П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1877. Ч. 2. С. 198; *Бушкевич С. П.* Указ. соч. С. 331.
- <sup>50</sup> См.: *Грысык Н. Е., Разумова И. А.* К представлениям о человеке и животном (по северорусским верованиям и сказке) // *Фольклористика Карелии*. Петрозаводск. 1994. С. 47.
- <sup>51</sup> *Костоловский И.* Народные поверья жителей Ярославского края // *ЖС*. 1915. Вып. 2–3. Приложение № 5. С. 032; *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 46.
- <sup>52</sup> *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 57. № 1506.
- <sup>53</sup> *СРНГ*. Л., 1976. Вып. 11. С. 356; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 442, л. 58 (Вятская губ.).
- <sup>54</sup> *Трубачев О. Н.* Указ. соч. С. 160.
- <sup>55</sup> Там же.
- <sup>56</sup> *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 149.
- <sup>57</sup> *СРНГ*. В. 14. Л., 1978. С. 235; *Павлова Е. С.* Имена существительные с суффиксом -ol- в истории русского языка // *Этимология*. 1991–1993. М., 1994. С. 107.
- <sup>58</sup> *СРНГ*. Л., 1987. Вып. 23. С. 96; *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 145–147.
- <sup>59</sup> *Балов А.* Указ. соч. С. 100; *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 20.
- <sup>60</sup> *Виноградов Г. С.* Указ. соч. 1915. С. 377; *Денисова И. М.* Указ. соч. С. 125; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 407, л. 41 (Вятская губ.).
- <sup>61</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1598, л. 6 (Смоленская губ.); *СРНГ*. Вып. 14. Л., 1978. С. 323 (Новгородская губ.).
- <sup>62</sup> *Кабакова Г. И.* Золотые руки // *Philologia slavica*. М., 1993. С. 60.
- <sup>63</sup> *Трубачев О. Н.* Указ. соч. С. 46.
- <sup>64</sup> *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 59. № 1571, 1576.
- <sup>65</sup> *СРНГ*. Л., 1990. Вып. 25. С. 169.
- <sup>66</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 974, л. 4 (Орловская губ.); *Зеленин Д. К.* Описание рукописей. Т. 1.

- С. 269 (Вологодская губ.); Демич В. Ф. Указ. соч. 1892. С. 20; Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 13.
- <sup>67</sup> Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 157; Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 29–30.
- <sup>68</sup> Псковский областной словарь. СПб., 1995. Вып. 11. С. 115, С. 1; СПб., 1984. Вып. 6. С. 114; Словарь Карелии. С. 319.
- <sup>69</sup> Калашников А. А. Из истории славянских синонимов // Этимология. 1991–1993. М., 1994. С. 54; СРНГ. Вып. 9. Л., 1972. С. 349.
- <sup>70</sup> Плотникова А. А. Слав. \*viti в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1998. С. 104–113.
- <sup>71</sup> СРНГ. Л., 1972. Вып. 9. С. 3–19; Псковский областной словарь, СПб., 1995. Вып. 11. С. 85; СРНГ. Л., 1987. Вып. 23. С. 315; Цит. по: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 186.
- <sup>72</sup> Шиндин Г. С. Семантическая трансформация архаической ритуальной практики в восточнославянских заговорах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1998. С. 142–165.
- <sup>73</sup> Харузина В. Н. Несколько слов о родинных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском у. Олонецкой губ. // ЭО. 1905. Вып. 1–2. С. 88; Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. 1. С. 418; Виноградов Г. С. Указ. соч. 1915. С. 394.
- <sup>74</sup> Евзлин М. Указ. соч. С. 320, 321.
- <sup>75</sup> Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. СПб., 1877. Т. 4. С. 15; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 440, л. 82 (Вятская губ., Сарапульский у.).
- <sup>76</sup> Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. СПб., 1984. Т. 1. С. 473; Толстая С. М. Беременность // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 160.
- <sup>77</sup> Садовников Д. Загадки русского народа. СПб. 1901. С. 182. № 1709.
- <sup>78</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1891. Вып. 5. № 10. С. 4.
- <sup>79</sup> Попов Г. Указ. соч. С. 332; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1598, л. 4 (Смоленская губ.; д. 1682, л. 1 (Смоленская губ.).
- <sup>80</sup> Стефанов Т. Обряды и обычаи, соблюдаемые жителями города Ейска, Кубанской области, при рождении человека, бракосочетании и погребении умерших // СМОМПК. Тифлис, 1888. Вып. 6. С. 159; СРНГ. Л., 1973. Вып. 10. С. 149.
- <sup>81</sup> Даль В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 83, 418; СРНГ. Л., 1970. Вып. 4. С. 322, С. 314; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 47.
- <sup>82</sup> СРНГ. Л., 1982. Вып. 18. С. 31.
- <sup>83</sup> Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. Вып. 1. С. 87.
- <sup>84</sup> Харламов М. Суеверия, поверия, приметы, заговоры, собранные в г. Ейске // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. 29. С. 40; Архангельский А., (священник). Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1854. Вып. 2. С. 59.
- <sup>85</sup> Садовников Д. Указ. соч. С. 182. № 1703; Рыбников М. А. Загадки. М.; Л., 1992. № 685; Худяков И. А. Великорусские загадки. М., 1861. С. 12. № 9.
- <sup>86</sup> Смирнова М. Родильные и крестильные обряды села Голицыно Курганской волости Сердобского уезда Саратовской губернии // ЭО. 1911. Вып. 1–2. С. 252; Соболев А. Обряды и обычаи при рождении младенца и колыбельные песни Владимирской губернии // ЭО. 1912. Вып. 1–2. С. 261; Живило К. Указ. соч. С. 20; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1598, л. 4; ф. 1, оп. 2, л. 24.
- <sup>87</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей. Т. 3. С. 923; Демич В. Ф. Указ. соч. 1892. С. 15.
- <sup>88</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 840, л. 12 (Новгородская губ.); Зеленин Д. К. Описание рукописей. Т. 2. С. 755; Демич В. Ф. Указ. соч. 1889. С. 7; Толстая С. М. Указ. соч. С. 163; Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 78.
- <sup>89</sup> Виноградов Г. С. Указ. соч. 1915. С. 356; Бубнов А. Село Рагули Ставропольской губернии Новогригорьевского уезда // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 266; Демич В. Ф. Указ. соч. 1892. С. 14; Стефанов Т. Указ. соч. С. 159; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 29, л. 13; д. 1598, л. 5.
- <sup>90</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1371, л. 26; д. 1334, л. 2; Стефанов Т. Указ. соч. С. 159–160; Попов Г. Указ. соч. С. 329.
- <sup>91</sup> Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 2.
- <sup>92</sup> Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 80.
- <sup>93</sup> Стефанов Т. Указ. соч. С. 160; Попов Г. Указ. соч. С. 330; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1752, л. 23. (Ярославская губ., Даниловский у.); Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 4; Толстая С. М. Указ. соч. С. 162–163.
- <sup>94</sup> Толстая С. М. Указ. соч. С. 160.; СРНГ. Л., 1986. Вып. 21. С. 71; Бигусяк М. 3 лексик родильно-

- го обряду у гуцульских говірках // Украинский диалектологічний збірник. Київ, 1997. Книга 3. С. 297.
- <sup>95</sup> Попов Г. Указ. соч. С. 330; *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 30.
- <sup>96</sup> *Неклепаев И. Я.* Указ. соч. С. 182; *Востриков П.* Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев // СМОМПК. Тифлис, 1907. Вып. 37. С. 28.
- <sup>97</sup> *Балашов Д. М.* Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970. С. 142; *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. № 172. С. 354; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. № 17. С. 501–510; Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850–1860-х рр. / Упоряд. Микола Левченко. Киев, 1920. Вып. 1–2.
- <sup>98</sup> *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 15; *Сумцов Н. Ф.* О народном воззрении на новорожденного // ЭО. 1891. Вып. 1. С. 81; *Стельмахович М. Г.* Народнопедagogічні погляди на дитину // Народна творчість та етнографія. 1989. № 5. С. 20; *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян. (Себежский у.) // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 258.
- <sup>99</sup> *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 80; *Чеснов Я. В.* Указ. соч. С. 150.
- <sup>100</sup> *Садовников Д.* Указ. соч. 1901. С. 182. № 1703; *Садовников Д.* Загадки русского народа. М., 1959. С. 187. № 1639; *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.; М., 1880. С. 117.
- <sup>101</sup> *Чеснов Я. В.* Указ. соч. С. 150.
- <sup>102</sup> *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 3. С. 28; *Чеснов Я. В.* Указ. соч. С. 152.
- <sup>103</sup> *Степанов В.* Указ. соч. С. 224; *Кузеля З.* Указ. соч. Т. 8. С. 138.
- <sup>104</sup> *Иванов В. В.* Структура индоевропейских загадок — кенингов и их роль в мифологических традициях // Загадки как текст. М. 1994. С. 123.
- <sup>105</sup> Там же.
- <sup>106</sup> *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 62. № 1664.
- <sup>107</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1832, л. 12 (Ярославская губ.).
- <sup>108</sup> *Зобнин Ф.* Усть-Ницынская слобода. Тюменского у., Тобольской губ. // ЖС. 1898. Вып. 2. С. 153.
- <sup>109</sup> *Топоров В. Н.* Указ. соч. 1994. С. 142.
- <sup>110</sup> *Иваницкий Н. Д.* Указ. соч. С. 109.
- <sup>111</sup> *Ефименко П. С.* Указ. соч. М., 1877. Ч. 1. С. 178.
- <sup>112</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1085, л. 12 (Орловская губ.).
- <sup>113</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1446, л. 15 (Рязанская губ.); *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1891. Вып. 5. С. 59; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 177.
- <sup>114</sup> *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 284–286; *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 60–64.
- <sup>115</sup> *Романов Е. Р.* Указ. соч. С. 58–59.
- <sup>116</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 349.
- <sup>117</sup> СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 330.
- <sup>118</sup> *Романов Е. Р.* Указ. соч. С. 59.
- <sup>119</sup> *Плосс Г.* Женщина в естествоведении и народо-ведении. Сыктывкар; Киров, 1995. Т. 1. С. 263; *Петкевич Г.* Материалы по народной медицине литовцев // ЖС. 1911. Вып. 1–2. С. 187.
- <sup>120</sup> *Mačkarovii Sg. Votivi.* Ljubljana. 1991. С. 51, 67; *Плосс Г.* Указ. соч. С. 263.
- <sup>121</sup> См., например: РЭМ, кол. № 161–167, 2413–3, 1003–202, 204; *Молотова Л. Н., Соснина Н. Н.* Русский народный костюм. Л., 1984. С. 28.
- <sup>122</sup> *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка в народном мирозерцании, преимущественно малорусском // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Харьков, 1913. Т. XIX. С. 388.
- <sup>123</sup> РЭМ, кол. № 211–6–5, 6683–379 (Олонецкая губ.), 65–31 (Петербургская губ.).
- <sup>124</sup> *Миловидов Ф. Ф.* Указ. соч. С. 388; *Милорадович В. П.* Народные обряды и песни Лубенского у. Полтавской губ. Харьков, 1897. С. 5; *Гура А. В.* Лягушка // Славянская мифология. М., 1995. С. 250–251; *Грацианская Н. Н.* Чехи и словаки // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1983. С. 65.
- <sup>125</sup> *Даль В. И.* Толковый словарь. 1989. Т. 2. С. 169; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 2. С. 335.
- <sup>126</sup> *Миловидов Ф. Ф.* Указ. соч. С. 395; *Гура А. В.* Указ. соч. С. 251.
- <sup>127</sup> РЭМ. Колл. № 641–32/1 (Олонецкая губ.); 744–9 (Вологодская губ.) и др.
- <sup>128</sup> СРНГ. Л., 1989. Вып. 24. С. 257; Л., 1987. Вып. 23. С. 96; Л., 1978. Вып. 14. С. 344; Л., 1972. Вып. 7. С. 22.
- <sup>129</sup> *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 32. № 615; *Даль В. И.* Указ. соч. С. 286; *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. 2. № 212.

- <sup>130</sup> Миловидов Ф. Ф. Указ. соч. С. 376; Иванов П. Из области малорусских народных легенд // ЭО. 1892. Вып. XIII—XIV. С. 79—80.
- <sup>131</sup> Мазалова Н. Е. Жизненная сила северорусского «знающего» // ЖС. 1997. № 4. С. 26; Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 24; Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1885. Вып. 1—2. С. 246; Болгарско-русский фразеологический словарь. София; Москва, 1974. С. 203.
- <sup>132</sup> Чубинский П. П. Указ. соч. 1872. Т. 1. С. 136; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 407, л. 2 (Вятская губ.).
- <sup>133</sup> 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 Европы и России. СПб., 1999. С. 111—130.
- <sup>134</sup> Подробнее об этом см.: Судник Т. М., Цивьян Т. В. О мифологии лягушки (балто-славянские данные) // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 137—154.
- <sup>135</sup> Гуревич А. В., Элиасов Л. Е. Старый фольклор Прибайкалья. Улан-Удэ. 1939. Т. 1. С. 199. № 308.
- <sup>136</sup> Сказки и поверья Северного края. Л., 1934. С. 138. № 65. Подробнее о космогонических функциях образа лягушки см. указ. статью Баранова Д. А., Мадлевской Е. Л. в сб. МАЭ.
- <sup>137</sup> Макаренко А. А. Указ. соч. С. 243.
- <sup>138</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1752, л. 25 (Ярославская губ.).
- <sup>139</sup> Толстая С. М. Лунное время // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 248.
- <sup>140</sup> Фасмер М. Указ. соч. С. 609.
- <sup>141</sup> Яковлев Г. Указ. соч. С. 160.
- <sup>142</sup> См., например: Топоров В. Н. О ритуале: введение в проблематику // Архаичный ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7—60.
- <sup>143</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1449, л. 15; Попов Г. Указ. соч. С. 349; Потешки, считалки, небылицы. М., 1989. С. 179.
- <sup>144</sup> Потешня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. С. 55—56; Денисова И. М. Указ. соч. С. 159.
- <sup>145</sup> Виноградов Г. С. Русский детский фольклор. Иркутск, 1930. Кн. 1. С. 196.
- <sup>146</sup> Подробнее об этом см.: Волоцкая Э. М. Тема смерти и похорон в загадках (на славянском материале) // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 245—255.
- <sup>147</sup> Ефименко П. С. Указ. соч. 1986. Т. 2. С. 187; Милорадович В. П. Указ. соч. С. 19.
- <sup>148</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 414, л. 6 (Вятская губ.); д. 431, л. 54; СРНГ. Л., 1970. С. 329.
- <sup>149</sup> Виноградов Г. С. Указ. соч. 1915. С. 368; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1019, л. 18; Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского Научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Кострома, 1920. С. 23; Балов А. Указ. соч. С. 96; Никифоровский Н. Я. Указ. соч. 1897. С. 10.
- <sup>150</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 840, л. 14 (Новгородская губ.); Макаренко А. А. Указ. соч. С. 98; Даль В. И. Указ. соч. Т. 4. С. 375.
- <sup>151</sup> Покровский Е. А. Указ. соч. С. 142.
- <sup>152</sup> СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 305, 308, 311, 313; Кузеля Э. Указ. соч. Т. 8. С. 148.
- <sup>153</sup> СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 308.
- <sup>154</sup> Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. 2. № 249. С. 226.
- <sup>155</sup> Чипачев А. Г. Русские на Индигирке. Новосибирск, 1990. С. 117.
- <sup>156</sup> Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979. С. 296.
- <sup>157</sup> Семенов П. Указ. соч. 1886. С. 194.
- <sup>158</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 441, л. 5; Ефименко П. С. Указ. соч. СПб., 1877. Ч. 1. С. 179.
- <sup>159</sup> Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983. С. 83.
- <sup>160</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 552, л. 7; д. 384, л. 3; д. 1598, л. 5.
- <sup>161</sup> Макаренко А. А. Указ. соч. С. 98; Демич В. Ф. Указ. соч. С. 10; Виноградов Г. С. Указ. соч. С. 372; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1598, л. 5 (Смоленская губ.); Макаренко А. А. Указ. соч. С. 98.
- <sup>162</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.
- <sup>163</sup> Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 52; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 840, л. 15; д. 442, л. 32; Вишневский Д. Дитя не человеческого подобию, но бесовского // Киевская Старина. 1896. Т. 53. С. 39.
- <sup>164</sup> Архив РЭМ, ф. 2, оп. 2, д. 384, л. 125 (Вологодская губ.); Богатырев П. Г. Верования великорусов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. Вып. 1—4. С. 47; Чубинский П. П. Указ. соч. Т. 4. 1877. С. 130—131; Янович В. М. Пермьки // ЖС. 1903. Вып. 1—2. С. 150.



- <sup>165</sup> Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 52.
- <sup>166</sup> Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900. Т. I. С. 4.
- <sup>167</sup> Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 3. С. 27.
- <sup>168</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 548, л. 20; д. 1341, л. 15; Виноградов Г. С. Указ. соч. С. 13.
- <sup>169</sup> Харузина В. Н. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // ЭО. 1911. Вып. 1–2. С. 75.
- <sup>170</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 796, л. 8; д. 52, л. 5.
- <sup>171</sup> Макаренко А. А. Указ. соч. С. 98; Смирнова М. Указ. соч. С. 255; Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 84.
- <sup>172</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1453, л. 21.
- <sup>173</sup> Смирнова М. Указ. соч. С. 225; Семенов П. Указ. соч. 1893. С. 3.
- <sup>174</sup> Топоров В. Н. Указ. соч. 1994. С. 138.
- <sup>175</sup> Виноградов Г. С. Указ. соч. 1915. С. 366; Зеленин Д. К. Описание рукописей. Т. 1. С. 57; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1453, л. 22; д. 948, л. 3; д. 1379, л. 26; Иванов Д. Станица Отрадная Кубанской обл., Баталташинского уезда // СМОМПК. Вып. 6. Тифлис, 1888. С. 27; Иванов П. Указ. соч. С. 27; Иванов П. Указ. соч. С. 25.
- <sup>176</sup> Демич В. Ф. Указ. соч. 1892. С. 60; Иванов П. Указ. соч. С. 25–26; Логинов К. К. Указ. соч. С. 61.
- <sup>177</sup> Марачевич И. Село Кобылья Вольнской губернии, Нижнедевицкого уезда // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 504.
- <sup>178</sup> Ярославский областной словарь. 1988. Ярославль, Т. 7. С. 90; СРНГ. СПб., 1994. Вып. 28. С. 192; Преображенский А. Приход Станиловской на Сити // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб., 1853. С. 159.
- <sup>179</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1411, л. 10 (Псковская губ.).
- <sup>180</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, л. 9 (Олонецкая губ., Вытегорский у); Логинов К. К. Указ. соч. С. 47.
- <sup>181</sup> СРНГ. СПб., 1995. Вып. 29. С. 90; 1978. Вып. 14. С. 49; 1994. Вып. 28. С. 321; 1970. Вып. 6. С. 50.
- <sup>182</sup> Псковский областной словарь. Л., 1986. Вып. 3. С. 40; Онищук А. Родини і хрестини // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 100; СРНГ. Л., 1970. Вып. 5. С. 329.
- <sup>183</sup> СРНГ. Л., 1979. Вып. 15. С. 210.
- <sup>184</sup> Кухарьонко Т., Росінська З. Родильна обрядовість на Поліссі // Народна творчість та етнографія. 1985. № 6. С. 47.
- <sup>185</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 484, л. 47 (Калужская губ.).
- <sup>186</sup> СРНГ. Л., 1968. Вып. 3. С. 105; 1979. Вып. 5. С. 60; С. 169; 1981. Вып. 17. С. 177; Словарь русских говоров Новосибирской области. С. 14; СРНГ. СПб., 1994. Вып. 28. С. 50; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1817, л. 3; Словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 1987. С. 100; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1471, л. 21; СРНГ. СПб., 1994. Вып. 28. С. 200, 207, 222; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1471, л. 21; Ярославский областной словарь. Вып. 9. С. 58; СРНГ. Л., 1985. Вып. 20. С. 268.
- <sup>187</sup> СРНГ. 1994. Вып. 28. С. 48, 200; Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979. С. 188.
- <sup>188</sup> Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983. С. 196; СРНГ. Л., 1979. Вып. 15. С. 369.
- <sup>189</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 442, л. 77. Вятская губ., Сарапульский у.; Виноградов Г. С. Указ. соч. С. 367; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 781, л. 8; Иванов П. Указ. соч. С. 39; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 385, л. 3; д. 1341, л. 28. 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 // Український діалектологічний збірник. Київ, 1997. Книга 3.
- <sup>190</sup> Архив РЭМ, д. 1389, л. 9; СРНГ. Л., 1966. Вып. 2. С. 276.
- <sup>191</sup> СРНГ. Л., 1970. Вып. 5. С. 272, 333, 331; Псковский областной словарь. Вып. 5. С. 150; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. С. 806.
- <sup>192</sup> СРНГ. 1966. Вып. 2. С. 574; 1972. Вып. 9. С. 185, 199; 1981. Вып. 17. С. 379.
- <sup>193</sup> Словарь русских говоров Прибайкалья. С. 380; Даль В. И. Указ. соч. Т. 4. С. 201; Ефименко П. С. Указ. соч. Ч. 1. С. 178; СРНГ. Л., 1990. Вып. 25. С. 116; Словарь русских говоров Новосибирской области. С. 526; Ярославский областной словарь. Вып. 4. С. 172; СРНГ. Л., 1980. Вып. 16. С. 114, 123.
- <sup>194</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1389, л. 9; д. 26, л. 29; Элиасов Л. Е. Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980. С. 399.
- <sup>195</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1817, л. 3; Ефименко П. С. Указ. соч. 1877. Ч. 1. С. 178; Зечевиц С.

- Верованья и обичај и робењу // Гласник етнографског музеја у Београду. Београд, 1978. Кн. 42. С. 347.
- <sup>196</sup> *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989; *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; *Селакова 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.
- <sup>197</sup> *Ящуржинский Х.* Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская Старина. 1906. Т. 42. С. 78; *Никифоровский Н. Я.* Указ. соч. 1897. С. 18; *Грузинский А. Е.* Урожай и холера // ЭО. 1892. Вып. 2–3. С. 249.
- <sup>198</sup> СРНГ. Л., 1982. Вып. 18. С. 171, 174; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 838, л. 19.
- <sup>199</sup> *Кейпер Ф. Б. Я.* Указ. соч. С. 112–146; *Топоров В. Н.* Указ. соч. 1995. С. 575–622; *Гроф С.* За пределами мозга. М., 1994.
- <sup>200</sup> *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 48; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 820, л. 15; д. 972, л. 16; *Харламов М. А.* Суеверия, поверья, приметы и заговоры, собранные в г. Майкопе // СМОМПК. Тифлис, 1904. Вып. 34. Отд. 3. С. 21.; *Малинка А. М.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902. С. 240; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1599, л. 2.
- <sup>201</sup> *Бутова Е.* Станица Бороздинская, Терской области Кизлярского округа // СМОМПК. Тифлис, 1889. Вып. 7. С. 56; *Кузеля З.* Указ. соч. Т. 9. С. 3.
- <sup>202</sup> *Чипачев А. Г.* Указ. соч. С. 136; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 388, л. 1; *Бубнов А.* Село Рагули, Ставропольской губернии Новогригорьевского уезда // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 258; *Яковлев Д.* Указ. соч. Вып. 4. С. 172; *Никифоровский Н. Я.* Указ. соч. 1897. С. 31.
- <sup>203</sup> *Востряков П.* Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев // СМОМПК. Тифлис, 1907. Вып. 37. С. 24.
- <sup>204</sup> *Никифоровский Н. Я.* Указ. соч. 1897. С. 30.
- <sup>205</sup> *Топоров В. Н.* Эней — человек судьбы. М., 1996. Т. 1. С. 101.
- <sup>206</sup> *Иваницкий Н. А.* Указ. соч. С. 114; Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического Бюро кн. В. Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993. С. 266; *Чубинский П. П.* Указ. соч. Т. 4. С. 18.
- <sup>207</sup> СРНГ. Л., 1966. Вып. 2. С. 192, 201.
- <sup>208</sup> *Байбурин А. К.* Указ. соч. 1991. С. 262–264.
- <sup>209</sup> *Харламов М.* Указ. соч. С. 16.
- <sup>210</sup> *Живило К.* Указ. соч. С. 26; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1599, л. 2; *Иванов Д.* Указ. соч. С. 38.
- <sup>211</sup> *Милорадович В. П.* Указ. соч. 1897. С. 19.
- <sup>212</sup> *Невская А. Г.* Мать в погребальном фольклоре // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 199.
- <sup>213</sup> *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 53. № 1368.
- <sup>214</sup> *Топоров В. Н.* Указ. соч. 1996. С. 65.
- <sup>215</sup> *Топоров В. Н.* Указ. соч. 1994. С. 36–38.
- <sup>216</sup> *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 60. № 1610; *Худяков И. А.* Великорусские загадки. М., 1861. С. 12. № 9.
- <sup>217</sup> *Ефименко П. С.* Указ. соч. 1877. Ч. 1. С. 108; *Неклепаев И. Я.* Указ. соч. С. 163.
- <sup>218</sup> *Добровольский В. Н.* Указ. соч. 1905. С. 434.