

- ²¹ Иванова Л.А. Источниковедческие проблемы... С. 29–30.
- ²² См. прим. № 60 Е.В. Ревуненковой // *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собр. соч. Т. II. М., 1993. С. 456–457.
- ²³ *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собр. соч. Т. IV. М., 1994. С. 29.
- ²⁴ *Миклухо-Маклай.* Собр. соч. Т. II. М., 1993. С. 438.
- ²⁵ Первым экземпляром является тот, на котором пометы сделаны самим Н.Н. Миклухо-Маклаем. См.: Архив МАЭ. Ф. К-V. Оп. 1. № 321.
- ²⁶ *Путилов Б.Н.* Этнографическая выставка Н.Н. Миклухо-Маклая в 1886 г. // Народы бассейна Тихого океана. Общество, история, культура. Макаевские чтения 1993–1994 гг. СПб., 1994. С. 34.
- ²⁷ См. прим. № 1 Б.Н. Путилова // *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собр. соч. Т. I. М., 1990. С. 434.
- ²⁸ Рисунок опубликован в: *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собр. соч. Т. IV. М., 1994. С. 15.
- ²⁹ Там же. Т. II. М., 1993. С. 14.
- ³⁰ *Ревуненкова Е.В.* Н.Н. Миклухо-Маклай об аборигенах и малайцах Малаккского полуострова // Этнограф. обозрение. 1994. № 1. С. 137.
- ³¹ *Ревуненкова Е.В.* Семанги, сенои, джакуны // Малые народы Индонезии, Малайзии и Филиппин. М., 1982. С. 147–161.
- ³² *Ревуненкова Е.В.* Н.Н. Миклухо-Маклай об аборигенах... С. 167.
- ³³ *Skeat W.W., Blagden Ch.O.* Pagan Races of the Malay Peninsula. V. I. L., 1906.
- ³⁴ *Chittenden F.J.* Dictionary of gardening. A practical and scientific Encyclopaedia of Horticulture. V. IV. Oxford, 1951. P. 2179.
- ³⁵ См. прим. № 20 Н.А. Бутинова (или С.А. Токарева) // *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собр. соч. Т. II. М., 1950. С. 763.

Сердечно благодарю чл.-кор. РАН Сергея Александровича Арутюнова за ценные ботанические консультации, данные мне при подготовке этой статьи, а также зав. Отделом тропических растений Главного ботанического сада. им. Н.В. Цицина д-ра биол. наук Бориса Николаевича Головкина и сотрудницу того же отдела Татьяну Васильевну Теленкову за предоставленную литературу.

L.A. Ivanova. About Identification and Attribution of Malacca Peninsula Exhibits from N.N. Miklouho-Maclay Collection at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstskammer)

The article retraces the history and characteristics of bamboo cylindrical case from the Museum. The author attributes it as quiver for poisoned arrows from Malacca Peninsula. She also researches several exhibits had been acquire by N.N. Miklouho-Maclay from there.

© 1998 г., ЭО, № 4

Д.А. Баранов

«НЕЗНАКОМЫЕ» ДЕТИ (К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ОБРАЗА НОВОРОЖДЕННОГО В РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ)

Некоторые черты новорожденного в русской традиционной культуре, а также родинные обряды в целом явились в последнее время предметом исследования целого ряда публикаций¹. Учитывая достаточно детальную разработанность этой темы, с одной стороны, и наличие огромного, трудно обозримого фактического материала, – с другой, здесь уместно ограничиться рассмотрением лишь некоторых ее аспектов. Речь пойдет о проблеме идентификации ребенка, познания его сущности и тех знаний, которые он несет в мир. Это позволяет рассматривать новорожденного как активного субъекта, личность. В таком контексте взаимоотношения взрослых и младенца принимают характер диалога, начало которого обнаруживается уже на пренатальной стадии развития.

При всей мозаичности, фрагментарности, «ситуативной» изменчивости 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 младенца. И здесь главную роль играют супружеские отношения. Наличие целого комплекса правил, предписаний, рекомендаций относительно места, поз, движений при совокуплении, а также временных ограничений (т.е. особого языка телесно-пространственного поведения) позволяет констатировать существование специфической нормативной культуры, регламентирующей половую жизнь супругов и, в перспективе, формирующей судьбу потомства.

Большая часть правил, призванных задать определенные половые признаки будущего ребенка, образует 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 лечь 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.)²; ср. у украинцев: «При совокуплении женщина держит за правое яйцо мужа – будет мальчик»³.

Вторая группа определяет правила обращения с рядом предметов и их локализацию: «Что бы произвести мальчика, во время совершения супружеского акта кладут под головы шапки» (Ярославская губ.); «Если во время совокупления надеть на голову мужа шапку, или повязать его бабьим платком – будет мальчик в первом случае и девочка во втором» (Орловская губ.); «Если хотели девочку, женщина клала на время полового акта под подушку «прялочку» (...), если мальчика, под подушку засовывали топор» (Прикамье)⁴; ср. у белорусов: «Мужчинка родитца ны камишку, а женьщинка ны чаропцы»⁵.

Третья группа образуют разнородные правила, преимущественно связанные с «поведенческим» аспектом. Так, чтобы родился сын: «Сразу после совокупления женщина должна съесть сырой пегушиный гребень» (Пензенская губ.); «Когда после совершения супружеского акта муж перекатится через свою жену (...) или если мужчина в сидячем положении» – будет мальчик. (Смоленская губ.); «После акта нельзя отворачиваться друг от друга» (Новгородская губ.); если «супружеский акт совершить в то самое время, когда к нему имеет сильное влечение жена» (Новгородская губ.)⁶; ср. у украинцев: чтобы родился мальчик, «совокупление должно быть неожиданным для жены»⁷.

Повсеместно распространенные запреты на половую жизнь делят время на семиотически неравные отрезки, отражающие общую тенденцию к д и с к р е т - н о с т и времени, с одной стороны, и эксплицирующие а к с и о л о г и ю времени – с другой. Так, нормы запрещают супружеские отношения во второй половине беременности, а также в соответствии с церковными установлениями в двенадцатые праздники, Великий пост, в ночь на среду, пятницу, воскресенье, на Русском Севере – в ночь на субботу. Сравните, например, выражение *справить подсубботник* – о нарушении запрета⁸. Нарушение временных запретов, по народным представлениям, влекло за собой появление на свет *праздничков* – уродов, больных, выкидышей, гермафродитов, двойней, рождение которых отмечено пространственной инверсией: из материнского лона они выходят ногами вперед⁹. В таком контексте размывание временных границ, непрерывность и, следовательно, «неупорядоченность» в зачатии имели своим результатом «неупорядоченность», «недоделанность» облика новорожденного.

Связь между «языком» зачатия и его плодом (ребенком) подтверждается и с другой стороны. Речь идет о внебрачных детях, которые по многим признакам сближаются с

праздничками. Это сходство угадывается в нейтрализации оппозиции мужской/женский: и незаконнорожденные, и зачатые под праздники рождаются, по представлениям крестьян Пензенской губ., двупольными – *двухнастными, двухзапасными, двухсбруйными, двухголовниками* и т.д.¹⁰ Причина андрогидности кроется в ситуации незаконного, внебрачного соития, когда всякие нормы отсутствуют, ибо такого рода отношения не ставят своей целью рождение детей.

Особая отмеченность времени зачатия находит свое выражение и в народных воззрениях о связи его со временем рождения и смерти, определяя тем самым узловые моменты жизни человека, ее канву: «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 этот же час и умрет» (Ярославская губ.)¹¹.

Связь временной приуроченности зачатия и утробного развития прослеживается 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»¹².

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 нотки, 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 погибели»¹³.

Сказанное выше позволяет с еще одной стороны подойти к ситуации соития-зачатия, имея в виду прежде всего «духовный» знаковый аспект таинства зарождения жизни. Особая сакральность первого соития отмечена исследователями: «Разрушение 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»¹⁴. В этом контексте весьма показательны представления о роли *духа-дыхания* в зачатии, засвидетельствованные в ряде текстов, например в заговоре на бесплодие: «Обручается раба Б. N рабу Б. N, раб Б. N в рабу Б. N не впускает плоть свою и дух»¹⁵. Сравните также: «Если во время совокупления не дышать – не зачнешь»¹⁶.

Здесь существенно отметить, что первое соитие имеет при благоприятном исходе своим результатом два следствия: 1) в отдаленной перспективе – рождение ребенка, продолжение рода; 2) в данный временной отрезок, «здесь и сейчас» – духовное и телесное «превращение» потенциальных родителей.

Первое соитие в этнографическом контексте перестает быть фактором «чистой физиологии», приобретая черты мифологического характера, даже если речь идет о «телесной» стороне. В этом отношении весьма диагностично представление о нарушении свойств и пропорций тела, лежащее в основе определения целомудрия: «Во многих местах верят, что носовой хрящ девушки или парня, потерявших невинность, раздваивается на самом конце, если дотронуться до него пальцем» (Ярославская губ.); «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, смерть 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 чрез кольцообразную нитку; если же не пройдет, значит невинность не нарушал» (Вятская губ.)¹⁷. Существенно, что таким же способом определяют грядущую смерть¹⁸.

Но, пожалуй, наиболее значимые сдвиги происходят в знаковом пространстве, когда первое соитие выступает как узнавание-познание, приобщение к тайне. Здесь кажутся весьма существенными языковые факты. Уже давно этимологами

(О.Н. Трубачев, В.Н. Топоров и др.) было указано генетическое единство *gen (знать) и *gen (рождаться) в индоевропейском языковом пространстве и в частности у славян¹⁹. Конкретное продолжение этой темы дает и русская народная фразеология, которая переводит ситуацию, связанную с соитием и зачатием, из сферы будничного, приземленного в область «гностического», высокого. Так, в южнорусских говорах вступление в любовные отношения передается лексемой *познакомиться*, в Архангельской и Смоленской губерниях – *познаваться*. В фольклорных текстах встречается выражение *положить знак*: «Хотя мы (девушку) не взяли, / Мы знак положили – / Косу растрепали, / По плечам расклали»²⁰.

Подтверждение глубинной соотнесенности соития и познания дает и этнографический материал. Речь идет о белорусских материалах, по которым целомудренный мужчина не обладает элементарными знаниями и навыками, например, «не умеет попасть камнем в цель, не умеет рубить топором по одному и тому же месту»²¹.

Переходя к рассмотрению конкретных представлений о зарождении ребенка, важно указать, что для его описания используется набор лексем, обнаруживающих явную тенденцию к «избыточности». 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 мозаичной картине элементов, образующих основу, на которой «замешивается» жизнь, особое место занимает к р о в ь. Лишь она одна выражает идею связи между матерью и ребенком и – шире – родовых связей в целом, «правильности» продолжения рода (сравните «кровное родство», «своя кровь»). Следует указать, что само по себе рождение младенца отнюдь не означает автоматического установления родственных отношений. Показательно бытование быличек о подмене младенца ведьмами, лешими, чертями еще в материнской утробе, вследствие чего, по народным верованиям, появляется новорожденный «обликом ни в мать, ни в отца». Имеются и другие свидетельства, в основном касающиеся 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»²². Сюда же относится и обычай кормить «неродиху» молоком другой женщины.

Эти данные проливают свет на важнейшую функцию многих обрядовых действий с новорожденным, призванных ответить на вопросы: кто он такой? какова его природа? какое место в генеалогическом ряду рода он занимает? Именно кровь, а также родимое пятно как знак крови, выведенный наружу (сравните представление о родимых пятнах на теле младенца как запекшейся материнской крови)²³, выступают тем маркером, который обозначает преемственность утробного и постутробного бытия ребенка и тем самым подтверждается родство. Существует также устойчивое обозначение родинок, родимых пятен в фольклорных текстах – родительское знамя²⁴.

Возвращаясь к ситуации зачатия, можно отметить доминирование среди других субстанций представлений о менструальной крови как основе зарождения жизни. Наиболее отчетливо этот мотив звучит в обрядах и рекомендациях, направленных на деторождение или, наоборот, на вызывание бесплодия. «Рубашку с месячными очищениями кладут на горячую печь: "Как эта кровь на печке попекается, так чтобы и дети попеклись в моей утробе"» (Смоленская губ.); «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 бы родиться, закричат на каменке разными голосами» (Калужская губ.); «Вырезают из рубашки пятно от месячных очищений, сжигают и пепел разводят в воде и пьют (от бесплодия)»²⁵.

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 будет дети, если белый цветок, то первый ребенок будет дочь, а если синий или голубой, то – сын»; «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»²⁶.

Связь между кровью и цветами подтверждается и народной лексикой. Исследователями уже не раз отмечались «цветочные» обозначения регул: *цвет* (рус.), *квітки на рубашке* (укр.), *жэньски цвэты* (бел.)²⁷.

Говоря о менструальной крови как основе формирования будущих детей, существенно отметить, что в ситуации п е р в о г о соития обнаруживается неразличение ее и крови, образующейся при дефлорации. Сравните с ранее приведенными текстами следующие свидетельства: «При выходе замуж, если не хотят родить, то в первой бане, послесвадебной, бросают на жар сорочку с первой ночи. И вот все дети, кои бы 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 ала, то родится мальчик, а если сроза, то – девочка» (Сургутский край)²⁸. Указанное неразличение в народной эмбриологии вновь подтверждает «отмеченность», «знаковость» первой брачной ночи. В этом смысле кровь, во-первых, знак успешного соития, во-вторых, знак «правильности» (в смысле «первости») супружеского акта и, в-третьих, знак-предвестие ожидаемого деторождения.

Другой основой, на которой «замешивается» жизнь будущего ребенка, является, по народным представлениям, грудное молоко. Выше уже говорилось о лечении бесплодия молоком другой женщины. В завуалированной 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»; «На беременность указывает другое дите: оно бросает тогда сосать грудь»²⁹.

Здесь можно указать на параллелизм между грудным молоком и менструальной кровью: прекращение месячных очищений и кормления молоком свидетельствуют о зачатии. В таком контексте развитие беременности принимает форму накопления женщиной молока и крови – основы будущей жизни (о связи этих субстанций свидетельствует выражение о здоровом человеке – «кровь с молоком»). Некоторый свет на роль молока в зачатии проливают мотивировки традиции долго кормить грудью младенца: «Пока кормишь грудью одного, нового не понесешь, на сы р о е 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»³⁰. Важно обратить внимание на словосочетание *сырое молоко*, которое в русских говорах обозначает *молозиво* – густое молоко до и после родов³¹ (ср. также: *сырь*, *сырное молоко*³²). Такое свойство, как густота, отсылает к универсальному мотиву отвердения, создания твердой опоры, предшествующее появлению человека. *Сырое молоко*, *сырь* осмыслились как продукт сгущения, створаживания (в говорах *сыром* называли творог) и являлось верным признаком зарождения новой жизни. В таком контексте сам плод выступает как своего рода результат творажения (заквашивания) молока, что прямо или опосредованно отражается в текстах разной природы. Так, в загадках беременность иногда описывается в «творожных» терминах: «Под полом, под полом стоит кринка с творогом»³³, «Сыр забыли в церкви, молодушка безребятница будет» (по обычаю Вятской губ. с женихом и невестой в церковь привозили сыр/хлеб)³⁴. Семантическая связь сыра-творога с деторождением

обнаруживает себя и в свадебном обряде, на что не раз указывалось исследователями³⁵ (ср. свадебную лексику: *сырный стол, сыром обносить, сыр молить*). Вряд ли можно назвать случайным и 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»³⁶. Определено выражен «параллелизм» сыра и младенца в белорусской волочечной песне: девушка, пошедшая 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»³⁷.

Рассмотренные народные представления об основах, на которых формируется плод, относятся, так сказать, 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 глубокий, значительно расширяющий связанный с ним круг идей: это превращение зачатия-рождения из явлений «физиологического» характера в событие макрокосмического масштаба и тем самым высвечивание структуры связей, объединяющих Человека и Вселенную.

Одним из универсальных мотивов, пронизывающих ситуацию рождения как макро-, 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, о чем не раз говорили многие исследователи³⁸. Но для ситуации самого *Начала*, утробного периода, происходит инверсия этих признаков: «отмеченность» зачатия выражается через понятие *костности, твердости* (одним из первых на это указал Я.В. Чеснов, основываясь на северокавказском материале³⁹). 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»⁴⁰. 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, пропустила голову костяную»; «(...) Бери свои золоты ключи, отмыкай мясну гору, выпускай костяну голову из рабы Божьей»⁴¹ (к этому же ср. распространенный мотив возрождения из костей в фольклоре⁴²).

Твердая субстанция зародыша и – шире – отвердение, создание надежной основы как необходимого условия появления человека подтверждается и с другой стороны. Имеются в виду повсеместно распространенные представления о первом зубе младенца как предвестии новой беременности его матери, ср.: «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»⁴³. Тождество плода и зуба обнаруживается и в совпадении («омонимия») загадок о ребенке в утробе и зубах: «За стеной-стеной барашек костяной» – ребенок или зуб⁴⁴. Сравни также выражение о зубах – *зубаревы дети*⁴⁵.

С идеей отвердения связан и другой важный мотив, содержащийся в представлении о зарождении жизни, – мотив *узла, вязания*. Об этом свидетельствует в первую очередь этнографический материал: «Если во время шитья завертываются нитки узелками, то будет иметь женщина детей» (Орловская губ.); «В бане (...) сторож (колдун) подпоясывает невесту, пошептав что-то на пояс и завязав на пояс несколько узелков: сколько узлов, столько и сыновей родит невеста» (Вологодская губ.); «Гладкая пуповина, без узлов означает, что детей больше не будет»⁴⁶. К этому же можно отнести 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, склеить ее с хлебным текстом, запечь и отдать свинье съесть: свинья скоро станет поросной»⁴⁷.

Особенно показательны языковые факты, указывающие на семантическое развитие (*узел – завязь – вязание – плетение*) и тем самым переводящие процесс зарождения и формирования плода «текстильный» код. Сравнение лексемы: *завязаться – зарюшонко вяжется* (Псковская губ.); *завязь – плод* (повсеместно), а также фразеологизмы: *брюшонко вяжется – беременность, дети вяжутся – несколько рожденных подряд* (Север)⁴⁸. Нередко термины, обозначающие части тела или все тело, объединяются единой семантической мотивировкой, в основе которой лежит идея вязания-плетения: так, плечо этимологами возводится к древнеславянскому гнезду **plesti* и соответственно осмысливается как место сплетения костей; *шея, шейные позвонки – вязы* (рус.); *вязи* (укр.), *вязы* (бел.); *запястье – завязь* (рус.), *вязны* (бел.)⁴⁹. В этом же ряду стоит термин *опутина – телосложение, фигура человека* (Архангельская губ., Сибирь)⁵⁰.

Рассмотренные здесь мотивы отнюдь не исчерпывают всего богатства «народной эмбриологии» с присущей ей метафорическими «захватами», так как сам метафоризм – неизбежная стадия рождения новых значений (например, мотивы ковки, выпекания младенца в утробе, засвидетельствованные в фольклоре и обрядах⁵¹).

Тема твердости получает свое развитие и после рождения младенца, когда в его описании важную роль начинает играть символика телесно-пространственных признаков. Отсутствие твердости и крепости тела новорожденного воспринимается как «печать» смерти: «Если легкий и крепкое тельце – долговечный» (Енисейская губ.); «Если до года не зарастет темя – недолговечный» (Енисейская губ.); «Уши младенца мягкие (то) неживуч» (Орловская губ.); «Если в ухе нет хрящика – к смерти» (Костромской край); «Если ребенок растет пухлым и нежным, то говорят, что его нежит земля. Тоже умрет» (Пошехонье)⁵²; ср. у белорусов: «Коляные вухи (...) говорят в пользу его долговечности»⁵³. В заговорах и апотропеях также обычны такие атрибуты железа и камня, как твердость, крепость. Так, повсеместно существовала традиция помещать в колыбель нож или ножницы, ополаскивать младенца водой с камня или через дверную скобу и под.

Сказанное здесь о твердости тела младенца не противоречит распространенным представлениям о его мягкости: речь идет об о т н о с и т е л ь н о й твердости, или, иными словами, о той степени твердости, отклонение от которой воспринимается как предвестие смерти.

Как отмечалось, некоторые обрядовые действия были направлены на идентификацию новорожденного. Действительно, только что родившийся младенец о многом загадочен и таинственен. В скрытом виде мотив тайны в образе ребенка звучит в заговорах, например, в севернорусском заговоре на ловлю белок: «Как родился сей раб младенец не знает в себе ни имени, ни вотчины, ни отца ни матери, ни роду ни племени, и ни страсти и ни боязни, не имеет в себе ни ума и ни разума, и на ногах скорого и тихого хождения, ставания, скакания, и ни пути и ни дороги, ни днины ни ночи»⁵⁴. В приведенном тексте образ ребенка дается через «отрицательные» категории, очерчивающие контуры личности, пределы ее влияния, но на вопрос, что находится внутри ее, ответа нет. Тот же мотив содержится в украинском заговоре, в котором обращение к ребенку начинается со слов: «Як я не знаю що ты таке, щоб ты так не знал ни пристрыта, ни крыкливиць, ни переполохов»⁵⁵.

Ребенок как плод зачатия 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 весьма показателен распространенный у русского населения Сибири обряд *метания над столом*, направленный на выявление 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, и теперь в мать чисты капельки»⁵⁶. У терских казаков визуальное «изучение» дополнялось осязательным: на крестинах во время обеда каждый подходил к младенцу и ощупывал его руками⁵⁷.

Широкая известность примет, по которым судили о судьбе родившегося ребенка, позволяет здесь ограничиться замечанием, что многие из них связаны непосредственно с телом, как бы выступающим в качестве текста. Особенно пристального внимания удостоиваются те точки, которые указывают на индивидуальность младенца, его непохожесть на других. Такими точками, сконцентрировавшими в себе информацию о природе ребенка, его месте в родовой ситуации, являются родинки и родимые пятна. Об этом свидетельствуют обозначающие их народные термины: *знамьеце, знамя, знадебка, знатьба*⁵⁸. Мотив узнавания по родимым пятнам обнаруживается и в фольклорных текстах. Так в былинном сюжете «Женитьба Добрыни» мать Добрыни узнает вернувшегося после долгой отлучки сына по родинкам на щеке: «Признавай-ка меня по правой, по щеке, / Ай на правой на щеке есть три знамени у меня, / Как три знамени у меня твои родительские»⁵⁹. Особенно показательно отмеченное у русских Сибири представление о возврате умерших «под видом новорожденных», одним из признаков которых было совпадение родинок, родимых пятен: «Обнаружить личность "вернувшегося" помогало (...) какие-либо родимые пятна, рубцы на теле младенца, которые якобы были у ушедшего из жизни...»⁶⁰.

Отсутствие же меток на теле, т.е. своего рода *о б е з л и ч е н н о с т ь* младенца, и, как следствие, невозможность его опознания, предвещают скорую смерть: «Если у ребенка нет родимого пятна, то не живуч будет»; «У кого много родимых пятен – (тот) счастливый»⁶¹. Существенно, что сами *знамьеца* как метки 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 несчастливого человека»; «Человек, имеющий родимое пятно, которое сам не может увидеть, – счастливый, удачливый»⁶².

Вышесказанное о положительном в целом восприятии родимых пятен у новорожденного вступает в противоречие, по крайней мере внешнее, с причинами их возникновения: как известно, по народным представлениям, пятна у ребенка появляются в результате нарушения беременной женщиной запретов – смотреть на пожар, наступать на лягушку и т.д. Этот парадокс снимается на глубинном уровне, проливая свет на существенную функцию меток на теле: они свидетельствуют о преемственности, непрерывности утробного и постутробного бытия ребенка и его месте в системе родственных связей. Эти пятна служили знаком (ср. *знамя, знатьба*) того, что новорожденный – именно тот, кем он кажется, за кого себя выдает, а не *обменьши, обмен, подменьши*. Мотив подмены младенца еще в утробе матери ведьмами, лешими, чёртами весьма популярен в русских быличках (из последних публикаций на эту тему см. работы О.А. Черепановой, В.П. Зиновьева⁶³) и многие запреты для беременной как раз и направлены на предохранение плода от подмены: например, проклинать плод в утробе, спать на спине, не перекрестившись и т.д.

Сомнение в человеческой природе новорожденного сохраняется и после родов, проблема идентификации остается актуальной еще долгое время – обычно до шестилетнего возраста, когда (по быличкам) обнаруживается подмена и ребенок показывает свое истинное лицо. Этим, видимо, объясняется существование развитой традиции проверки его человеческой природы. На Русском Севере, например, подзревая подмененьша, ребенка клали под осиновое корыто и били по нему топором: если младенец был не человеческого происхождения, то, по поверью, он превращался в полено и его сжигали⁶⁴; аналогичный обряд отмечен на Украине. Подзревая подмену, ребенка «кладут на том месте, где ссыпают сор, и тут (...) начинают бить его вербовую веткой» – тогда прибежит черт и заберет *одміненка*, оставив настоящего ребенка⁶⁵.

Необходимо отметить еще один важный аспект, который определяет внутреннюю мотивировку обрядовых действий с новорожденным. Речь идет о четко проступаю-

щем семантическом тождестве жизнеспособности ребенка и его познания. Появление новорожденного на свет ни на кого не похожим делает его чужим, неузнаваемым и, по народным представлениям, предвещает скорую смерть младенца. Ср. также: «Обмен же обнаруживается только при родах, когда вдруг появляется не от чего мертвый ребенок, и при том обликом – ни в мать ни в отца» (Сибирь)⁶⁶.

Продолжение этой темы обнаруживается в обрядах крещения и имянаречения, выступающих в качестве главнейших способов идентификации ребенка и удержания его в мире людей: «Если долго не крестить, то его могут подменить копчушкой – обгоревшей палкой» (Калужская губ.); «Черти похищают детей, которых не успели окрестить, и подменивают украденных своим детищем» (Пензенская губ.). С другой стороны: «Если баушка, когда ладит больному ребенку, забывает его имя – смертно» (Сибирь)⁶⁷.

Обряд имянаречения проливает свет на некоторые особенности познания ребенка, связанные с выбором его имени в честь родственников: «Стараются дать имя удачливого человека в роде» (Новгородская губ.); «Дают имя дедушки, бабушки» (Владимирская губ.)⁶⁸. Существенны мотивировки выбора: «Предпочитаются имена дедушки или бабушки, ибо ребята живучи бывают и сохраняют родовое имя» (Сибирь); «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)⁶⁹.

Эти факты лишний раз подтверждают взаимообусловленность р о ж д е н и я и п о з н а н и я, 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 ценою рождений, "знать" свои родовые связи – как кровнородственные, так и благоприобретенные, новые»⁷⁰.

Прекрасной иллюстрацией идеи, что для младенца жизненно необходимо знать не только свое имя, но и свое родство, служит обряд *откликания* – оживления обмершего новорожденного посредством выкрикивания имен родителей: «Когда ребенок не подает признаков жизни, (...) он (отец) 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 зовет отцово имя, отчего малюток должен показать признаки жизни» (Астраханская губ.); «Ребенка можно откричать; для этого бабка-повитуха берет ребенка на руки и, качая его, выкрикивает имя его отца, которое повторяет за ней и отец и все присутствовавшие» (Рязанская губ.)⁷¹.

Таким образом, узнавание имени родителей вводит младенца в систему родственных связей, указывает ему его место в ней, что является сильнейшим средством удержания новорожденного в мире людей.

До сих пор обрядовые действия, связанные с определением идентичности младенца, рассматривались нами в 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 родильном обряде представляется перспективным рассмотреть случаи отклонения от нормы, а именно рождение внебрачного младенца. За недостатком места здесь в самых общих чертах будут обозначены возможные подступы к раскрытию данной темы.

В отношении незаконнорожденного ребенка его распознавание, определение родовой ситуации связаны с известными трудностями. Такой ребенок если и является звеном в жизненной цепочке, то звеном выделяющимся, чужеродным, по крайней мере наполовину; название внебрачного – *половинкин сын* (Сибирь)⁷². Мотив неопределенности, загадочности обнаруживается в других обозначениях, например, *коектовый*, *позаугольный* (одновременно и *тойный*)⁷³; ср. неразличение на лексическом уровне внебрачного ребенка и подкидыша – *выхованец*⁷⁴. Его контуры как бы

расплывчатые, трудноузнаваемы, эта обезличенность имеет «внешнее» проявление, например в лексической омонимии обозначения близнецов и внебрачных – *близенцы* (Псковская губ.)⁷⁵, в представлении гуцулов: «Кто не имеет отца, тот не имеет лица»⁷⁶. Представление о бесформенности, безобразности незаконнорожденных содержится в лексике *выплавон – безобразный ребенок, но и внебрачный* (Вологодская губ.)⁷⁷. Завуалированно оно проявлялось в обычае давать одинаковое имя всем внебрачным – *Богдан, Богданенок* (Псковская губ.) (ср. также белорусский обычай называть таких детей Адам или Ева)⁷⁸.

Существенно отметить, что имя Богдан в более широком контексте указывает на отсутствие кровнородственной связи. Имеется в виду повсеместное употребление в народных говорах слов типа *Богоданный, Божат* для обозначения приемных детей, мачехи и отчима, свойственников – свекра, свекрови, тестя, тещи и т.п. Эта называется, прежде всего, на жизнеспособности внебрачного ребенка, так как неизвестность имени отца резко ограничивает возможности применения обряда «откликания».

Неполнота родственных связей, «привязывающих» такого ребенка к миру людей, имеет своим следствием представления о нем как о ч а с т и п р и р о д ы, неизвестной находке, обнаруженной взрослыми. Именно эта идея лежит в основе семантической мотивировки самой обширной группы обозначений незаконнорожденного, которые условно можно назвать природно-пространственными. Ср., *боровичок* (Казанская губ.), *капустничек* (Казанская губ.), *крапивник* (повсеместно), *луговой* (Курская губ.), *подкрылечник, подкустарничек* (Ярославская губ.), *подпечник* (Ярославская губ.), *подогородник* (Сибирь), *подстожник* (Сибирь), *подтынник* (Донская обл.), *подъельняжник* (Петербургская губ.), *находка* (Смоленская губ., Воронежская губ.) и др.⁷⁹. 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 её и упал»⁸⁰. При внешнем сходстве этих высказываний с объяснениями, которые взрослые дают детям по случаю рождения ребенка, адресат и функции их различны. В первом случае – эта констатация «факта», своего рода маркер для выделения внебрачных, во втором – заведомо ложное объяснение появления ребенка для детей, т.е. «непосвященных».

В аксиологическом пространстве внебрачные дети нередко сближаются с персонажами народной демонологии, о чем свидетельствует совпадение обозначающих их терминов, например, *байстрюк* (Костромская, Смоленская губ.), *выхованец* (Смоленская губ.), *жировик* (Олонецкая губ.), и т.д.⁸¹; ср. поверье о рождении Антихриста от «блудной девы» в седьмом поколении⁸².

В заключение отметим, что в народных представлениях облик незаконнорожденного выстраивается в результате и н в е р с и и признаков «нормального» младенца: однополюй – двуполюй – непознаваемый; свой – чужой. Пожалуй, корректнее здесь говорить о тенденции, поскольку отдельные, резко выраженные признаки, присущие только законнорожденным или только незаконнорожденным, так или иначе могут вдруг проявиться и в тех, и в других.

Примечания

¹ *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142–171; *Топорков А.Л.* Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114–118; *Федоров В.А.* Мать и дитя в русской деревне (конец XIX – начало XX в.) // Вестн. Московского ун-та. Сер. 8. История. 1994. № 4. С. 3–21; См. также: *Кон И.С.* Ребенок и общество. М., 1988.

² Архив Российского этнографического музея (далее – АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 433. Л. 7 (Вятская губ.); там же. Д. 29. Л. 14 (Владимирская губ.); там же. Д. 1643. Л. 1 (Смоленская губ.); *Иванецкий Н.А.* Ма-

териалы по этнографии Вологодской губернии. // Изв. ОЛЕАЭ. Т. LXIX. Тр. этногр. отд. М., 1890. Т. II. Вып. 1. С. 106.

³ Демич В.Ф. Педиатрия у русского народа. СПб., 1898. С. 8.

⁴ Балов А. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение (далее – ЭО). 1901. Вып. 4. С. 100; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 330; 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.

⁵ Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск. 1897. С. 2.

⁶ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1341. Л. 26 (Пензенская губ.). Там же. Д. 1643. Л. 1 (Смоленская губ.). Там же. Д. 796. Л. 7 (Новгородская губ.). Там же. Л. 1.

⁷ Демич В.Ф. Указ. раб. С. 8.

⁸ Словарь русских народных говоров (далее – СРНГ). Вып. 28. СПб., 1994.

⁹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1389. Л. 5 (Пензенская губ.).

¹⁰ Там же. Л. 10.

¹¹ Там же. Д. 162. Л. 5 (Вологодская губ.); Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Зап. Западно-Сибирского отдела ИРГО. Кн. XXX. Омск, 1903. С. 79; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1752. Л. 26 (Ярославская губ.).

¹² Потанин Г.Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. Вып. 6. СПб., 1864. С. 137.

¹³ Степанов В. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском у. Московской губ. // ЭО. 1906. Вып. 3–4. С. 224.

¹⁴ Неклепаев И.Я. Указ. раб. С. 172.

¹⁵ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Имп. Русского Географического общества. Т. 1. Пг., 1914. С. 163.

¹⁶ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1817 (Ярославская губ.).

¹⁷ Там же. Д. 1832. Л. 9 (Ярославская губ.). Там же. Д. 1292. Л. 31–32 (Пензенская губ.). Там же. Д. 407. Л. 57 (Вятская губ.).

¹⁸ Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогского у. // Живая старина (далее – ЖС). 1906. Вып. 4. С. 155.

¹⁹ См., например: Топоров В.Н. Из индоевропейской этимологии. V // Этимология. 1991–1993. М., 1994. С. 126–154.

²⁰ СРНГ. Вып. 28. С. 334. Там же. Вып. 11. Л., 1976. С. 305.

²¹ Романов Е.Р. Быт белоруса. Вильно, 1912. С. 306.

²² Виноградов Г.С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожильческого населения Сибири // ЖС. 1915. Вып. 4. С. 377.

²³ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1752. Л. 23 (Ярославская губ.).

²⁴ СРНГ. Вып. 11. С. 308.

²⁵ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1643. Л. 1–2 (Смоленская губ.); там же. Д. 541. Л. 8 (Калужская губ.); Попов Г. Указ. раб. С. 345.

²⁶ Неклепаев И.Я. Указ. раб. С. 79; Живило К. Народные приемы ухода за роженицами и новорожденными в некоторых станицах Кубанской области // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа (далее – СМОМПК). Вып. 16. Тифлис. 1893. С. 37.

²⁷ См., например: Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре... С. 107.

²⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 17 (Владимирская губ.); Неклепаев И.Я. Указ. раб. С. 172.

²⁹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 807. Л. 2 (Новгородская губ.). Там же. Д. 815. Л. 40; Макаренко А.А. Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губернии // ЖС. 1907. Вып. 1. С. 91.

³⁰ Попов Г. Указ. раб. С. 358; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 162. Л. 6 (Вологодская губ.).

³¹ Ярославский областной словарь. Вып. 9. Ярославль, 1990. С. 94.

³² Элиасов Л.Е. Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1989. С. 403; Ярославский областной словарь. Вып. 9. С. 28.

³³ Загадки / Изд. подгот. В.В. Митрофанова. Л., 1968. С. 52. № 305 (Памятник русского фольклора).

³⁴ Васильев Н.Н. Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907. С. 311. В книге Иова можно обнаружить те же ассоциации формирования плода с твoroжением молока: «Не ты ли выдлil меня, как молоко и, как твoroг сгустил меня; кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня» (Книга Иова. 10, 10–11). Об этом см. также: Чеснов Я.В. Мужское и женское начало в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 132–159.

- ³⁵ См.: *Бушкевич С.П.* Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации (корова) // *Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы.* М., 1995. С. 326–328.
- ³⁶ *Урусов С.М.* Станица Екатериноградская, Терской области, Моздокского отдела // *СМОМПК.* Вып. 33. 1904. С. 18; *Добровольский В.М.* Смоленский областной словарь. Смоленск. 1914. С. 897.
- ³⁷ Цит. по: *Денисова И.М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995. С. 115.
- ³⁸ См., например: *Байбурин А.К.* Указ. раб. С. 54–55; *Мазалова Н.Е.* Родины на Русском Севере: соматические представления // *Обряды и верования народов Карелии, Петрозаводск, 1994.* С. 31–41; *Чеснов Я.В.* Указ. раб. С. 139.
- ³⁹ *Чеснов Я.В.* Указ. раб. С. 132–158.
- ⁴⁰ *Садовников Д.* Загадки русского народа. СПб., 1901. С. 182. № 1706; № 1707.
- ⁴¹ *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. // *Изв. ОЛЕАЭ.* Т. XXX. Тр. этногр. отд. М., 1877. Кн. V. Вып. 1. С. 198; *Бушкевич С.П.* Указ. раб. С. 331.
- ⁴² См., например: *Грысык Н.Е., Разумова И.А.* К представлениям о человеке и животном (по северорусским верованиям и сказке) // *Фольклористика Карелии. Сб. статей.* Петрозаводск, 1994. С. 47.
- ⁴³ *Костоловский И.* Народные поверья жителей Ярославского края // *ЖС.* 1915. Приложение № 5. Вып. 2–5. С. 032; *Демич В.Ф.* Указ. раб. С. 46.
- ⁴⁴ *Митрофанова В.В.* Указ. раб. С. 57. № 1506.
- ⁴⁵ СРНГ. Вып. 11. С. 356.
- ⁴⁶ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 974. Л. 4 (Орловская губ.); *Зеленин Д.К.* Указ. раб. С. 269; *Демич В.Ф.* Указ. раб. С. 20.
- ⁴⁷ *Никифоровский Н.Я.* Указ. раб. С. 157.
- ⁴⁸ Псковский областной словарь. Вып. 11. СПб., 1995. С. 115; там же. Вып. 6. Л. 1984. С. 114; *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей.* СПб., 1994. С. 319.
- ⁴⁹ *Калашиников А.А.* Из истории славянских синонимов // *Этимология.* 1991–1993.
- ⁵⁰ СРНГ. Вып. 23. Л., 1987. С. 315.
- ⁵¹ См., например: *Топоров А.Л.* Указ. раб. С. 114–118; *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Похороны и свадьба // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд.* М., 1990. С. 97.
- ⁵² *Виноградов Г.С.* Указ. раб. С. 368. Там же; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1019. Л. 18 (Орловская губ.); *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // *Второй этнографический сборник.* Кострома, 1920. С. 23; *Балов А.* Указ. раб. С. 96.
- ⁵³ *Никифоровский Н.Я.* Указ. раб. С. 10.
- ⁵⁴ *Ефименко П.С.* Указ. раб. С. 187.
- ⁵⁵ *Милорадович В.П.* Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии Харьков, 1897.
- ⁵⁶ *Словарь русских говоров Новосибирской области.* Новосибирск, 1979. С. 296.
- ⁵⁷ *Семенов П.* Станица Слепцовская Терской обл. Владикавказского округа // *СМОМПК.* Вып. 5. 1886. С. 194.
- ⁵⁸ СРНГ. Вып. 11. С. 305, 308, 311.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ *Чикачев А.Г.* Русские на Индигирке. Историко-этнографический очерк. Новосибирск, 1990. С. 117.
- ⁶¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 441. Л. 5 (Вятская губ.); *Ефименко П.С.* Указ. раб. Ч. 1. М., 1877. С. 179.
- ⁶² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 552. Л. 7 (Калужская губ.); там же. Д. 384. Л. 3. (Вологодская губ.).
- ⁶³ *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова.* СПб., 1996; *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев.* Новосибирск, 1987.
- ⁶⁴ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 384. Л. 125 (Вологодская губ.).
- ⁶⁵ *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Т. I. СПб., 1877. С. 130–131.
- ⁶⁶ *Неклепаев И.Я.* Указ. раб. С. 52.
- ⁶⁷ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 548. Л. 20 (Калужская губ.); там же. Д. 1341. Л. 15 (Пензенская губ.); *Виноградов Г.С.* Указ. раб. С. 13.
- ⁶⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. Д. 796. Л. 8 (Новгородская губ.); там же. Д. 52. Л. 5 (Владимирская губ.).
- ⁶⁹ *Макаренко А.А.* Указ. раб. С. 98; *Смирнова М.* Родильные и крестильные обряды крестьян села Голыцина, Курганской волости, Сердобского уезда, Саратовской губернии // *ЭО.* 1911. № 1/2. С. 255; *Неклепаев И.Я.* Указ. раб. С. 84.
- ⁷⁰ *Топоров В.Н.* Указ. раб. С. 138.
- ⁷¹ *Виноградов Г.С.* Указ. раб. С. 366; *Зеленин Д.К.* Указ. раб. Т. 1. С. 57; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 22 (Рязанская губ.).
- ⁷² СРНГ. Вып. 29. СПб., 1995. С. 90.
- ⁷³ Там же. Вып. 14. Л., 1979. С. 49; там же. Вып. 28. С. 321.

⁷⁴ Там же. Вып. 6. Л., 1970. С. 50.

⁷⁵ Псковский областной словарь. Вып. 3. Л., 1973. С. 40.

⁷⁶ *Онищук А.* Родини і крестини // Матеріали до українсько-руської етнології. Т. 12. Львів, 1915.

⁷⁷ СРНГ. Вып. 5. Л., 1970. С. 329.

⁷⁸ Псковский областной словарь. Вып. 3. С. 67; *Кухарьонюк Т., Росінська З.П.* Родильна обрядовість на Поліссі // Народна творчість та етнографія. 1985. № 6. С. 47.

⁷⁹ СРНГ. Вып. 3. Л., 1968. С. 105; там же. Вып. 13. Л., 1977. С. 60; там же. Вып. 15. Л., 1979. С. 169; там же. Вып. 17. Л., 1981. С. 177; там же. Вып. 28. С. 50; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1817. Л. 3 (Ярославская губ.); там же; Словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 1987. С. 100; СРНГ. Вып. 28. С. 200; там же. С. 222; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1471. Л. 21 (Петербургская губ.); СРНГ. Вып. 20. Л., 1985. С. 268.

⁸⁰ СРНГ. Вып. 28. С. 48; там же. С. 200; Словарь русских говоров Новосибирской области. С. 188; Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983. С. 196.

⁸¹ СРНГ. Вып. 2. Л., 1966. С. 57; там же. Вып. 6. С. 50; там же. Вып. 9. Л., 1972. С. 185; там же. С. 199.

⁸² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 26. Л. 29 (Владимирская губ.)

D.A. B a r a n o v. «Unknown» Children (towards Characteristic of New-Born Child Image in Russian Traditional Culture)

The article analyses the popular notion on conception and uterine development of new-born in Russian traditional culture. The author comes to the conclusion of semantic identity between child's viability and his «identification» and in the broad sense between birth and knowledge.

© 1998 г., ЭО, № 4

М.Л. Бутовская, А.Г. Козинцев

АГРЕССИЯ И ПРИМИРЕНИЕ У ШКОЛЬНИКОВ МЛАДШЕГО ВОЗРАСТА (ЭТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ МЕХАНИЗМОВ КОНТРОЛЯ СОЦИАЛЬНОЙ НАПРЯЖЕННОСТИ В ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ КОЛЛЕКТИВАХ)*

Тема агрессии и конфликтов – одна из самых горячо дискутируемых в науках о человеке. Их роли на разных этапах антропосоциогенеза и функциям в жизни современного общества посвящены целые тома исследований психологов, конфликтологов, этнографов, антропологов, генетиков, физиологов¹. В данной статье мы хотим продемонстрировать возможности этологического подхода к анализу конфликтов и их разрешению в условиях внутригрупповых взаимодействий в коллективе (в качестве модели рассматривается группа младших школьников). В таком ключе это явление до сих пор в отечественной литературе не рассматривалось.

Применение современных этологических подходов и методов позволяет количественно оценить и описать разные формы социальных взаимодействий. В этом контексте данный подход представляется исключительно полезным в работе культурных антропологов. Хотелось бы особо подчеркнуть, что этология человека рассматривает поведение как результат взаимодействия его биологии и окружающей среды, прежде всего социальной². Предвидя традиционные критические замечания в адрес этологии,

* Авторы выражают глубокую признательность РГНФ (грант № 96-01-00032) за финансовую поддержку этих исследований.