

СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ: СТРУКТУРА И СЕМАНТИКА

А.А. ЧУХИНА
(Архангельск)

РОДИЛЬНЫЙ ОБРЯД АРХАНГЕЛЬСКОГО СЕВЕРА: СОДЕРЖАНИЕ, СТРУКТУРА И ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ¹

Рождение человека — важнейшее событие в жизни семьи, в жизни всей сельской общины. Оно неизменно сопровождалось исполнением определенных обрядовых действий, предписанных традицией. Как и другие обряды жизненного цикла, родильный обряд предполагает особое переходное состояние его «героев», а следовательно, их уязвимость и чужеродность, опасность для остальных членов общества. А.К. Байбурин отметил двойное значение «переходного» ритуала родин. Для новорожденного этот обряд знаменует начало жизненного пути и является «рамочным». Для родителей он является «срединным». В ходе обряда новорожденный приобретает статус человеческого существа, а родители — статус отца и матери [Байбурин 1997, 7].

Главным источником для изучения родильной обрядности Архангельского Севера стали материалы архива Лаборатории фольклора ПГУ им. М.В. Ломоносова, фольклорные и этнографические материалы конца XIX — начала XX века, опубликованные в местных изданиях (АГВ, ИАОИРС) и в центральных этнографических журналах («Этнографиче-

ское обозрение», «Живая старина»), обобщающие работы [Ефименко 1878; Науменко 1998]. Также привлекались полевые исследования автора. С 1970 по 1993 гг. были проведены этнографические экспедиции в Лешуконский, Мезенский, Пинежский, Вельский, Приморский, Онежский, Красноборский, Устьянский, Шенкурский районы, а с 2001 по 2004 гг. — в Каргопольский и Шенкурский районы Архангельской области.

В данной статье нами предпринята попытка реконструировать цикл родильной обрядности Архангельского Севера, определить его наиболее важные признаки и выявить локальные варианты.

Основу традиционных *обычаев и обрядов периода беременности* составлял комплекс предписаний и запретов, направленных на охрану плода в чреве матери. Происходило последовательное введение запретов, ограничивающих контакты беременной не только с посторонними, но и с близкими людьми. Круг общения и жизненное пространство беременной постепенно сужался [Байбурин 1997, 7].

Общеизвестными и очень устойчивыми были запреты, нарушение которых влекло за собой смерть ребенка: *«В том месте, где остался отпечаток ноги беременной, нельзя рубить дрова, а то ребенок родится мертвым»* (д. Рато-Наволок Холмогорского р-на [ФА ПГУ, п. 390, с. 22]).

В период беременности, согласно мифологическим представлениям, женщина социально и физиологически находится в противоположном состоянии, поэтому она должна быть изолирована как существо нечистое и опасное. Естественно, что к женщине в этот период относятся как к больному, чужаку: *«Раньше со свекровями жили, вот свекровь всё у пещки готовила, а сноха скотину*

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Министерства образования и науки РФ, проект «Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России» (РНП 2.1.3.4611).

обряжала, так беременной запрещали это делать» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от А.П. Кутьиной, 1931 г.р., д. Ефремово Каргопольского р-на).

Запреты, относящиеся не только непосредственно к беременной, но и к окружающим ее людям, характерны более всего для Каргополя и соседних территорий Заонежья: «Если с мужем беременная сношение сделает, то надо идти на сарай и там водой обкатиться, всё тело обкатить...» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от А.П. Кутьиной, 1931 г.р., д. Ефремово Каргопольского р-на).

Повсеместно был распространен запрет для беременных отталкивать домашних животных, а особенно кошек и собак. Если обидеть животное, то у ребенка «щетинка» будет. Нежелательным считался не только прямой, но и косвенный контакт с этими животными: «Нельзя наступать и перешагивать там, где собака нагадила. Может быть сучье вымя, а у ребенка собачий скулеж, то есть будет всё время хныкать» (д. Рато-Наволоок Холмогорского р-на [ФА ПГУ, п. 390, с. 20]). Данный пример показывает, что контакт с миром животных как «иным» мог отразиться одновременно и на матери, и на ребенке.

Опасным считалось смотреть на пожар. Серьезными последствиями для беременной грозило нарушение запрета в испуге дотрагиваться до своего тела. «Вот муж-то у меня второй, у него мать была беременна, а у отца раньше была мельница, когда стали эти колхозы, у него мельницу-то отобрали, он вроде как помещался и поджег свой дом, а мать-то уже была им беременна. И он лежал вот этим боком-то, и вот она схватилась за этот бок, и вот у него весь бок такое пятно от лица до ног» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от П.Е. Росляковой, 1928 г.р., г. Шенкурск).

В Шенкурском районе беременной запрещалось ходить в лес: «... а в лес-то, все говорят, медведь чует беременную женку, дак схватит ее, чувствует медведь, что беременная тут, и может разорвать, напасть на нее может» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от Р.А. Кузнецовой, 1926 г.р., д. Шеговары Шенкурского р-на).

Ребенок, тем более еще не родившийся, очень уязвим, подвержен раз-

личным вредоносным влияниям. Беременная не должна в разговоре употреблять выражения типа: «Пошел вон!», иначе не доносит ребенка как положено (д. Рато-Наволоок Холмогорского р-на [ФА ПГУ, п. 390, с. 20]). Этот запрет связан с широко бытующими на Архангельском Севере быличками о проклятых детях: «Два мальчика, друзья, пошли по приморозу за удочками, и внук попросил у бабушки ножик срезать удочки. Бабушка наказала: “Нож не потеряйте”. Они удочки срезали, а нож потеряли. Бабушка спросила внука: “Где нож?”. Он ответил: “Колька потерял!”. Бабушка заругала и прокляла этого Кольку. И его черти волочили. Увели его далеко очень. Долго искали. Съездили в Котлас, сослужили молебен. И на третий день мальчик пришел домой. И рассказывает, что так его водили! (Валенки были все изодраны на нем.) Но пошли его и кормили» (д. Елезово Вилегодского р-на [ФА ПГУ, п. 249, с. 55]); «У меня была дочь маленька. Ревлива-ревлива. Ну я её и изругала по-всякому, к чёрту послала. И вдруг двери как дергануло, а я вся перепугалась. И с тех пор никого не ругивала, ни днём ни ночью» (д. Горка Няндомского р-на [ФА ПГУ, п. 260, с. 62]). В восточнославянской традиции беременной было запрещено подходить к покойнику или смотреть на его вынос, а также наступать на кривые предметы (оглоблю, коромысло, косу), иначе ребенок родится горбатым.

Первый этап родильного обряда был представлен запретами и предписаниями для беременной, которые регламентировали действия, влияющие не только на физические, но и нравственные качества будущего ребенка: «Женщина во время беременности не должна злобно браниться, ибо новорожденное ею дитя будет злое или с какими-нибудь пороками» [Ефименко 1877, 183]; «Если муж и жена будут есть в потемках, то у них ребенок родится с пороками вора» [Ефименко 1877, 179].

Наряду со сводом правил и запретов, регламентирующих поведение роженицы, первый этап рассматриваемого обряда включал ряд примет и гаданий относительно пола будущего ребенка. Можно выделить несколько наиболее оригинальных. В Пинежском уезде и на некоторых берегах Белого моря

(Онежском, Поморском) последнего ребенка в семье сажали перед коробкой или ящиком, если он вытаскивал «мужскую» вещь (молоток, нож), то ожидали мальчика, если он вытаскивал «женскую» вещь (веретено), то девочку. Если у последнего ребенка в семье волосы сзади скручиваются в косичку, то следующий родившийся будет мальчик [Богданков 1910, 44; АГВ 1865, № 41]. Прямо противоположное значение эта примета имела в каргопольской и шенкурской традициях: «Если у девушки на шее сзади волосы растут и образуют как бы маленькую косичку, значит девушка родит дочь» (с. Ровдино Шенкурского р-на [ФА ПГУ, п. 193, с. 125–126]); «Вот здесь така косичка, как она только родится, а по косичке ... так следующая девка будет» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от Е.Н. Романовской, 1916 г.р., д. Ухта Каргопольского р-на).

Большая роль в *обрядках, связанных с приготовлением к родам и совершаемых в сам период родов*, отводилась повивальной бабке. Называли ее на всей исследуемой территории *бабка, бабушка, повитуха*. В материалах по Лешуконскому району отмечены наименования повитухи: *пупова-баба* и *гог-баба* [Науменко 1998, 30], которые не встречаются больше нигде. Все действия повитухи у населения Архангельского Севера объединялись одним термином — *бабить*.

Повивальной бабкой, как правило, была женщина нерепродуктивного возраста, обладавшая определенными магико-ритуальными знаниями: «Любая старушка, которая понимала, на всю деревню одна» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от А.П. Макаровой, 1920 г.р., д. Никифорово Каргопольского р-на). Нет точных сведений, обязательно ли она должна быть вдовой, должны ли быть у нее свои дети. Главное, чем необходимо было обладать повитухе, по мнению членов крестьянского социума, — это медицинские знания и опыт, а также владение заговорной и молитвенной традицией. Роль повитухи могла исполнять одна из женщин семьи, чаще всего свекровь. Т.А. Листова указывает на «многофункциональность» повитухи, которая не только принимала роды, но и оказывала разнообразную помощь по

уходу за матерью и ребенком [Листова 1989, 144]. Данный тезис подтверждается севернорусским материалом: «*Рожать будешь, говоришь: "Подьте к бабке-то! Зовите перебабить!"*. Звались просто бабки — старые-ти бабушки. Ну, примерно, я родила первого ребенка, я не знаю грыжи, я не знаю прикоса, не знаю ночницу-бессоницу, я не знаю ничего. А бабка перебабит, помоеет ребеночка и всё сделает. И знает, как лечить, как грыжу загрызть, как исполох избывать, знает, как ребеночка повивать и от призору ограждать» [Науменко 1998, 29].

Повитуха максимально приближена к лицам сакральным. Ей дозволяется исполнять некоторые церковные обряды (окрестить ребенка и дать ему имя). По мнению некоторых исследователей, повитуха в силу своих знаний и умений уподобляется колдунам и знахарям. Она также является «нечистой», поскольку связана с «нечистотой» родов, роженицы и младенца [Славянская мифология 2002, 389]. Иной точки зрения придерживается Т.А. Листова. Она отмечает, что необходимое знание и его применение ни в коем случае не делало повитуху в глазах окружающих носителем магической силы, которой обладали ворожеи и колдуны. Напротив, часто подчеркивается, что повитухи бывают «женщины набожные» [Листова 1989, 146]. Это справедливо для исследуемых районов. Фольклорные и этнографические источники указывают на особое положение повитухи в крестьянской среде, которое вряд ли соотносимо с положением колдунов.

Обязательная пограничность места родов не подтверждается севернорусским материалом: «*Раньше рожали где придется: и в байне, и в хлеву, и в избе, и в поле*» (д. Цимола Пинежского р-на [ФА ПГУ, п. 374, с. 55]). На территориях среднего и нижнего течения Северной Двины и ее притока реки Тоймы, а также на Онежском берегу Белого моря, как правило, местом родов была баня: «*Рожали в бане, специально для этого вытопленной*» (д. Уйта Виноградовского р-на [ФА ПГУ, п. 369, с. 39]); «*Здесь каждая женщина старается разродиться в бане*» [Рядчин 1911, 684]; «*Уходила рожать в баню — там, на полке, на*

соломенной подстилке» [Науменко 1998, 39]. В материалах по Холмогорскому уезду и деревням низовья реки Пинеги есть указание на то, что роды могли проходить в хлеву: «Родильница ходит до последнего часа, не давая домашним заметить своих болезней, и для сего иногда скрывается в скотный двор, где и разрешается от бремени» [Ефименко 1877, 35]; «Раньше рожали, чтоб никто не видел, — во хлевах рожали» [Дранникова 2002, 209]. В верхнем течении Пинеги традиция предписывала рожать в доме у печи (д. Остров Пинежского р-на [ФА ПГУ, п. 297, с. 38]). Анализ фактологического материала по селениям реки Ваги, низовьев Онеги и верхнего течения Северной Двины дает такой же результат: «Рожали все в избе, я первого парня на печи родила» (д. Истомино Шенкурского р-на [ФА ПГУ, п. 300, с. 14]); «Так обычно рожали на полу, другие на печке, раз не могут родить, дак чтоб разогрелось» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от Р.В. Шошиной, 1928 г.р., д. Литвиновка Шенкурского р-на); «Раньше были бабушки такие, повитухи, а я на печке в деревне рожала-то» (д. Антипинская Каргопольского р-на [ФА ПГУ, п. 196, с. 64]).

В с. Лешуконском зафиксирован обычай рожать в подполье: «Мама рассказывала, как при родах бывало. Роженицу водили в погребной подпол. Говорили, что в подполье легко родить. Лазили по лестнице в подполье и специально родить туда затаскивали» [Науменко 1998, 40]. Аналогов этому не встречается ни в одном из районов Архангельского Севера.

Повсеместно на исследуемой территории было принято скрывать от посторонних и даже близких сам момент родов. С наступлением родов, которые осмыслились как временная смерть, женщина «просила прощения у родственников, исповедывалась...» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от А.П. Кутьиной, 1931 г.р., д. Ефремово Каргопольского р-на). При этом она лишалась любых формальных признаков пола: распускала волосы, развязывала пояс, снимала кольца, серьги и т.д.

Тезис об осмыслении процесса родов как принадлежащего исключительно к природной, не-культурной сфере бытия наглядно иллюстрируется соотнесением рожавшей женщины с рекой в период

ледохода: «Страшно огорчаются старики и старухи, когда дети при вскрытии реки от льда бросают в нее камешки. Они не позволяют им этого бывает тяжело и трудно, точно так же родильница мучается в присутствии хитрого, злого человека» [Ефименко 1877, 197].

Для облегчения родов повсеместно бабка-повитуха исполняла сходные по смыслу действия: в доме открывались форточки, окна, двери, в произносимых бабкой заклинаниях был тот же мотив размыкания, отворения, отпирания². Но в действиях роженицы и повитухи, призванных облегчить роды, существовали и некоторые локальные особенности.

Исследователями уже отмечалось, что роды мыслились как поездка роженицы за ребенком, причем не только в вербальном, но и акциональном плане [Байбурин 1993, 91—93; Баранов 2001, 14]. В верхнем течении Онеги, среднем течении Ваги и верховьях Северной Двины движение роженицы являлось непременным условием успешных родов: «Вот я одной говорила, рожать будешь, дак поперек-то полу не ходи, а ходи вдоль половицы, и она ушла и родила всё хорошо» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от П.Е. Росляковой, 1928 г.р., г. Шенкурск); «Мать не давала мне во время родов ложиться, не давала спать, водила по горнице. Потом кушаками за подмышки подвесила к воронцу. Я на кушаках висела. Вот потяготела-потяготела, ребенок и родился» (с. Черевково Красноборского р-на [Науменко 1998, 42]); «Рассказывали, женщина рожать начнет, дак ведь какая у них мода, батюшки... они ее водят под руки» (д. Архангело Каргопольского р-на [Хафизова 1996, 57]).

Практически на всей исследуемой территории (Шенкурский, Вилегодский, Вельский, Мезенский, Пинежский, Холмогорский районы) для облегчения родов производили различные манипуляции с куриным яйцом: «Когда рожать

² Ср. тексты заговоров: «Отпирайте! Отпирайте! Отперли, отперли. Запрягайте, запрягайте. Поезжайте! Поезжайте! Поехали, поехали. Едут, едут» [Ефименко 1877, 197]; «Раздайтесь, ворота мясные, костяные, жилистые, пропустите младенца Христова на божий свет» [Хафизова 1996, 57].

собираешься, умываются с яйца. Берут обыкновенное яйцо куриное и ложат в тарелку. Потом черпают воду кружкой и выплескивают от себя в раковину или на пол. При этом говорят: «Не с первой, не с второй, не с третьей... а с девятой» и с девятой кружки воду выплескивают на яйцо (в тарелку): «Как вода с яйца скатывается, так с меня рабы Божьей... младенец скатится. Аминь». При этом надо брать воду из той же тарелки и лить на яйцо» (д. Дьяконово Вилегодского р-на [ФА ПГУ, п. 384, текст № 12]); «Вот я слышала, что яйцо ложат в кружку вон туда в воду, а потом дают вот этой воды, что так быстро родишь, как яйцо кура носит» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от Р.А. Кузнецовой, 1926 г.р., д. Шеговары Шенкурского р-на).

В Мезенском районе бабка брала квашню, замешивала в ней ржаное тесто и давала родильнице это тесто с ложки есть, читая при этом заговоры [Науменко 1998, 29]. Аналогичные действия проводила повитуха согласно шенкурской традиции: «Бабка берет квашню, замешивает в ней ржаное тесто и дает больной принимать это тесто с ложки» [Ефименко 1878, 197].

В верховьях Северной Двины и в Шенкурском уезде в случае трудных родов открывали царские ворота в церкви: «Иногда же посылают к местному священнику и просят его отворить в церкви Царские двери, омь их водой. Царские ворота должны быть не заперты до тех пор, пока больная не разрешится от бремени» [АГВ 1877, № 32]; «А коли всё ж в муках рожала рожонка, то бабка эта велела зажечь венчальные свечи, окачивала водой обручальные кольца и этой водой ее пошла, а мужа посылала идти в церковь просить батюшку отворить Царские врата» (с. Черевково Красноборского р-на [Науменко 1998, 34]).

В некоторых местностях (прежде всего Шенкурске) не исключалось участие мужа в случае трудных родов: «Знахарки заставляют мужа роженицы для облегчения родов последней раздеться нагим, лечь в кровать и горько плакать» [Постников 1909, 30]. Скорее всего в данном явлении усматриваются отголоски первобытной кувады.

Независимо от того, где происходили роды, бабка обязательно парила роженицу в бане. Наряду с рациональными мероприятиями, направленными на соблюдение гигиенических норм, повитухой совершались и магические действия.

В русской лечебно-магической практике широко применялась соль, что скорее всего связано с ее природными свойствами. В различных вариантах соль на исследуемой территории входила в цикл послеродовых оздоровительных мер. Так у ваган сразу после родов было принято давать роженице хлеб с солью: «Хлеба с солью сразу давали, чтоб аппетит был» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от П.Е. Росляковой, 1928 г.р., г. Шенкурск); либо в бане повитуха клала хлеб за пазуху роженице, предварительно прочитав заговор [АГВ 1877, № 32].

Послеродовой период был наполнен различными действиями, основной смысл которых сводился к тому, чтобы превратить новорожденного в человека, отделить его от мира природы и ввести в свой окультуренный мир [Байбурин 1993, 40–41; Мазалова 1994, 36; Головин 2001, 31]. Одной из главных обязанностей повитухи было совершение необходимых действий с последом и пуповиной. Обрезание пуповины повсеместно имело и рациональное, и магическое значение. Одной из причин предпочтения услуг повитухи услугам профессиональной акушерки было умение заговаривать — *загрызть* — грыжу новорожденному: «В байну пойдут и рожденного ребенка обмоют. Обмоют, и сразу бабушка берет у матери повойник, кладет на пуп ребенка, легонько берет его в зубы и с наговором загрызает грыжу» [Науменко 1998, 42].

Действия с последом в контексте общерусской традиции ограничивались закапыванием его в тайном месте. Это должно было исключить возможность контакта с ним человека и животных, прежде всего собак. На исследуемой территории послед закапывали в навоз или в подпол. Причем для каждого из районов характерен как первый, так и второй вариант. Скорее всего, они дополняли, а не противопоставлялись друг другу: «Тут куды-то бабки всё прибирали,

во двор убирали. Стараются положить в навоз или там под половицу, но на улице не закапывали, уж собакам не давали таскать» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от Р.В. Шошиной, 1928 г.р., д. Литвиновка Шенкурского р-на).

Следующий этап в отделении новорожденного от природного мира — обмывание. На всей исследуемой территории это обязательно происходило в бане: *«Когда родит, муж идет за бабкой и затопливает баню. По истопке бани родильница с бабкой и младенцем идет и париться от 4 до 6 часов (это паренье повторяется завтра и послезавтра, непременно в трех банях)»* [Ефименко 1877, 135]. Обмывание должно было сообщить ребенку отсутствующее качество: *«В баню новорожденного носили в первый день. Бабушка правила ножки, ручки, головенку»* (с. Ручьи Мезенского р-на [ФФРО ИРЛИ, колл. 266, п. 2, текст № 154]).

В верхнем течении Северной Двины и на Ваге совершались идентичные магические действия повитухи над новорожденным: *«Управившись с родами, бабка несла новорожденного в баню. В воду, которой она собиралась его обмывать, бросала три уголька. Один — из избы, другой — с кострища, третий — из бани»* (с. Черевково Красноборского р-на [Науменко 1998, 50]); *«В бане бабка в воду, в которой будет мыть младенца, кладет три камешка, которые берет из избы, с улицы и из бани»* [Ефименко 1878, 198]. Тексты заговоров, читаемые при этом, так же практически идентичны.

Анализ материала, относящегося к территории Архангельского Севера, позволяет говорить, что здесь обмывание ребенка осмысливалось скорее как ритуальное «доделывание», а не очищение пришедшего из природного, «не-своего» мира.

Важный акт в процессе приобщения ребенка к сфере культуры — одевание. Ребенка заворачивали в рубаху отца, причем эта рубаха должна быть поношенной: *«Ребенка, как только родился, заворачивают в рубаху отца, чтобы отец любил малыша»* (д. Остров Пинежского р-на [ФА ПГУ, п. 297, с. 38]). В деревнях нижнего течения Северной Двины ребенка заворачивали в свивальник: *«Новорожденного сразу мыла бабушка в*

бане и одевали в пеленки и свивальник» (с. Ломоносово Холмогорского р-на [ФА ПГУ, п. 275, с. 34]).

Следующий комплекс действий по введению новорожденного в социальную структуру был направлен на приобщение его к дому, печи, красному углу. Так, на юге и юго-востоке рассматриваемой территории, после того как ребенка приносили из бани, его обязательно клали в угол под веник: *«Ребенок рождается, его положат в угол, где веник стоит. А веник на него сверху положат, чтобы угомонный был»* (д. Ракулка Красноборского р-на [ФФРО ИРЛИ, колл. 266, п. 2, с. 88—89]); *«Ребенка проводили через обряд посвящения домашним духам, чтобы сделать членом семьи в их глазах. Первым делом укладывали его около порога и покрывали веником»* [ВКМ, д. № 342, с. 13]. Сходные действия совершались и на юго-западе: с целью оберега младенца под зыбку бросали веник (с. Архангело Каргопольского р-на [Хафизова 1996, 57]). В северо-восточных районах с той же мотивацией ребенка клали под лавку: *«А для того чтобы ребенок был спокойным, его клали под лавку»* (д. Остров Пинежского р-на [ФА ПГУ, п. 297, с. 38]); *«Ребенка нарядают в мужскую рубаху и под лавку. Сунут под лавку на секунду какую, чтобы отец его любил и жалел и чтобы спокойный в люльке лежал»* (с. Долгощелье Мезенского р-на [Науменко 1998, 59]). В среднем течении Пинеги встречались оба варианта: *«Чтобы ребенок был спокойнее, его кладут на банный веник и ложат сразу голого под стол или скамейку»* (д. Шотова Пинежского р-на [Дранникова 2002, 209]). В селе Павловск Вилегодского района отец после бани доносит ребенка до крыльца, там бабушка забирает его и кладет на стол головой к сутному углу (с. Павловск Вилегодского р-на [ФА ПГУ, п. 384, с. 61]). Также в некоторых районах было принято прикладывать ребенка к печи: *«Не сразу в колыбель укладывали, сначала на шесточек положат, мокрый ребенок да сырой, пусть, говорят, подсохнет»* (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от А.П. Кутьиной, 1931 г.р., д. Ефремово Каргопольского р-на).

После того как роженица благополучно разрешится от бремени, наступает период, когда постепенно снимаются



ограничения в ее бытовом и ритуальном поведении. Но пока пространство женщины по-прежнему ограничено. Ей запрещено посещать определенные места, которые осмысляются коллективом как сакральные: «До получения от духовного отца очистительной молитвы родильница не выходит из дому и не ест вместе с другими» [Ефименко 1877, 134].

Срок нечистоты роженицы и новорожденного на большинстве исследуемых территорий ограничивался сорока днями. До этого времени по отношению к роженице и ребенку применялись особые охранительные меры, призванные предотвратить сглаз, *оговорище*. В ходе рассмотрения комплекса этих действий представляется возможным выявить некоторые локусы. Так, в деревнях по реке Пинеге, в районе впадения Пинеги в Северную Двину, а также в Поморье в качестве оберега использовали сажу: «Немного сажу мазануть за ушком и сказать: “На сажу нет супостата, так же на раба Божьего... (имя) нет супостата”» (п. Пинега Пинежского р-на [ФА ПГУ, п. 250, с. 7–8]); «Чтобы чужие люди не оприкошили, за ушком сажей мазали» (п. Усть-Пинега Холмогорского р-на [ФА ПГУ, п. 364, с. 34]); «При посещении чужими людьми малого ребенка намазать за ушком или в другом месте, где не видно, сажей или золой» (с. Долгощелье Мезенского р-на [ФА ПГУ, п. 225, с. 16]). Практически на всех вышеуказанных территориях, а также в верховьях Северной Двины и Онеги наблюдается еще одно типичное действие, призванное предотвратить *оговорище*, — окуривание смолой: «От злых духов ещё курили что роженицу, что ребенка пометом из печи, желательное, чтобы помело ещё горело чуть-чуть» (с. Ломоносово Холмогорского р-на [ФА ПГУ, п. 275, с. 34]). В Холмогорском районе в зыбку, перед тем как положить туда ребенка, запускали кота: «Если кот заходил в колыбельку к ребенку, с ним всё будет хорошо» [ФА ПГУ, п. 275, с. 33]. В комплексе оберегов роженицы и ребенка были действия, характерные для всей исследуемой территории, — клали что-то твердое (камень, железо) в зыбку ребенку и в постель роженице, а также закрывали зыбку ребенка материнской одеждой.

В Центральной и Южной России очистительный обряд назывался «размывание рук». В исследуемых районах Севера специального обряда «размывания рук» не существовало. Повсеместно очищение совпадало с послеродовой баней: «После родов роженицу ведут в баню, мыли вместе с ребенком. Одну роженицу в баню не пускали, пока ребенку не исполнится 6 недель. Ребенка до трех годов одного в бане не оставляли, “облепят”. Как только родит, сразу баню топить» [ФА ПГУ, п. 257, с. 32]. Полностью очищенной считается женщина только после очистительной молитвы. Указание на бытование этого явления встречается в источниках практически везде: «А молитву брали неделю через 8–10, тут сама мать ходила в церковь... ходили мать и крестная, молитва еще не брана, надо идти молитву брать» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от А.П. Макаровой, 1920 г.р., д. Никифорово Каргопольского р-на); «Новорожденного и его мать не оставляют одних в комнате до тех пор, пока младенец не будет окрещен, а матери дана молитва» [АГВ 1877, № 32, с. 3].

Согласно традиционным представлениям в первые дни после родов роженицу навещали женщины с приношениями. Первое семейное торжество по случаю рождения ребенка — *родины*. Смысл его сводился к угощению соседок, приносивших роженице в качестве помощи пищу и детские вещи. В Поморье «родинами» назывались приносимые соседками калачи и пряники. В ответ роженица посылала им *краяны* — сухари из ржаного хлеба [Богданков 1910, 44]. День этот имел различные названия — *бабий день*, *каша*, *гостинцы несть*, *родины*. Как правило, на родины приходили в основном женщины. Ассортимент приношений включал разнообразную выпечку, что обусловлено, скорее всего, спецификой местной кухни: «Обязательно пироги носят, кто чего принесет: кто и шаньги, кто и калачи. Приносили все вкусно что-то» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от П.Е. Росляковой, 1928 г.р., г. Шенкурск).

Крещение было одним из завершающих этапов очистительных обрядов и обрядов включения новорожденного в социальную структуру. К крестинам, в отличие от родин, готовились заранее. Преобладающими были представления,

что сам ребенок до крещения был незащищен от любого вида порчи и сглаза, что он мог быть подменен нечистой силой. На данной территории широко бытуют рассказы о *подмывших, обменных*: «*Ране говорили, что и людей обменивают. Нельзя оставлять в бане детей одних. Один раз тоже гадали, и парень пошел в баню за камнем. Он взял камень, пошёл, его и не выпуска, говорит: "Принеси мне платье, крест да пояс". Он послушался, говорит: "Ладно, принесу". Это девка обменена была. Ребёнка взяли, а другого дали, а ребёнок-то и не растёт. Мати вышла на колддор, ребёнка и взяли; нельзя оставлять одного-то. Семнадцать лет девке той, в бани она жила. Парень-то посулился и несё. А домой пришёл и не сказыва. Вечер-то настане, она и придёт к окошку: "Посулёно, дак неси. Посулёно, дак неси". А мати-то да батька: "Чё кому посулил?". Вот он и сказал, они дали всё. Вот он и принёс в баню-то; она оделась да пришла: "Я твоя невеста. Я семнадцать лет в бане жила". Вот это я слыхала. Потом ребёнок-то всё ни черта не растёт. Она и говорит: "Это не ребёнок, а веник". Взали да и бросили, оказался голик» (д. Городецк Пинежского р-на [ФА ПГУ, п. 297, с. 8].*

Ведущая роль при крещении отводилась крестным родителям. В местной традиции это *божат и божатка*. Как правило, на изучаемой территории в кумовья приглашались близкие родственники или друзья. Крестные родители были тесно связаны с крестниками, нередко почитались как родители, а ино-гда и больше.

Окрестить старались по возможности быстрее. На большинстве исследуемых территорий точная дата крещения не указывалась. Только в деревнях по реке Пинеге, причём как в верховье, так и в низовье, крестили по истечении 40 дней (6 недель): «*До шести недель ребенка старались не показывать, всё в темное место пихали. Потом крестят на реке*» (с. Сура Пинежский район [ФА ПГУ, п. 257, с. 32]); «*Когда сорок дней от родов проходило, то ребенка крестили, давали ему церковно имя. А раньше этого времени окрещать было нельзя. Это время давалось дитю на выживание. Уж ежели ребенок выжил, то его и отправляли на службу к Богу*» (д. Цимола Пинежского р-на [ФА ПГУ, п. 374, с. 55]).

После крещения обязательно следовало застолье в доме родителей. Проведение его имело существенные локальные различия. Так, в деревнях, расположенных в нижнем течении Северной Двины, в состав блюд на крестильном обеде обязательно входила каша: «*После крестин непременно бывает обед или ужин, на котором необходимое и главное блюдо составляет пшеничная каша. При подаче на стол каши бабка подносит находящимся в доме по рюмке водки, за что получает от всех деньги (от 1 до 10 копеек); обычай этот называется класть в кашу*» [Ефименко 1877, 135]. Косвенное указание на присутствие каши во время крестинного обеда есть в источниках по Пинежскому уезду: «*После крестин у родителей бывает крестинный стол. К столу на угощение приглашаются родственники. Когда крестный и крестная дают деньги, как бы початкою, под названием: роженице в кашу и бабке на зубок*» [Ефименко 1877, 134].

На территории Каргопольского и Шенкурского районов обязательного блюда на крестинном обеде не было, хотя в источниках указывается, что в состав блюд, как правило, входили пироги: «*А раньше все испекут такого, напекут пирогов, калачей, да рыбу запекали в пироги* (зап. в 2003 г. А.А. Чухиной от Р.А. Кузнецовой, 1926 г.р., д. Шеговары Шенкурского р-на); «*Тут уж ели кисель клюквенный, да шаньги-блины, обязательно, с толокном*» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от А.П. Макаровой, 1920 г.р., д. Никифорово Каргопольского р-на).

В пинежской традиции на крестинах присутствовали оба варианта вышеуказанных блюд: «*На крестинный обед пекут особые пирожки с овсяной муки, они смазываются сверху маслом и называются "кстинчики". Все кушанья готовятся на стол как на большой праздник. Если пост, то ставят сельди и квас с кислой капустой. А если нет — то готовят студень и квас с яйцами и мясом, а также щи и картофельный суп с грибами, на второе — лапша с курятиной или свиной. Главное — к концу гречневая каша. Последнее кушанье — пироги*» [Науменко 1998, 88].

В Холмогорском уезде на крестильном обеде был распространен обычай, который, как нам представляется, имеет отголоски первобытной кувады: «*При*

крещении младенца отцу его в конце обеденного или вечернего стола подается хлебальная ложка соли, покрытой сверху кашей, обыкновенно употребляемой здесь при крестинах. Обычай этот имеет то значение, что отец новорожденного, употребляя ложку соли, мог бы хотя бы приблизительно иметь понятие, сколь горько и солоно было для его супруги родить дитя» [АГВ 1862, № 45, с. 383—384].

Имянаречение ребенка представляет собой важный этап его включения в социальную структуру, осуществления идеи преемственности и предохранения от возможных вредоносных сил. Имянаречение происходило или сразу после рождения или во время крещения ребенка. Изначально имя для ребенка имело охранительное значение. Так, в Холмогорском районе «без имени не моют в бане первый раз. Имя дают, тогда и в баню носят» (с. Ломоносово Холмогорского р-на [ФА ПГУ, п. 275, с. 34]). Выбирали имя обычно по святым: «Имена давались по святым, вот родилась девочка и скоро будет день 14 марта — день Евдокии, значит ребенка так и называли... родился мальчик в ноябре в Александров день и называли Александром» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от А.П. Макаровой, 1920 г.р., д. Никифорово Каргопольского р-на). Другой способ выбора имени — по умершим или живым родственникам: «Или (имя давали. — А.Ч.) по имени родственника, дедушки, бабушки — такой ребенок назывался “подарок”, например, внучка Нина для бабушки Нины» (с. Ломоносово Холмогорского р-на [ФА ПГУ, п. 275, с. 34]); «Это уж любили по родне звать. Больше всё старались по дедушке звать, так и с девочками старались имена из своего роду брать» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от Р.В. Шошиной, 1928 г.р., д. Литвиновка Шенкурского р-на).

Б.А. Успенский видит в имени человека социальный знак, определяющий его место в мироздании и социуме, мифологического двойника, заместителя человека [Успенский 1992, 187—202]. Имя манифестирует принадлежность человека одновременно к нескольким сообществам: социальному, этническому, религиозному и кровнородственному [Разумова 2001, 56]. В свете последнего положения показателен рассказ одного

из информантов о наречении незаконнорожденных детей неблагозвучными именами: «Забеременеть без мужа это уж был великий грех, да и ребенок родится, дак не называли хорошими именами. Вот одна родила тоже без мужа, да двойню, дак одного назвали Путько, а другого — Урванко. Что сколодков родила, так нельзя хорошими именами звать» (зап. в 2004 г. А.А. Чухиной от Р.А. Кузнецовой, 1926 г.р., с. Шеговары Шенкурского р-на).

Феномен одноименности, т.е. наличия детей с одинаковыми именами, по нашим данным, присутствует только в Каргопольском районе: «...вот старшая дочь Анна и последнюю называли Анной потому, что она родилась в тот период времени, когда по церковным давали Анной...» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от М.В. Каштановой, 1915 г.р., д. Леонтьево Каргопольского р-на); «Два Ивана в одной семье было, два брата, Иван первый и Иван второй» (зап. в 2001 г. А.А. Чухиной от К.И. Романовой, 1923 г.р., д. Тоболкино Каргопольского р-на). На большинстве же рассматриваемых территорий избегали подобной ситуации в семье, прежде всего, из опасений, что одноименность представляет угрозу жизнеспособности детей: один из них непременно умрет.

Таким образом, рассмотрение всего комплекса родильно-крестильных обрядов на Архангельском Севере дало следующие результаты.

1) Структурно родильно-крестильный обряд Архангельского Севера вписывается в трехчленную парадигму восточнославянской обрядности. Запреты и предписания для беременной как составляющие начального периода обряда являлись типовыми и были характерны практически для всех районов исследуемой территории. В связи с этим следует отметить каргопольскую традицию, особенностью которой являлось более явное, по сравнению с другими регионами, выделение запретов относительно окружающих. При рассмотрении корпуса примет относительно пола ребенка четко выделяются два ареала: пинежско-поморский и каргопольско-шенкурский.

2) Основные мероприятия обрядового комплекса периода родов были направлены на благополучное разрешение от бремени, а затем на «доделывание»

новорожденного и включение его в социальную структуру. Если говорить о локальных особенностях второго этапа родильной обрядности, то рассмотрение варьирования возможного места родов дает следующий результат: совершенно четко наблюдается деление на юг и север. При этом северный вариант представлен следующими территориями: Поморье (Онежский берег Белого моря) — низовья Северной Двины (Холмогоры) — среднее течение Пинеги (д. Шотова) — река Тойма (д. Тимошино). Южный вариант включает верхнее течение реки Онеги (Каргополь) — среднее течение Ваги (Шенкурск) — верхнее течение Северной Двины (д. Черевково) — верховья Пинеги (д. Остров). Движение роженицы как непереносимое условие успешных родов отмечено в междуречье Онеги и Северной Двины (Каргополь — Шенкурск — д. Черевково). При рассмотрении ритуала приобщения ребенка к сакральным местам дома (ребенка клали или под веник, или под лавку) так же возможно выделить локальные варианты — южный и северо-восточный. В деревнях среднего течения Пинеги имели место оба варианта.

3) Рассмотрение материала по заключительному этапу родильно-крестильного обряда позволяет увидеть некоторую обрядовую общность территорий Пинеги, низовьев Северной Двины и Онеги (одинаковые обереги младенца), а также междуречья верхней Онеги и Ваги (наличие одинакового блюда на крестинах).

В целом, можно говорить о делении исследуемой территории на два историко-культурных ареала: северный и южный. Северный ареал включает следующие территории: нижнее течение Пинеги, нижнее и среднее течение Северной Двины, Онеги и Поморье, южный — верховья Онеги, Вагу, Устью, верхнее течение Северной Двины. При рассмотрении варьирования места родов к этому варианту можно отнести территории верховьев Пинеги.

Литература

Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
 Байбурин 1997 — *Байбурин А.К.* Родильный обряд у славян и его место в жизненном

цикле // *Живая старина.* 1997. № 2 (14). С. 7—9.

Баранов 2001 — *Баранов Д.А.* Родильный обряд: время, пространство, движение // *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры* / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 9—30.

Богданков 1910 — *Богданков М.С.* Домашняя жизнь, нравы и некоторые обычаи поморов // *ИАОИРС.* 1910. № 24. С. 40—46.

Головин 2001 — *Головин В.В.* Организация пространства новорожденного // *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры.* М., 2001. С. 31—60.

Дранникова 2002 — *Дранникова Н.В.* Итоги Пинежской фольклорной экспедиции 25 октября — 2 ноября 2000 г. // *Экология культуры: Информационный бюллетень.* Архангельск, 2002. № 3 (28). С. 202—223.

Ефименко 1878 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877—1878. С. 131—134.

Листова 1989 — *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX века) // *Русские: семейный и общественный быт.* М., 1989. С. 142—170.

Науменко 1998 — *Науменко М.* Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М., 1998.

Постников 1909 — *Постников В.* Знахарства, виды его и борьба с ним в Архангельской губернии // *ИАОИРС.* 1909. № 5.

Разумова 2002 — *Разумова И.А.* Потенное знание современной русской семьи. М., 2001.

Рядчин 1911 — *Рядчин А.* Жизнь в г. Холмогорах и его уезде // *ИАОИРС.* 1911. № 8—9. С. 681—693.

Славянская мифология 2002 — *Славянская мифология.* Энциклопедический словарь. М., 2002.

Успенский 1992 — *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. М., 1992.

Хафизова 1996 — *Хафизова Л.* Родины: Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ 1995 года // *Живая старина.* 1996. № 2 (10). С. 57—58.

Список сокращений

АГВ — Архангельские губернские ведомости.

ВКМ — Вельский краеведческий музей. Научно-вспомогательный фонд.

ИАОИРС — Известия Архангельского общества изучения Русского Севера.

ФА ПГУ — Фольклорный архив ПГУ им. М.В. Ломоносова.

ФФРО ИРЛИ — Фольклорный фонд рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский дом).