

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

---

**СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА  
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

---

Выпуск 15

**СТРАТЕГИЯ И ПРАКТИКА  
ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

*Сборник научных статей*



МОСКВА  
2012

УДК 398.33 + 398.54 + 393.07 + 316.75 + 394.262

ББК 82.3Р

С47

*Печатается по решению Редакционно-экспертного совета  
Государственного республиканского центра русского фольклора*

Составители

**В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова**

Редколлегия: **Каргин А. С.** (отв. редактор, руководитель проекта),  
**Алексеевский М. Д., Ахметова М. В., Добровольская В. Е.,**  
**Зайцева Е. А., Ипполитова А. Б., Котельникова Н. Е.,**  
**Новожилов В. В., Посоха И. Е.**

**Славянская** традиционная культура и современный мир.  
С47 Вып. 15.: Стратегия и практика полевых исследований: сб. на-  
учных статей. М.: Государственный республиканский центр рус-  
ского фольклора, 2012. — 312 с.

ISBN 978-5-86132-104-4

В сборник вошли материалы конференции «Славянская традицион-  
ная культура и современный мир. Стратегия и практика полевых иссле-  
дований», которую Государственный республиканский центр русского  
фольклора провел в мае 2011 г. Участники конференции рассмотрели  
различные аспекты методики полевых исследований, историю собира-  
тельской деятельности в XIX—XX вв., вопросы эдичионной практики,  
проанализировали результаты полевой работы в различных регионах  
России и Украины.

Издание предназначено специалистам в области традиционной куль-  
туры, а также широкому кругу читателей, интересующихся славянским  
фольклором.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Министерства культуры Российской Федерации*

УДК 398.33 + 398.54 + 393.07 + 316.75 + 394.262

ББК 82.3Р

ISBN 978-5-86132-104-4

©Государственный республиканский центр русского фольклора, 2012

*Н. М. ТЕПЛОВА, С. Ю. КОРОЛЁВА*  
(Пермь)

**«КРУТА ГОРА ЗАБЫВЧИВА:  
ЕЩЕ НЕ РАЗ В МОСКВУ СЪЕЗДИШЬ...»:  
ТРАДИЦИОННЫЕ ПРИЕМЫ ЧЕРДЫНСКИХ ПОВИТУХ  
И ЗНАХАРОК, СВЯЗАННЫЕ С РОДАМИ  
И ПЕРИОДОМ МЛАДЕНЧЕСТВА<sup>1</sup>**

Ситуация родов и рождения ребенка занимает важное место в жизни современной семьи [Разумова 2001]; является она особо отмеченной и в традиционной культуре. Процесс беременности и родов связан с пограничным состоянием, которое подразумевает усиление опасности для женщины и будущего ребенка, их уязвимость. По своей направленности родильный обряд является «двойным»: новый статус получает и мать, и новорожденный. Статус ребенка в семье (и социуме) в дальнейшем подкрепляется целым рядом ритуальных действий, которые могут рассматриваться как часть большого родильно-инициационного обрядового комплекса. Не случайно, по мнению исследователей, в зону влияния родильного обряда стоит включать беременность, роды и весь период младенчества.

К настоящему времени собрано немало фактов, относящихся к родильной обрядности русских крестьян. Сведения, записанные исследователями во второй половине XX в. на территории Пермского края, представлены в работах Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая [На путях 1989, 267—278; Листова 1989], в монографиях и статьях пермских этнографов и фольклористов

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ и Министерства промышленности, инноваций и науки Пермского края, проект № 10-04-82418а/У («Семейная обрядность Северного Прикамья (по следам фольклорных экспедиций И. В. Зырянова)»).

И. А. Подюкова, К. Э. Шумова, Г. Н. Чагина, А. В. Черных (см., к примеру: [Чагин 1995 и 1996; Шумов 1996; Подюков 2004, 173—174; Семейные традиции 2008]). Наша работа базируется на материалах, полученных в ходе полевых фольклорных исследований филологического факультета ПермГУ на территории Чердынского района Пермского края в 2009—2011 гг. При опросе информантов особое внимание уделялось воспоминаниям старожилых о родах с повитухами, которые практиковались в деревнях Чердынского района вплоть до 1930—40-х, а в отдельных случаях — до 1950-х гг. Мы также посчитали важным представить материал, касающийся магико-медицинской практики, направленной на исцеление рожениц и младенцев; это обусловлено тем, что в данной сфере функции и приемы повитух и знахарок во многом пересекаются.

Как сообщают информанты, установлению факта беременности могло предшествовать «вещее» сновидение, обычно с явной символикой: *«Снится мне сон, что мой дед строит баню. А в этой бане — еще маленькую баню. И все, я забеременела потом»* (КНЯ; список информантов см. в конце статьи). Пожилые женщины вспоминают, что во времена их молодости на беременную распространялся ряд запретов: нельзя было обижать (пинать, толкать) кошек и собак; смотреть на луну, на огонь; смотреть «на плохое», в том числе на покойников. Нельзя прикасаться к себе, когда испугаешься — испуг может «остаться». Беременной женщине запрещалось быть крестной матерью; при этом она могла посещать церковные службы: *«Беременные всегда в церковь ходили... Ну, в церковь идешь — всегда умываешься»* (с. Камгорт). Категорически запрещалось заранее готовить одежду для ребенка — он *«может родиться мертвым»*. По той же причине не рекомендовалось заранее готовить или покупать люльку (кроватьку). Считалось также, что во время беременности нельзя красить и обрезать волосы — у ребенка *«волосы будут плохие»*.

В разговоре с молодыми информантами (1970-х гг. рождения, п. Рябинино) мы выяснили, что многие из традиционных запретов и предписаний сохраняют для них свою актуальность. Так, указываются следующие запреты: беременной нельзя смотреть на луну (ребенок *«неспокойно будет спать по ночам»*), на огонь (младенец еще в утробе *«может ослепнуть»*), смотреть на покойников (отрицательные эмоции). Некоторые запреты и их мотивация носят рациональный характер: при кормлении грудью нельзя есть пищу красного цвета (возможна аллергическая реакция); нельзя употреблять алкоголь — ребенок заболит (*«плод все впитывает»*). В то же время иногда указывается, что *«сейчас запретов для беременных нет»* (д. Серёгово).

Пол будущего ребенка определялся с помощью особых примет, происходило это примерно на 5—7-м месяце беременности. Начиная с этого времени, за беременной женщиной «поглядывали» местные повитухи или старшие родственницы (мать, свекровь, крестная); обычно они и предполагали, кто родится. В основном приметы носят универсальный характер и известны повсеместно. Например, считалось, что если у беременной живот «широкий», то будет девка, а если «острый» — парень: *«Ну, раньше люди, которые были приметливые, тоже определяли. Если, говорит, живот плоский, то девочка будет. Если такой как, более выпирается, то мальчик будет. Сбывалось, конечно, не знаю, правда нет»*<sup>2</sup> (КРМ). Существовало поверье, что если лицо немного опухает, щеки или нос раздуваются, то это к девочке («*дочка у матери красоту забирает*»). Зафиксированы и противоположные сведения: *«Говорят, если девочка, то не меняешься лицом, какая есть, такая есть. А если с мальчиком, то лицо меняется»* (ГЮМ); к числу значимых перемен относилось появление на лице пигментных пятен. Можно было также незаметно наблюдать за поведением беременной, когда она просыпалась: если женщина встает с кровати с правой ноги — будет мальчик, если с левой — девочка. Пол ребенка могла определить и сама будущая мать; для этого ей нужно было наблюдать за собой: *«На пол села полностью, и с какой руки опираешься, когда встаешь, — если с левой, то девочка, если с правой, то мальчик»*.

Несмотря на развитие медицины, для советского времени (вплоть до 1950—60-х гг.) были характерны случаи родов прямо на месте сельскохозяйственных работ (в поле; на санях «с лесом» в ноябре). Информанты пожилого возраста сообщают также о случаях родов в хлеву, «под снопами, под копнами», во дворе, в сарае; многие предпочитали рожать дома: *«Я первого дома, второго дома, третьего дорогой, вот токо двоих в больнице, последних, девок. [С Вами кто-то был, когда Вы рожали дома?] Свекровка. Ничё не помогала. Потом уж, когда я рожу, дак уж пуповину отрежет да ребенка приберет. [А где Вы рожали? На лавке, на печке?] На полу. <...> Любу я первую рожала — мужик у меня ушел к маме в гости как раз. На Масленицу я ее родила, на праздник, дак токо свёкор да свекровка со мной были. Они никуда не ушли, оба тут были»* (ГЮМ).

Как показывают полевые материалы, в 1930—60-х гг. в деревнях не менее частым местом появления ребенка на свет, чем изба, была баня; роды там обычно принимала пожилая опытная родственница.

<sup>2</sup> Ср.: от молодых женщин записаны и противоположные сведения: живот острый — значит родится девочка, округлый — мальчик.

ца (в наших записях часто фигурирует свекровь): *«Дак ить раньше больниц-то не было, всю дорогу робили. Оне [молодые женщины] нынче шатаются, целыма днями пируют да шатаются, раньше ведь некогда было шататься-то. До последу роженица робит. Робит, робит и в бане родит. И с ей свекровка ле, хто ле там сидят»* (ШМК). Иногда к роженице приглашали специальную бабушку — повитуху: *«Рожали... повитуха-бабка одна на всю деревню была. Ее вызывали, уже топили баню — она велела баню топить. Иногда, если женщина не успела дома родить, вели в баню, баня натоплена. Если родила в доме, ее повитуха моет, там и ребеночка сразу моет в бане. И ножечки ему разглаживает, и массаж делает»* (САП). Традиционно повитуха занималась не только принятием родов, но и выполнением необходимых процедур с ребенком и роженицей. Она обрезала пуповину, купала новорожденного, мыла молодую мать. Также повитуха сразу после родов проверяла здоровье ребенка, при необходимости выправляла голову и конечности, умела лечить грыжу. Примечательно, что об обряде «размывания рук» между роженицей и повивальной бабкой на сегодняшний день информанты не сообщают, так как он им неизвестен; сохранилось, однако, предствление о том, что после благополучных родов повитуху непременно нужно «одаривать».

Ежедневное посещение бани в первые дни после родов практиковалось и в тех семьях, где обходились без помощи повитухи; в этом случае роженицу с новорожденным обычно сопровождал кто-то из родственников: *«Меня потом целую неделю в бане мыли. Свекровка да свёкор топили баню. Мужик на работе был, работал. Оне все топили. И ребенка вымоют, и я вымоюся. Целую неделю»* (ГЮМ). Предписание сопровождать роженицу и ребенка информанты объясняют соображениями удобства и безопасности (важно вовремя помочь молодой матери, если ей вдруг станет плохо); мифологическая мотивация (боязнь вреда со стороны «нечистого») в настоящее время практически не актуализируется. Ранее в Чердынском районе широко бытовал сюжет о том, как нечистый дух (банник) подменяет новорожденного, оставленного в бане без присмотра; среди материалов 2009—2011 гг. встречаются единичные варианты этого сюжета: *«Свои сидят, конечно [с новорожденным в бане]. Чтoб ребенка бес не взял. Подсунет своего, а того ребенка возьмет. <...> Когда-ко у нас это бывало. Родила она и одна была, и бес обменял ей. Дак она походила, вымогала его. Бесу говорит: “Возьми своего бесёнка, отдай мне моего ребёнка”. <...> Тоже его, бесёнка-то, качат. Качала в зыбке... раньше ведь зыбки были, не нынче — кровати. Качала вот и приговаривала. <...> Поменяла потом, да. Это ведь она шумнула ему, бесу-ту, он и взял своего ре-*

бенка, отдал ей своего тожо. <...> Она, наверно, чё-ко ему сунула. А я ведь чё знаю, чё она там задарила его»<sup>3</sup> (ШМК).

Из числа записей, сделанных участниками полевых фольклорных экспедиций, наибольший интерес представляет автобиографический рассказ Августы Ивановны Кушниной (1918 г. р. , пгт Ныроб) о домашних родах. Мать информантки, Матрену Кононовну, проживавшую в д. Вжай, часто приглашали «бабиться» (в том числе в сложных случаях): *«Всяко бывает: ребенок идет как-то не так, как надо, бывает, пуповина наматывается на шею, надо это снять, иначе ребенок, когда будет рождаться, и задавится, вот»* (АИК). После замужества рассказчица жила со свекровью Зинаидой Сысоевной, также известной на всю округу повитухой: *«У меня у свекровки много родов было <...> 16 человек рожало, все в перевод ее водили, возили по деревне, если кто вот рождает, ее позовут, трудно если рожать, то она пойдет»*. Рассказ А. И. Кушниной примечателен обилием психологических деталей, раскрывающих специфику непростых внутрисемейных отношений (в дальнейшем проявившихся в ситуации родов). По ее словам, свекровь оценила трудолюбие невестки и выказывала ей большее расположение, чем собственной дочери. Возможно, желая отомстить, золовка запретила рассказчице обращаться за помощью к свекрови, когда придет время рожать: *«Старухе не вздумай сказать, а то умрешь — не родить будет тебе»* (по-видимому, речь идет о суеверном страхе тяжелых родов в том случае, если о них узнают «посторонние»).

Информантка целый день пыталась скрывать свое положение, занималась работой по дому, относилась к еде мужу, доила корову, перегоняла молоко и т. п.; она долго не решалась сказать свекрови, что у нее начались роды. Проявляя сочувствие, муж уговаривал ее прилечь, но в вертикальном положении и при движении (стоя и ползком) женщине, по воспоминаниям, было легче<sup>4</sup>: *«...Готова бы я визжать как свинья, но ушла на улицу, и вот я взад-вперед ходила, ходила, а потом уже и ходить не стала, и я все по мосту ходила бо-сиком, и потом уже не стала ходить, стала уже на коленях только. Вроде на колени паду — мне лучше»*. Свекровь еще накануне заметила, что невестка *«переменилась с лица»*, и, будучи своеобразным «специалистом» по части принятия родов, догадывалась о происходящем;

<sup>3</sup> В указателе прикамских сюжетов-мотивов быличек, составленном К. Э. Шумовым и Е. С. Преженцевой (см. : [Шумов 1993]), такой сюжет не зафиксирован.

<sup>4</sup> Ср.: в современных роддомах, ориентированных на «естественные роды», женщинам также рекомендуется вплоть до схваток находиться в вертикальном положении (ходить, стоять у шведской стенки, сидеть на большом резиновом мяче и т. п. ) или ползать на коленях.

она, однако, не предлагала своей помощи, пока роженица сама не попросила об этом: *«Свекровка, она все видела, все знает, но она ждет покорну голову, раз я ей не кажуся, значит, майся — дело твое».*

Воспоминания А. И. Кушниной дают представление о тех приемах, которые были в арсенале «народных акушерок», и о знании ими женской физиологии. Рассказ содержит описание трудного случая, поскольку молодая женщина *«застудила роды»*. Призванная на помощь свекровь первым делом отправила ее «на сарай» (сеновал), а сама затопила баню: *«Бросила чё-то на меня, не знаю чё, она меня закрыла, нагрела воду, тряпки принесла и тряпками меня обложила. “Снимай все с себя, снимай юбку, оставайся в одной рубашке”. И вот она, значит, обложила меня тряпками: “Вот застудила роды, чё будет...”»*. После того как отошли воды, свекровь определила, что ребенок появится еще нескоро: *«Не, долго еще надо маяться, надо ходить, роды у тебя застудились, надо ходить»*. Она заставляла невестку ходить вокруг нее, через какое-то время велела лечь и укрыла теплыми тряпками, потом опять надо было ходить: *«Крутая гора забывчива, еще не раз в Москву съездишь», — говорит. Значит, еще не раз, еще не раз надо мне пореветь. <...> “Ой, нет еще, долго, девка, занавеса еще не открылася...”»*. По рассказам А. И. Кушниной, свекровь точно знала, когда именно начнутся схватки, и тогда отвела ее в баню; заранее определила она и то, что родится девочка.

В дальнейшем рассказчица работала на ферме; она никогда не «бабилась», но стала известна тем, что (не имея ветеринарного образования) помогала коровам тельиться, справляясь с очень трудными случаями. Примечательно, что в ее рассказах возникает параллель между женскими родами и родами домашнего скота: *«...Тожэ всякие роды у коровы, у кажного свои роды. Бывает, и телята неправильно рождаются, там ноги в загипе, голова в сторону одним ухом идет, я это тожэ на ферме работала, это я знаю по коровам тожэ, как надо рожать»*. По признанию информантки, когда ее звали помочь скотине разродиться, она читала про себя молитвы и заговор на «легкие роды» для женщин.

Основываясь на архивных источниках и полевых материалах, собранных в последней трети прошлого века, пермский этнограф Г. Н. Чагин приходит к выводу, что в действиях повитухи прослеживаются как рациональные приемы (поправление плода, встряхивание роженицы), так и некоторые магические действия, размыкающие границы иного мира (открытие окон, дверей, печной трубы, поение роженицы водой с открытых замков, икон) [Чагин 1995]. Наши записи свидетельствуют, что к моменту угасания традиции родов с повитухой в действиях повивальной бабки доминировало прагматическое начало. Ее задача заключалась в основном в том,



чтобы дать роженице психологическую поддержку и оказать первичную медицинскую помощь. Магический аспект принятия родов был сильно редуцирован, хотя, по-видимому, присутствовал. Так, во время схваток роженица и повитуха должны были читать любые молитвы, какие знают. Некоторые информанты старшего возраста отмечают, что на роженице не должно быть никаких узлов, чтобы роды прошли легче и *«пуповина не опутала ребенка»*. Вероятно, с этой же целью рожаящей женщине рекомендовалось распускать волосы: *«У меня волосы длинные были, дак мне-ко свекровь сказала: “Юля, надо волосы расплести”. У меня длинные две косы были, вот такие, дак она сказала <...> Я расплела. А чё к чему она это начала, не знаю»* (ГЮМ). Существовал обычай принимать новорожденного на мужскую (отцовскую) рубаху (*«от уроков»*).

Имелись представления о том, что, чем меньше людей знают о начавшихся родах, тем легче они пройдут (*«Нет, не пускали никого, даже грех считался это»* — пгт. Ныроб). Обычно к рожаящей женщине не допускали мужа и детей, хотя в полевых материалах содержится немало фактов, свидетельствующих о нарушении этого правила. Можно даже говорить, что в экстренных случаях присутствие мужа на родах предусматривалось традицией: так, повитуха могла призвать его, если роды проходили тяжело, и мужчина должен был безоговорочно исполнять указания «бабки». Однако чаще отец только принимал ребенка на руки, когда его уже приносили в дом.

Представление о том, что именно отец окончательно «принимает» ребенка в семью, хорошо известно по этнографическим источникам XIX в. По-видимому, традиционные модели поведения актуализировались в крестьянской среде и позднее, в советское время, приобретая иногда индивидуализированную форму. Наполненный внутренним драматизмом автобиографический рассказ был записан от Таисьи Дмитриевны Деменовой, которая родилась в 1931 г. в д. Печинки. К тому времени в семье было уже несколько дочерей, и мать не захотела нести ребенка в дом: *«Нас вот у мамы, нас семь девок, я последняя. Парней нет. <...> Один парень передо мной был, полтора года было — и умер, вся деревня ревела. Мама опять с пузой: “Опять девка!” Во дворе родилась — не несут домой меня: “Не надо!” <...> Это надо подумать! — не несли домой. Полна изба девок. <...> Мать-то ушла, а я во дворе валяюсь, на соломке. Там одна баба шла, из нашей же деревни, шла, поглядела под воротину: “Это девка там?” А я уж там валяюсь одна. <...> Она [мать] меня во дворе оставила, чтобы девки [старшие сестры] шли по меня будто бы. А девки не идут: “Не надо!”»* (ДТД). Окончательное решение принял отец: занеся ребенка в избу, он тем самым заставил жену и старших дочерей заботиться о новорожденной: *«Ну, потом отец*

пришел с работы, занес жо отец <...> Он нисколя не ругался, что девки. Некоторые не хотят, а у нас «опять девка!» только скажет...». Для рассказчицы представляется важным то обстоятельство, что, будучи нежеланным ребенком, она в итоге пережила всех родных: «Тут одна говорит [матери]: “Катерина, ты-де хоть бы с девкой-то недельку поводилась, умрет-де”. — “Чё умрет дак, Митич [муж] схоронит, парня сделает!” А я уж восемьдесят годов прожила! <...> Я прожила в своей семье больше всех» (ДТД). Мотив, когда нежеланный или внешне нежизнеспособный ребенок проживает долгую жизнь («больше всех»), встречается и в других полевых записях.

Действия повитухи с ребенком и рожаящей женщиной имели специальное название — «бабиться». Повитуха не могла отказаться прийти на помощь роженице. Обучение повитухи проходили у более старых и опытных бабушек; иногда знания приобретались самостоятельно — в ходе многократных собственных родов. Часто повивальная бабка была «одна на всю деревню». Но к профессиональным акушеркам вплоть до конца 1940-х годов в деревнях обращались редко, что объяснялось удаленностью больниц от деревень, доверием к повитухам, боязнью слеза, медицинских инструментов и проч., а также «многофункциональностью» повитухи (помощь по уходу за матерью и ребенком).

Повивальными бабками могли стать те женщины, которые уже не вели половую жизнь — чаще всего вдовы, но обязательно бывшие в браке и отличавшиеся примерным поведением, а также те, у кого были живы и здоровы собственные дети. Незамужние и бездетные обычно не могли быть повитухами. В то же время иногда отмечается, что повитухи были одинокими женщинами, «одиночками», жили отдельно в своем доме, без семьи: «Она жила в избушке, отдельно, семьи у нее не было своей, она все одиночкой была. Так, кто пригреет» (МТЯ). Обычно повитухе запрещалось обмывать покойников. За работу повивальным бабкам давали продукты или вещи (например, полотенце, мыло, ткань). Традиционно повитухи не должны были брать деньги за оказанную помощь; однако некоторые старожилы вспоминают, что, если позволяло материальное положение семьи, бабке старались немного заплатить. В с. Камгорт записано упоминание о том, что у повитух был специальный праздник — «бабий день»: «Приглашали бабушек. Повитух. Дарили потом за помощь. Ну вот что-нибудь из вещей или деньгами можно было... Ну, их [повитух] несколько было на деревне... Крестить помогали... После Рождества праздник у них — “бабий день”. И святая у них есть, Саломея» (ХРИ). Подробного рассказа об этом празднике нам записать не удалось. В архиве экспедиции содержится всего два упоминания о «бабьем дне»; второе записано в с. Редикор от быв-

шого библиотекаря, которая знает о нем из литературы. В то же время имя св. Саломеи нередко фигурирует в банных приговорах, бытующих в Чердынском районе по сей день.

К числу наиболее архаичных элементов родильной обрядности относятся, по-видимому, манипуляции с пуповиной и последом младенца. В архиве Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПермГУ содержатся записи, свидетельствующие о том, что вплоть до недавнего времени в некоторых коми-пермяцких семьях хранили высушенные кусочки пуповины, которые якобы обеспечивали ребенку счастье в жизни и могли защитить «от суда»: *«А вот когда ребенок рождается, у него пуп [пуповина] остается, и его бы желательно взять себе, в роддоме попросить, чтобы дали. Это для ребенка очень хорошо. Если пуп в больнице оставляешь — это ведь счастье там оставляешь. Пока ребенок живой, пока растет, его надо держать, а если потеряешь, у него, у ребенка, счастье потеряешь. [А где хранят эту пуповину?] А чё, это же маленькая пленочка получается, когда высохнет. Ее завяжешь куда-то в марлечку и положишь — можно в комод, можно куда-то в шифоньер, в такую шкатулку. <...> У нас кто родились — у всех пупы в деревне [хранят]. Они еще очень помогают от суда. Один парень был, чё-то он натворил, и родители у нас дали [пуповину], его не посадили. Он стал счастливый, а мы несчастливые. Его, пуп-то, надо было вернуть нам, его не надо никому давать. А наше счастье отдали»* (БМИ). Сходный обычай зафиксирован и в некоторых деревнях Коми-Пермяцкого округа с русским населением: пуповину каждого ребенка в семье прибирали и хранили до самой смерти; иногда ее использовали в знахарстве [Бахматов 2008, 13—14]. В Чердынском районе в настоящее время этот обычай не зафиксирован.

Информанты старшего поколения помнят различные способы, с помощью которых повитуха и старшие родственницы определяли, будет ли ребенок «живучим» или вскоре умрет («Глаза у ее пустые, она недолговекая»). Если слабенький ребенок родился на молодом месяце — будет долго жить. Если у кого-то в семье дети «не живут», существовал обычай приглашать для него на крестины не одного крестного родителя, а двух. Считалось, что ребенка нельзя показывать чужим людям до одной недели во избежание «сглаза»; сама роженица в эти дни тоже старалась не выходить на улицу. Но в советское время, по воспоминаниям информантов, возникали такие ситуации, когда женщину уже на следующий день после родов заставляли выходить на работу (в колхозе в период страды).

По-видимому, к концу 1950-х — началу 1960-х гг. практика родов с повитухой в Чердынском районе сошла на нет; нормой становятся роды под наблюдением врачей, роддома появляются не

только в райцентрах, но во всех крупных селах и поселках. Однако в ходе полевых исследований были зафиксированы сведения и о более поздних случаях домашних родов. Так, одной из жительниц с. Редикор, В. Г. Якутовой (1950 г. р.), дважды приходилось помогать роженицам и принимать ребенка. Впервые это произошло в начале 1960-х гг., когда она была подростком и жила в д. Гари с родителями. Девочка помогла матери рожать свою младшую сестренку (ранее роды в этой семье принимал отец, но на этот раз прийти домой он отказался). Второй случай произошел много позднее, в конце 1990-х гг., когда беременная невестка, будучи в гостях у информантки, не успела уехать в больницу до родов и В. Г. Якутова принимала у нее свою внучку (ЯВГ).

Подобные случаи для 1960—90-х гг. носят окказиональный характер, однако позволяют утверждать, что в сельской местности домашние роды никогда полностью не исчезали. По собранным сведениям, в 2000-х гг. в наиболее изолированных и труднодоступных населенных пунктах ситуации домашних родов (когда роженица не ездит в больницу ни до, ни после появления ребенка) по сравнению с предыдущими десятилетиями учащаются. В некоторых семьях они становятся нормой, хотя и вызывают некоторое осуждение односельчан (подобные случаи зафиксированы, к примеру, в д. Б. Долды). Очевидно, что возврат к домашним родам в сельской местности носит вынужденный характер (он связан с массовым закрытием больниц и фельдшерских пунктов); по-видимому, их можно отнести к вторичным формам культуры [Чистов 1986, 45—52], имеющим к традиции не прямое, а опосредованное отношение.

Воспользовавшись классификацией К. В. Чистова, мы бы определили современные сельские домашние роды как *регенерированную форму*, «уже изживавшуюся или изжитую», но восстановленную под влиянием резко изменившихся социально-экономических факторов в новых условиях — «и поэтому уже не являющуюся простым (прямым, непосредственным) продолжением традиции». Влияние традиционных моделей при этом не исключается (случаи домашних родов известны старшему поколению — 1920—30-х гг. рождения), однако сама традиция к моменту актуализации находилась «на исходе, в затухающем и пережиточном состоянии»<sup>5</sup> [Чистов 1986, 50—51].

<sup>5</sup> Известно, что домашние роды становятся популярными и в больших городах, однако их отношение к традиции принципиально иное. По-видимому, это *квазиподобная* форма [Чистов 1986, 48], имеющая с традицией чисто внешнее сходство. Сторонниками домашних родов в городах часто оказываются люди с высшим образованием, иногда эзотерически или религиозно ориентированные; домашние роды воспринимаются ими как «более естественная» альтернатива «больничным». Принципиально важно, что, в

Современные молодые мамы, женщины 1970—80-х гг. рождения, сообщают, что через 2—3 месяца после родов принято устраивать «кашу»; пришедшие в дом гости дарят ребенку детские игрушки. Сохраняет актуальность представление об особой уязвимости матери и младенца, особенно на первом году его жизни. Так, считается, что грудное молоко у матери может исчезнуть «из-за сглаза». В некоторых семьях ребенка впервые стригут только после года, причем обязательно наголо — «*чтоб росли густые волосы*»<sup>6</sup>; считается, что лучше всего производить первый остриг на Великий четверг. Информанты старшего возраста помнят, что раньше волосы никогда не выбрасывали, остерегаясь «порчи»: «*Сжигали волосы. <...> Считали, что выбрасывать нельзя. Кто что скажет, или птица унесет в гнездо — это плохо [ребенок может заболеть]*» (МТЯ). При выпадении молочных зубов их бросали в голбец со следующими словами: «*На, мышка, зуб репный, принеси мне костяной да жилинный*» (МТЯ). Этот обычай, наполовину шуточный, также сохраняется в некоторых семьях и сейчас. При появлении постороннего для защиты «от сглаза» посыпают темечко новорожденного солью; детям (в том числе давно вышедшим из периода младенчества) утром при умывании «делают крестик на лбу» и говорят: «Господи, благослови». Как отмечает исследователь Т. Г. Голева, многие из обрядов родильно-инициационного цикла «носили суеверный характер, сопровождаясь заговорами и магическими действиями. Тем не менее, в прежних условиях они являлись практически единственной возможностью помочь успокоить ребенка и его родителей и часто имели положительные результаты» [Семейные традиции 2008, 111].

«Профилактический» характер носят и другие ритуально-магические действия, направленные на младенца. К ним, по-видимому, можно отнести окачивание ребенка водой в бане с произнесением специальных «слов» от болезней. При мытье новорожденного могут, к примеру, говориться следующие слова, функционально приближенные к заговорам: «*Чисти, банька-парушка, Саломея-бабушка, дай здоровычка, все болячки унеси...*»; или: «*Очисти, банька-парушка, Саломея-бабушка, малое дитё от всех болячек*»<sup>7</sup> (КНЯ).

отличие от сельской местности, роды в роддоме сохраняют для горожан свою общедоступность, так что самостоятельные роды оказываются здесь, как правило, не вынужденной необходимостью, а результатом сознательного выбора, обусловленного индивидуальной системой ценностей.

<sup>6</sup> Бытует и прямо противоположное представление, что ребенка нельзя стричь наголо.

<sup>7</sup> «А еще при этом венником хлопают по ножкам. Венички маленькие такие», — комментарий внучки информанта.

Развернутый текст с упоминанием Саломеи / Саломонии был записан в д. Амбор; здесь заговорное начало выражено более очевидно: *«Не я тебя парю, не я тебя жарю, парит да жарит Соломония да матушка своим шелковым венчиком, да на сон, на угомон, на доброе здоровье. Спи с вечера до полночи, с полночи до утра. Как в утробе матери лежал, ничего не знал, ни писку, ни вереску, так и сейчас ничего не знай»* (КРМ)<sup>8</sup>. По сообщению информанта, слова она выучила от своей матери, которая произносила их, когда мыла детей. Этот обычай сохраняется в семье по сей день: теперь уже сама информантка приговаривает их, когда парит в бане своих внуков: *«Да я все время вон, когда в бане мою, буду обкачиваешь, дак тоже так же наговариваешь. Вспомнишь эти слова»*.

Обращение в этих текстах к Саломее-бабушке / Саломонии-матушке, по-видимому, не случайно. Можно было бы предположить, что это персонификация бани, однако ранее нами было зафиксировано упоминание, что у повивальных бабок есть «своя святая» — бабушка Саломея. Похожее объяснение тому, кто такая Соломония, дает и информант: *«Я даже не знаю, ну, наверно, раньше, может, какая-то праведница была или кто»* (КРМ). По-видимому, в банных приговорах сохраняется упоминание святой Саломеи — апокрифического персонажа, которая, по легенде, совершала действия повитухи при рождении Христа (и в память о которой в канун Рождества, 6 января, отмечается «бабий день»). Банные приговоры с именем Саломеи / Соломонида зафиксированы и в других районах Северного Прикамья: так, в Красновишерском районе к ней обращаются, когда заходят в баню, чтобы она оберегала от нечистой силы: *«Банна бабушка, Соломонида-бабушка, пусти меня помыться-попариться»* [Вишерская старина 2002, 29]. В Усольском районе ее имя фигурирует в словах, которые произносит повитуха, когда первый раз парит ребенка в бане: *«Не я тебя парю, не я тебя правлю, правит тебя бабушка Соломонида своими мягкими руками, добрыми делами. До банюшки реви, после банюшки спи, отцу-матери давай спать. Жить, так живи, а умереть, так умри»* [Подюков 2004а, 112].

Считается, что ребенок является особенно уязвимым для нечистой силы, его могут испортить колдуны и т. д. Поэтому существует целый комплекс различных магико-медицинских действий, направ-

<sup>8</sup> Примечательно, что и другая известная банная приговорка («С гуся вода, с младенца худоба»), записанная от Р. М. Кушиной в д. Амбор, приобретает жанровые признаки заговора: *«С гуся вода, с лебедя вода, а с Сашеньки плохие дела. Подъте, худые дела, на темные леса, за высокие горы, за глубокие пещоры, нигде чтобы вас не было, ни питегов, и ни витеров, из бани вас паром, из перебанку вас ветром»*.

ленных на лечение детских болезней, защиту от «порчи» и «сглаза»: *«А уроки вот — это от сглазу. Вот некоторые в самом деле есть такие. Я говорю, всю жизнь ребята маленькие, дак иногда вот человек придет, не задумываясь, ляпнет языком: “Ой, какой хорошенький!” — или чё-то. И ночью начинается рев, это истерика, закатываются до синевы даже порою. Водой тоже брызгаем»* (КРМ). Плачущего ребенка должен трижды «сбрызнуть» водой человек, пришедший «с ветру» (с улицы), остатки этой воды в ковше выносят на улицу и наотмашь выливают правой рукой через левое плечо (д. Амбор). Иногда с просьбой побрызгать водой на ревущего младенца (или внезапно заболевшего взрослого) обращаются к детям — к самому старшему или младшему в семье: *«Брызгать надо первому, кто ребенок первой родился, или последнему. Вот, например, у меня пятеро детей, кто у меня первый родился, он и должен брызгать, первый. Или которая последняя»* (ГЮМ). От «ураса» (немотивированного продолжительного плача) детей также умывали водой, пропущенной через дверную скобу. С этой же целью готовили «нашёптannую» воду; в этом случае ребенка умывали и поили, обязательно перейдя за матицу, в переднюю часть избы. Плач также старались унять, положив младенца на колени и паря его сухим венником; женщина, которая это делала, должна была сидеть либо на пороге избы (ногами внутрь), либо на полу, опустив ноги в открытый голбец.

Если эти приемы не помогали, мать и «бабка» несли ребенка в баню: *«У нас ведь Санко-то такой был ревун, дак бабушка что только с ним не делала: через заслонку печи его умывала, на пороге парила, в голубце-то парила его, <...>, и в бане-то мы его парили. Я круг бегала, вокруг бани обежу и спрашиваю: “Кого паришь?” — она: “Бессонничу”. Я отвечаю: “Парь пуще, чтоб впредь не было”. Она парит. Опять обежу вокруг бани, опять спрашиваю <...> Вот так сколько раз вокруг бани обежу. Полгода ревел, потом, как полгода стало, перестал»* (ГЮМ). В бане же, согласно записям, сельские жители повсеместно *«выводят кочергу»*; делают это с помощью мякиша черного хлеба, которым водят по спине ребенка. Встречаются варианты лечения с помощью дрожжей или материнского молока: *«И вот они его понесли в баню. Марлечку сделали на спиночку, сначала дрожжами помазали, потом марлечку положили и венчиком тихонько хлопали»* (ШМП).

По воспоминаниям информантов, родители особенно опасались возникновения у младенцев грьжи. В п. Курган был зафиксирован редко встречающийся способ ее лечения, в котором актуализируется мифологическая связь определенного типа детских болезней со сферой взрослой сексуальности (осмысленной в традиционных категориях «чистое — нечистое»). Увеличенное в размерах яичко у

младенца мужского пола матери посоветовали смазывать жидкостью («ебетиной»), которая остается утром после контакта с мужчиной — отцом ребенка: «*И ведь правда, три раза помазала — все прошло!*»<sup>9</sup> (ДТД). В основе «рецепта», вероятно, лежит традиционная для магических практик модель воздействия «на подобное подобным»: заболевание органа, имеющего отношение к «телесному низу» (и потому «нечистого»), лечится «нечистой» же жидкостью<sup>10</sup>. Актуализируется здесь и другая семантическая оппозиция: болезнь, по месту своего возникновения ассоциирующаяся с бесплодием, «нейтрализуется» веществом, соединяющим мужское и женское начало и воплощающим репродуктивную силу человека.

При лечении более сложных заболеваний или в экстренных случаях, когда поблизости не находилось врача, прибегали к помощи знахарок: «*Всё умели. Даже кровь [останавливать], я даже сама испытала, не то что на себе, а молоко как-то возили на речку, <...> как на холодильник. И у меня дочь маленькая была, поехала со мной на машине. Борт-то боковой открыли, а задний-то на крючок не закрыт был. Она подошла, оперлась — и на камни. И лоб, и нос — все расшибла, всю морду себе. И вот тоже тут вот одна старушка подошла, заругалась. Плюнет, поговорит, почертит, плюнет, поговорит — и все, и кровь не стала больше бежать. Один раз я уж своими глазами видела» (КРМ). В деревнях, где в настоящее время не осталось народных целителей, некоторые женщины сожалеют об утраченном знании («*А мы же ниче не перенимали в то время. Не верили. А нынче я вот только рада всё узнать*»).*

Таким образом, система традиционных родильно-инициационных обрядов, о которых рассказывают пожилые сельские жители, предстает сегодня сильно редуцированной. В то же время некоторые представления продолжают бытовать до сих пор, меняясь под воздействием новых культурных реалий. Частично сохраняют свою актуальность запреты и приметы, связанные с периодом беременности. Поскольку роды теперь происходят в больницах, этот процесс становится более безопасным, воспринимается во многом обыденно и не наделяется таким большим значением, как раньше.

<sup>9</sup> В народной «классификации» болезней грыжей называются различные заболевания, связанные с появлением новообразований или увеличением размеров некоторых органов; в описанном случае, по-видимому, имела место так называемая «водянка яичника», которая у младенцев обычно проходит самопроизвольно.

<sup>10</sup> Ср. зафиксированное у коми-пермяков представление о том, что женщина, не умывшаяся после контакта с мужем (т. е. «нечистая»), может «изурочить» младенца: «*Некоторые бабы с мужем переспят — не умываются, сразу к ребенку идут. И урочат ребенка, урос на него нападает, он все плачет, капризничает*» (РАА).



В связи с утратой института повитушества особый интерес представляют случаи домашних родов, имевшие место на протяжении всего XX в. и участвовавшие в сельской местности в последние годы. Сохраняются некоторые ритуальные действия, связанные со взрослением ребенка и его постепенным включением в социум: практически повсеместно детей крестят в церкви, устраивают «кашу» для родственников, соблюдают некоторые правила, связанные с первым постригом волос. Прибегают современные сельчане и к традиционным способам лечения детей, включающим не только утилитарные, но и магические приемы.

### Список информантов

БМИ — Баталова Мария Ивановна, 1952 г. р., знахарка; проживает в д. Гавино Юсьвинского района Коми-Пермяцкого округа. Записано там же в 1999 г.

ГЮМ — Габова Юлия Михайловна, 1935 г. р.; урож. д. Мелехино, проживает в с. Пянтег Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

ДТД — Деменева Таисья Дмитриевна, 1931 г. р.; урож. д. Печинки, проживает в пос. Курган Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

КАИ — Кушнина Августа Ивановна, 1918 г. р.; урож. д. Вижай, проживает в пгт. Ныроб Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

КНЯ — Кушнина Нина Яковлевна, 1933 г. р.; урож. д. Мысагорт, проживает в пгт. Ныроб Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

КРМ — Кушнина Раиса Михайловна, 1949 г. р.; родилась и проживает в д. Амбор Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

МТЯ — Мовчан Тамара Яковлевна, 1941 г. р.; урож. д. Кушпелёва, проживает в п. Рябино Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

РАА — Ракина Анастасия Александровна, 1927 г. р., урож. д. Зельгорт. Записано в с. Б. Коча Кочёвского района Коми-Пермяцкого округа в 2001 г.

САП — Собянина Агафья Поликарповна, 1934 г. р.; урож. д. Авдиев починок, проживает в пгт. Ныроб Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ХРИ — Хвостова Раиса Ивановна, 1928 г. р.; родилась и проживает в с. Камгорт Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2010 г.

ШМК — Шишигина Мария Кондеевна, 1937 г. р.; урож. д. Яранина, проживает в с. Пянтег Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

ШМП — Шевцова Маргарита Павловна; родилась и проживает в п. Рябино Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2009 г.

ЯВГ — Якутова Валентина Генриховна, 1950 г. р.; урож. д. Гари, проживает в с. Редикор Чердынского района Пермского края. Записано там же в 2011 г.

## Литература

Бахматов 2008 — *Бахматов А. А.* Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор: Материалы и исследования / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь, 2008.

Вишерская старина 2002 — Вишерская старина: Сборник фольклорно-этнографических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района Пермской области / сост. И. А. Подюков, С. В. Хоробрых, Н. В. Жданова. Пермь, 2002.

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.

На путях 1989 — На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII—XX вв. / отв. ред. В. А. Александров. М., 1989.

Подюков 2004 — *Подюков И. А.* Карагайская сторона: Народная традиция в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004.

Подюков 2004а — *Подюков И. А.* Усольские древности: Сб-к трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района / Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В. Усолье, 2004.

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

Семейные традиции 2008 — Семейные традиции народов Пермского района: материалы и исследования / под ред. А. В. Черных. Пермь, 2008.

Чагин 1995 — *Чагин Г. Н.* Мироззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1995.

Чагин 1996 — *Чагин Г. Н., Черных А. В.* Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка (по материалам д. Горка Куединского района Пермской области) // Молодые ученые и студенты — науке и производству: сб. тезисов науч. конф. Пермь, 1996.

Чистов 1986 — *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор: очерки теории. М., 1986.

Шумов 1993 — *Шумов К. Э., Преженцева Е. С.* Указатель сюжетов-мотивов быличек // Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе, в бане / сост. К. Э. Шумов, Е. С. Преженцева. Пермь, 1993. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/shumov1.htm> (дата обращения 02.09.2011).

Шумов 1996 — *Шумов К. Э., Черных А. В.* Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 175—191.