

Деторождение в народном мировоззрении

1. Об изучении женского знания

Наши исследования деторождения, начатые в 1980-х гг., в значительной мере были стимулированы изданием сборников по этнографии детства, составленных этнографами-специалистами по разным народам мира под руководством И.С.Кона¹. Большую роль в получении рабочих гипотез, с которыми автор выезжал «в поле» (народы северного и южного Кавказа, Сибири, восточнославянские народы), сыграли публикации по соответствующей теме вообще в отечественной литературе, впрочем, довольно разрозненные и получившие определенную проблемную направленность только в упомянутых сборниках, а также проработка соответствующей дореволюционной литературы. Из зарубежных исследований следует высоко оценить французские работы – целые монографии и статьи, отраженные главным образом в журнале «*Ethnologie française*».

Основные наши рассуждения, давшие предварительную ориентацию в собираемом материале, сводились к следующему. Представления и поведенческие акты, связанные с появлением на свет ребенка, в культурах разных народов, в том числе и в абхазо-адыгской, изучавшейся с особенным вниманием, обнаруживают разнохарактерные компоненты, которые трудно выстроить в какую-либо эволюционную линию. Среди самых развитых народов можно встретить бытование родильного представления или обряда, совершенно аналогичных тем, которые известны австралийцам или папуасам.

Вывод, который мы сделали из этого наблюдения, состоит в признании родильных представлений, поведенческих актов и обрядов относительно самостоятельным блоком традиционно-бытовой культуры. Само по себе это требует от этнографии разработки специальных методологических и методических приемов.

В биологической и психологической науках в последнее время происходит все большая ориентация на утробную, натальную и постнатальную фазы развития человека, в которых формируются многие детерминанты последующего поведения взрослого человека. Такие проблемы широко обсуждались на состоявшемся в 1980 г. в Тбилиси Международном симпозиуме по бессознательному². Исследования такого рода уже повсюду ведутся как в смежных с этнографией дисциплинах, так и в самой этнографии. Традиционная для мифологии тема соотношения сознательного и бессознательного на современном этапе выглядит как проблема пренатального, зародышевого сознания человека. Как констатирует Т.Я.Елизаренкова, «идея связи эмбриологии и космогонии, предчувствуемая и ранее, за последние 10–15 лет стала ведущей среди специалистов, занимающихся изучением древней культуры»³. Эти слова взяты из предисловия Т.Я.Елизаренковой к публикации трудов голландского индолога Ф.Б.Я.Кейпера на русском языке. Статья из сборника Кейпера – «Космогония и зачатие: к постановке вопроса» – была опубликована еще в 1970 г.⁴ и служила одним из оснований разработки нашей программы.

2. Рождение человека как предмет междисциплинарного исследования

Суть построений Кейпера вкратце такова. Он рассматривает ведийскую креационную мифологию, выразившуюся в борьбе Индры с Варуной, как отражение индивидуального человеческого телесного опыта, который имеет источником момент зачатия, развитие плода в утробе матери и появление его на свет. Один из моментов таких впечатлений – приближение мужского семени к женскому яйцу и их конфликтные взаимодействия⁵.

На абхазском материале, собранном в 1980–1986 гг., родильные представления стали обрисовываться для нас более сложно. Выявились два компонента со своей спецификой поведения. Один из этих компонентов сводится к тому, что плод внутри тела матери формируется из мужской субстанции, передаваемой семенем. При всей ошибочности это представление выглядит внешне *физиологическим*, так как касается процессов, идущих в человеческом организме. Поведенческие особенности этого компонента будут показаны ниже. Но наряду с таким «физиологическим» комплексом обнаружился другой, где представление о зачатии и соответствующее поведение основываются на идее *переселения зародыша жизни* в тело матери. Здесь представлен взгляд, аналогичный концепции непорочного зачатия. Эти компоненты переплетаются, они прослеживаются не всегда четко, и обрисовать их полнее на основании полевых материалов еще предстоит.

Оба компонента оказались связанными с комплексом специфических мер, направленных не только на ребенка, но и на родителей. Так, например, абхазо-адыгский свадебный ритуал с возвращением невесты в дом своих родителей на основе фольклорного (приход Сатаней к камню на берегу реки для рождения героя Сасрыквы) и сравнительно-этнографического материала (приход женщины у австралийцев в «центр размножения» вроде пещеры на берегу водоема) мы смогли реконструировать как один из актов родильной деятельности. Красноречивое доказательство того, что рождение человека не заканчивается родами, — разнообразные, способы воздействия на тело грудного ребенка, воспринимаемые как стремление к идеалу красоты, но по сути являющиеся «*доделыванием*» его тела. Эти и подобные факты подчеркивают культурологические аспекты темы рождения человека, которое, следовательно, не сводится только к зачатию и эмбриональному состоянию.

Отсюда возникает необходимость реконструировать всю антропологическую картину рождения человека, которая не сводится к единовременному акту родов. Появление ребенка на свет не завершает его рождение, а служит собственно начальной фазой цикла, который будет длиться до приобретения ребенком нормальной человеческой субстанции. Поэтому мы

должны говорить не просто о рождении человека, а о целом цикле порождения человека с момента родов до момента соматической зрелости, которая в системе каждого из компонентов наступает в разное время: в первом цикл рождения ритуально затягивается до половой зрелости индивида, во втором он заканчивается раньше, с выпадением у ребенка молочных зубов. Соответственно можно говорить о психологически-поведенческих установках восприятия зачатия в двух компонентах — мужском в первом случае и женском во втором. В данной работе мы касаемся главным образом последнего. Поведение, связанное с выпадением первого зуба, в достаточной мере доказательно, по нашему мнению, чтобы сформулировать проблему не как акт, а как цикл порождения человека.

3. Как говорить об эзотеричном?

Изложение материала по абхазо-адыгским народам: абхазам, абазинам, адыгейцам, черкесам и кабардинцам — требует несколько предварительных замечаний. Они касаются не просто запретности вопросов, связанных с рождением человека, для публичного обсуждения, хотя и это обстоятельство при учете традиционного ограничения поведенческого общения людей разных полов в данных культурах приходилось иметь в виду в нашей работе. Трудности такого рода в начале исследования в 1980-х гг. казались почти непреодолимыми. Естественно, что этнографу-мужчине было легче начинать беседы на данную тему с мужчинами. Но здесь известным препятствием оказалась непрестижность для мужчин разговоров на «женские» темы. Это обстоятельство смогли преодолеть интеллектуально развитые информанты-мужчины, быстро реагирующие на стремление со стороны этнографа вести разговор в серьезном тоне. По возможности глубокое и детальное рассмотрение темы этнографом всегда вызывает уважительную реакцию собеседников, будь то мужчины или женщины.

Тематика предшествующей беседы, посвященной проблемам здоровья и медицины, всегда способствовала переходу к вопросам, связанным с рождением детей. Положительно ска-

зывалось также то, что этнограф в данном случае по своему возрасту приближался к старшим возрастным группам информантов, для которых этикетная табуация запретных тем публичного обсуждения снижена (но не при большом возрастном разрыве беседующих).

Обсуждение темы рождения человека считается монополией женщин, и получение информации от них — наиболее трудная, но и интересная сторона нашего исследования. Безусловно, что женщины более мужчин обеспокоены вопросами рождения детей, своим и детским здоровьем. Это принятые темы разговоров в женской среде. Вмешательство в эти сюжеты мужчины-этнографа может быть воспринято с недоумением. Но если у последнего обнаруживается серьезное и внимательное отношение, сопровождаемое уместной шуткой, это вызывает большое доверие. Оно бывает иногда удивительно большим. И здесь, по всей вероятности, может сказываться та же психологическая женская установка, по которой мужчина-гинеколог часто считается лучшим врачом, чем его коллега-женщина.

В нашем случае как положительный фактор действовало также то, что интервьюер является не местным жителем, а приезжим, занимающимся данным вопросом для науки. Одна из пожилых моих собеседниц, призывая своих подруг отнестись со вниманием к нашей работе, выразилась так: «Человек приехал издалека, все записывает, давайте относиться серьезно». Кстати говоря, эта старушка-кабардинка Маржанат Танова (ориентировочно 1905 г. рождения) из аула Карагач разрядила неловкую вначале атмосферу такой шуткой. Когда к нашей группе подошла Куна Цагова (ориентировочно 1915 г. рождения), еще ничего не знавшая о теме беседы, то Маржанат сказала, что «сейчас у нас молодые женщины стали мало рожать, вот из Москвы человек приехал — нас, старушек, обязывают».

Конечно, наша работа с женщинами шла успешнее при отсутствии мужчин. Это понятно и без особых объяснений. Но обнаружение факта, что материал дается полнее при отсутствии детей, требует того, чтобы на нем остановиться подробнее. Это возникает под воздействием двух причин. Одна из них — традиционное перекрывание в абхазо-адыгских культурах сексуальной и «родильной» информации на пути от старших род-

ственников к младшим. Здесь мать не выступает для дочери тем близким человеком, с кем можно поделиться заботами, связанными с половым созреванием. Мать может лишь косвенно, а не прямо узнать об этом и так же тактично чем-то помочь дочери. Это же распространяется на соответствующее отношение отцов к сыновьям. Другая причина обсуждаемого факта касается больше грудных детей, которые окружены как бы магически защищающей их сферой запретов и предосторожностей, и вторжение в эту сферу постороннего человека явно неуместно.

При всем этом вопросы этнографа-мужчины, скажем, о беременности и родах в конце концов считаются естественными, поскольку понятно его незнание, как и желание получить необходимую информацию. Это же желание объяснимо для молодого человека, особенно девушки-старшеклассницы, но воспринимается настороженно со стороны чужой замужней женщины, ведь она «все сама знает».

Вот эти предварительные замечания нужно закончить еще одним, а именно проявлением общекультурной грамотности и гражданственности, выражающихся в обеспокоенности падением рождаемости вообще в России и у данных народов в частности.

4. Идеал ребенка

Среди мер, направленных на достижение «красоты» ребенка, наиболее популярны у абхазо-адыгских народов разглаживание бровей ребенка, вытягивание его носа, прижимания ушей к голове с помощью косынки или шапочки, тугое пеленание ног — «чтобы прямые были» и т.п.

Подобные действия по отношению к новорожденному и грудному ребенку во французской литературе были определены как «*перделка тела*»⁶. Такой угол зрения первоначально казался правильным. Он как будто соответствовал хорошо известным в этнографии таким способам ритуального обращения с телом больного ребенка, как «перепекание» в печи и «перековка» в кузнице. Но конкретные наблюдения обращения родителей и взрослых вообще с ребенком в Абхазии в 1980—1983 гг. показали, что меры, направленные на здорового ребенка, не однозначны с ле-

чением и ритуальным обхождением с ребенком больным. Если в последнем случае налицо действия, имеющие характер «переделывания» тела ребенка, то обращение с нормально развивающимся ребенком можно скорее назвать «*доделыванием*».

В пользу этого свидетельствует, помимо самого характера воздействий, этимология названий новорожденного и грудного ребенка в абхазском и абазинском языках: апшка — «мягкий». Последующий рост и развитие ребенка — постепенное его «отвердение». Камень обычно в той или иной ситуации символизирует этот процесс. Так, у всех абхазо-адыгских народов считается, что у грудного родничок зарастает тогда, когда ребенок сможет выговорить слово «камень».

Обращение к этнографии других народов подтвердило символику такого характера. Так, у арабов Палестины новорожденного три дня натирают солью, а на четвертый и пятый день оливковым маслом с куском закваски. Закваска нужна, чтобы ребенок «закис» и хорошо спал. Эту закваску берут в семье, где имеется много мальчиков⁷.

Аналогичное символическое использование закваски у абхазо-адыгов нами пока не отмечено, хотя есть косвенные данные, подтверждающие вхождение закваски в семантический круг «твердого» и участие ее и приготовленного сыра в символическом поведении, связанном с детством. Так, у абхазов, чтобы закваска была сильная, «крепкая», нужно куском ее коснуться чьей-либо головы: взрослого, ребенка, даже собаки или кошки. Фигурки из твердого копченого сыра, обычно в виде кружков, баранок или даже изображений животных, абхазские пастухи приносили с гор после летнего пастбищного сезона и отдавали детям. В Музее этнографии народов СССР в Петербурге хранится изображение тура⁸. Такие фигурки были игрушками и пищей одновременно. У адыгов существовал обычай в случае рождения мальчика устраивать игру-состязание, называющуюся «подвязывание копченого сыра». Сыр подвешивали на перекладине, опирающейся на высокие, в 6 м и больше, столбы. Рядом с сыром прикрепляли промасленный кожаный ремень, по которому молодые мужчины должны были добраться до сыра и откусить кусок⁹. У шапсугов лезть за призом, куда входил и копченый сыр, нужно было по гладкому столбу¹⁰.

Очевидно, с метафорой рождения как акта еды был связан абхазский обычай в помещении, где происходят роды, подвешивать старинный медный котел для варки мяса. Он висел недели три до специального обряда, посвященного новорожденному.

Факты такого рода характеризуют восприятие младенческого возраста в культуре абхазо-адыгских народов как постепенного перехода из мягкого, неготового состояния в твердое, готовое. Поскольку такой «кулинарный код» — лишь один из способов превращения новорожденного в полноценное человеческое существо и он дополняется мерами прямой физической правки, то весь такой комплекс и соответствующий период следует охарактеризовать как «доделывание».

С выводом о «доделывании» детского тела сразу возникает уже отмеченная проблема: появлением на свет ребенка в изучаемой культуре еще не заканчивается его рождение. Осмысление этой проблемы потребовало обращения к изучению самых интимных сторон жизни, связанных со сближением полов и зачатием.

5. Натурфилософские взгляды, связанные с зачатием

Специфика сбора материала по рождению ребенка была достаточно обрисована выше. Собирать данные о половой жизни — еще более трудная задача, и вряд ли она доведена нами до необходимой полноты. Но достаточное основание для характеристики физиологических представлений наш материал дает.

Половая близость, отраженная в лексике абхазо-адыгских народов, может быть представлена терминами двух семантических кругов. Первый из них условно назовем женским, потому что данная терминология чаще встречается в речи женщин, и он семантически отражает приближение к женщине и такое воздействие на ее тело, которое мыслится «правильным», т.е. дающим ему какую-то переделку с улучшением или восполнением. Это термины сближения: «подошел», «приблизился», «попал вместе», «пожил». Все эти понятия этимологически близки к абхазскому слову для течки у животных: *апшьталара* (букв.

«догонять», «смыкаться»). Термины восполнения: «сделал», «насытил», «сделал правильным», «переделал», «обошелся по-мужски». В такой семантический круг входит обозначение полового акта в абхазском и абазинском языках термином с основой *ку*, входящей в состав слов, обозначающих архаические процессы обработки, вроде обтесывания камней, например *акуара* – «обтесывать жернова», второе значение «точить»¹¹. Сношение с женщиной без ее желания или даже насильное обозначается словами «поиграл», «подчинил», «сломал», «убил».

Второй семантический круг следует назвать мужским. Это, как правило, термины, встречающиеся в речи мужчин и обозначающие разъятие женского тела, нанесение ему ущерба. Термины разъятия: «пырнул», «пилил» (у абазин буквально «развалил на две части»), «поломал». Мужским эвфемизмом полового акта у кабардинцев является выражение «оседлал лошадь».

Два основных круга значений терминов полового акта объясняют теперь широко распространенное у разных народов использование термина «нога» для мужского члена. С этим фактом мы входим в область всемирно представленной универсалии, в которой мужской член выступает *отделяемым органом*. Эта универсалия имеется уже у австралийцев: в их тотемных мифах предок, возжелавший женщину, не нашел другого способа соединения с ней, как только отделить свой член, который как змея к ней приблизился¹².

Такая универсалия Жоржем Деверо была включена в более широкую категорию «изолированных органов». Он отнес в последнюю, помимо изображений мужского детородного органа, такие мифологические факты, как выращивание другой женщиной ребенка Рахили, один глаз и один зуб на трех грай-сестер горгон, передачу кентавром Хероном бессмертия Прометею и некоторые другие сюжеты¹³.

Все эти примеры прямо относятся к жизнедеятельности человека вообще и к порождению жизни в особенности. Представления об отделяемых органах восходят к палеолитической эпохе, о чем свидетельствуют сохранившиеся фаллические изображения. Абхазо-адыгский материал позволяет взглянуть на восприятие мужского члена в качестве отделяемого органа под новым углом зрения: это представление могло возникнуть

на основании женской точки зрения на зачатие как на такой акт, в котором организм женщины нуждается в восполнении, чтобы иметь целостную субстанцию. Эту точку зрения нельзя понять иначе как указание на осмысление детородной функции женщины.

Возраст терминов разъятия относительно проанализированных терминов соединения определить трудно. Передача значений разъединения через слова, означающие орудийную деятельность, может показаться вторичной. Она могла возникнуть в результате табуирования для мужчин женской терминологии. Возможно, отсюда огромное многообразие мужской лексики для обозначения полового акта с использованием разнообразных терминов орудийной деятельности (строгать, пилить, долбить, пахать и т.д.). Адыгское «оседлать лошадь» относится сюда же. Отметим также, что женская лексика более сконцентрирована понятийно, указывая только на акт соединения. Мужская лексика окрашена эмоционально, и в ней явно чувствуется принижение женского начала и определенный сдвиг семантики в сторону скабрёзности. Есть основания видеть во всем этом мужское подчеркивание своей личности, тогда как в женской семантике отражается сам по себе природный акт, дающий начало жизни. Эти заключения подтверждает эвфемическая лексика для мужского члена. Она довольно обширна. В этом качестве у абхазо-адыгских народов часто используются мужские имена. Интересен также другой факт — наименование члена (как правило, у мальчика) терминами оружия: «кинжал», «пистолет». Здесь тоже имеется указание на «отделяемость» органа. В этом смысле показателен архаический термин *акуампал* «стрела для птиц», записанный нами в Абхазии.

Если подойти ко всем сообщаемым фактам как отражению преодоления дистанции и в случае сближения полов, и в случае воздействия человека на объект труда, то между обоими выделенными нами семантическими кругами нет противоречия. Здесь просто две точки зрения — женская и мужская, которые исходят из одной предпосылки: акт зачатия аналогичен пространственному перемещению и сближению.

6. Представления о беременности

Абхазо-адыгская фразеология, обозначающая состояние беременности, в смысловом отношении близка двум группам терминов зачатия. Наиболее этикетными словами здесь являются такие, которые обращают внимание лишь на частичное изменение организма женщины и выражают смысл обычно указанием на состояние таких частей тела, как кожа и ноги. Таковы абхазские выражения *цэа тэым* «кожа не ее», *лцэа лтэылмкуа дыкоуп* «она имеет не свою кожу», *лцэа далаишеит* «в ее кожу попало», *зыбаокуа тэым* «кости не свои». Адыгские выражения подчеркивают, что беременная «ногами не несомая». Близко к этому выражение «лишенная сил». Адыгский термин *зэпкъадж* «не управляет своим телом». Вся эта фразеология подчеркивает так или иначе отчуждение части или всего тела беременной женщины от нее самой. Этикетность приведенных выражений позволяет видеть в них подход с женских позиций.

В другой группе терминов явно подчеркивается общее внешнее телесное изменение женщины. Таковы термины: *лду* «она большая», *анхюс ду* «большая женщина» у абхазов, *дымгаду мгаду* «большой живот», *дхьяланы* «тяжелая» у абазин. Большой живот подчеркивается в ряде фразеологизмов у адыгов. Эти термины считаются везде неприличными. Мы предполагаем, что такие термины, характеризующие не внутреннее состояние организма женщины, а внешнее изменение ее тела, причем с явной неэтикетной окраской, являются мужскими по источникам своего возникновения.

Передача смысла беременности у абхазов указанием на кожу, т.е. нечто вмещающее, значима уже тем, что существуют два будто противоположных варианта: «кожа не ее» и «в ее кожу попало». Использование семантики кожи для выражения кровного родства велико в абхазском языке. Сам термин *ажврацара* «родство» этимологизируется через «кожу» и «плоть», «мясо».

Абхазский этнограф и религиовед Л.Х.Акаба специально рассмотрела представления о коже (шкуре) как носителе жизненного принципа¹⁴. Она проанализировала такие ритуальные выражения, как: *Уцва цывахайт* «Чтобы твоя шкура (кожа) ста-

ла моей шкурой (кожей)!»), имеющее смысл «Чтобы я оказался таким же, как ты»; *Уцва уцвоуп, сцва сцвоуп* «Твоя шкура – твоя, моя шкура – моя», трижды произносимое при первом употреблении весной дикорастущих съедобных трав; *Уцва сайайаайам!* «Чтобы я победил твою шкуру (кожу)!»), произнесенное в мифической истории божеством охоты в адрес охотника, нарушившего запрет. Эти и другие речения и термины, а также абхазские охотничьи обряды приводят Л.Х.Акабу к выводу, что в древних абхазских представлениях понятия «шкура», «шерсть», «волосы», «пух» синонимичны акту рождения. В подтверждение своих выводов Л.Х.Акаба приводит данные по обрядам охоты у народов Сибири и Юго-Восточной Азии, а также реконструкции палеолитических обрядов, смысл которых состоит в магическом обеспечении возрождения убитого животного, чтобы оно снова смогло стать добычей¹⁵. Заметим, что и в абхазских охотничьих верованиях божество охоты Ажвейпшаа посылает охотнику только ту дичь, которая уже была предварительно съедена божествами.

Л.Х.Акаба совершенно права в своем мнении о глубочайшей древности рассматриваемых представлений. Мы хотим добавить только, что красноречивые данные народов, стоящих на охотничьей стадии или близко к ней, сами по себе не свидетельствуют о причинной связи охоты как отрасли хозяйства с наделением кожи или шкуры свойством порождения жизни.

Связь здесь, очевидно, сложнее и касается общечеловеческой стадии представлений, которыми люди пытались осмыслить проблему зарождения и конца жизни. Мы ниже еще будем затрагивать эту проблему. Пока же приведем интересный древнеегипетский материал, характеризующий аналогичные представления о коже и метафизически их расширяющий до самого общего взгляда на рождение человека. Речь идет об обращении древнеегипетского жреца к покойнику, который воспринимается в качестве бога: «“Твой отец не среди людей, твоя мать не среди людей. Твой отец – это великая жертва: бык; твоя мать юница – молодая корова!” Поэтому шкура быка, принесенного в жертву, есть “место рождения” бога (как и простого смертного). Это парус божественной лодки, а она возносит богов и людей, как крыло бога Тота, бога Ибиса»¹⁶.

Древнеегипетский материал, как и сибирский или абхазский, убеждает в том, что восприятие кожи (шкуры) в качестве рождающего места не есть идейно-культовое отражение, скажем, скотоводческого, земледельческого, рыболовецкого или охотничьего образа жизни. Вопрос все-таки сложнее. В сущности ведь представление о зачатии у австралийских аборигенов, где зародыш, якобы спрятанный в укромном месте, наделен активной ролью в стремлении войти в тело приблизившейся женщины, очень близко к тем, которые мы обнаруживаем также у очень развитых народов.

Взгляды австралийцев на зачатие в изложении Р.М. и К.Х.Берндтов выглядят так¹⁷. Половое сношение необходимо для того, чтобы дух ребенка вселился в мать. Зародыш, согласно мнению австралийцев Большой пустыни Виктория, появляется из спермы мужчины и питательных веществ, передаваемых ему от матери. Другой вариант этого воззрения, представленный в Арнемленде: плод от отца получает кости, а от матери кровь и плоть. При этих или аналогичных взглядах физиологического характера главная роль в начале беременности принадлежит духам-детям, тотемным зародышам, прячущимся в определенных местах. У племен Большой пустыни Виктории это водные источники. «Женщина, желающая иметь детей, идет в такое место, сидит там и ждет, когда дитя-дух проникнет в ее тело; считается также, что дух ребенка может последовать за женщиной на стоянку». Вселение духа ребенка в женщину рассматривается у австралийских аборигенов как проникновение внутрь ее вместе с пищей, которую добывает муж. Обратим внимание на то, что такая пища вызывает у женщины тошноту. Другая важная сторона вселения духа-ребенка в том, что муж обычно видит во сне то животное или растение, потребление которого женщиной вызвало у нее тошноту. Такой тотем зачатия есть у каждого человека и выступает как бы его двойником.

Появление зародыша извне в форме животного отнюдь не только австралийская мысль. Она представлена у многих народов мира. У адыгов, по сообщению С.С.Мафедзева, бытует такое этическое выражение относительно начала беременности у женщины: «У нее мышонок упал в кадушку». Так говорят обычно о близкой родственнице, например о невестке. По со-

общению Х.Яхтанигова, от стариков-кабардинцев можно услышать такое изречение: «Прошел год, и вышло то, что туда вошло»¹⁸. В этих словах содержится определенное свидетельство такого факта: родившийся ребенок имел какое-то независимое существование до того, как был выношен матерью. Поэтому организм матери воспринимается как место, куда помещен для вынашивания зародыш. Не случайно матка у адыгов называется *сабитара* «место для ребенка», а эмбрион — *набарых* «находящийся в животе» (по-абхазски *амгуарта иотоу* «находящийся в матке»). К данным материалам приведем одну типологическую параллель, взятую из среднеазиатского региона. У таджиков понятие о том, что женщина забеременела, передается выражениями: «Появилось в теле», «У нее в животе появился ребенок»¹⁹.

Мы уже ссылались на суждения австралийских аборигенов о том, что отцовское начало в ребенке формирует кости. Представление о твердой субстанции зародыша в абхазо-адыгской культуре можно только реконструировать, и сообщенные выше факты как будто это подтверждают. В пользу этого же говорит один из эпитетов нартского богатыря Сосруко у кабардинцев — «бескостный»²⁰. Эпитет этот можно объяснить тем, что Сосруко был зачат своей матерью, великой Сатаней, без отца. Но нам стоит еще внимательнее приглядеться к истории его рождения. Эта тема — одна из главнейших в нартском эпосе всех народов Кавказа. На Сатаней обратил внимание нартский пастух, находившийся на другом берегу реки, которую он не смог переплыть. Он послал в сторону Сатаней свое семя, и оно попало в камень, на котором сидела или за который укрылась Сатаней. Образовавшийся в камне зародыш по просьбе Сатаней вырубил нартский кузнец и отдал матери для донашивания, или же, по другим вариантам, кузнец освобождает из камня уже готового, пылающего огнем младенца. Как бы то ни было, пребывание Сатаней около камня на берегу реки с наибольшей вероятностью можно интерпретировать, исходя из австралийских данных, как приближение женщины к «центру размножения».

Предложенную реконструкцию представления о твердой субстанции зародыша можно подкрепить еще одним фактом. У грузин, абхазов, абазин считается, что родничок на темени грудного ребенка зарастает, когда ребенок может сказать слово «отец» или «камень», у вайнахов — «камень».

7. Странная функция родничка

Термины для родничка у абхазов разнообразны. В бзыбской Абхазии нами зафиксированы такие: *ататара*, *ахагута* — эти термины указывают на срединное на голове расположение родничка. *Ахагута* отмечено нами также среди батумских абхазов. В бзыбской Абхазии встречаются также выражения *ахыажьытатоуп* или *ахыхумишишра*, имеющие этимологическое значение «мягкое место головы». Эти описательные по смыслу выражения, очевидно, заменяют какой-то исконный термин. Возможно, таким являлся термин *аката*, записанный в абжуйской Абхазии. Этот термин назвали не сразу, а после некоторых усилий его вспомнить. В абхазской речи слово *хакуцв* «макушка» часто может служить и для обозначения родничка.

Точно такая же картина наблюдается у адыгов, где бытуют описательные термины вроде *шъхъаунап* «мягкая точка» или используется слово *шъхъашыг* «макушка». Более интересен адыгейский термин *шъхъапсыпэ*, в восприятии носителей языка состоящий из слов «голова» и «вода». Но *псы* в абхазо-адыгских языках семантически чрезвычайно нагружено, обозначая, кроме воды также понятие души.

То, что речь здесь скорее должна идти о душе, показывает абазинский термин для родничка — *капсыцхарт* (букв. «место головы, где душа кусает»).

Та или иная мифологическая связь родничка с жизнью души осознается отчетливо старшим поколением людей в абхазо-адыгской культуре. На это есть указания в литературе²¹, и нами фиксировалось в полевой работе. Пульсирование родничка у ребенка воспринимается иногда как свидетельство деятельности души или «рационалистично» как вхождение и выход воздуха. Последним обстоятельством объясняют то, что голову грудного ребенка иногда не прикрывают (абхазы). По адыгским представлениям, душа умирающего человека выходит через ноги или через макушку. О ногах давалось объяснение, основанное на реальном факте: они прежде всего остывают у умершего. Что касается макушки (родничка), такого убедительного ответа нам, конечно, дать не могли, и для раскрытия значения факта нам снова придется обратиться к историко-этнографической реконструкции.

Может быть, не случайно, что в поисках аналога для представления о роли родничка нужно привлечь папуасский материал. Мы уже отметили тенденцию к соматизации как черту мужской точки зрения на половую близость. Папуасские общества с их подчеркиванием значения мужских институтов развили оригинальное мнение о месте родничка в физиологии беременности.

В последние десятилетия одно из новогвинейских племен, до того почти неизвестное, гими, было хорошо изучено в аспекте его этномедицины, соматической этнографии и сексуальной жизни. Речь идет об обстоятельных исследованиях Конрада Б.Глика²² и Джиллиан Джиллисон²³. Для нас сейчас наиболее интересна недавно опубликованная работа последней. Полнота собранного у гими материала освещает многие трудные вопросы нашей темы, поэтому рассмотрим их подробнее.

До Дж.Джиллисон, начавшей собирать материал среди папуасов внутренних районов Новой Гвинеи в 1973 г., все этнографы, работавшие там, были мужчины. Поэтому до ее исследований женские мифы, обряды и поведенческие особенности оставались практически незатронутыми. Общая черта женских институтов, которую удалось установить Дж. Джиллисон, — они не направлены против мужчин, тогда как тайные мужские ритуалы и мифы носят выраженный антиженский характер. Исследовательнице удалось проникнуть в логику сексуальной жизни с точки зрения женщин гими благодаря тому, что она поняла, что у гими есть «бессознательное видение рождения как результата разыгрывания театральной пьесы, где актерами выступают половые органы, а половые секции антропоморфизируются»²⁴.

Интересующие нас данные этнографии гими таковы. Гими убеждены в опасности для мужчины любой половой близости с женщиной, потому что она никогда не бывает «чиста» от менструальной крови. Эта опасная кровь проникает в пенис во время эякуляции и вызывает слабость и старение мужчины. Между прочим, воздержание перед битвами у гими мотивируется тем, что близость с женщиной ведет к размягчению костей мужчины. В принципе для мужчины опасно прикосновение и к ребенку до 6–7 лет, и раньше мужчины не брали на руки своих детей.

Плод в теле матери формируется из спермы, которая смешивается с выделениями вагины. Считается, что мозг костей и сопли по своей природе аналогичны сперме. Мужская субстанция из головы и костей выходит через пенис. Поэтому с женской точки зрения все мужское тело в сущности один пенис. Жизненная сила подобно сперме может выходить через темя, и головной убор из перьев символизирует эту мужскую силу. Каждая эякуляция формирует органы плода, начиная с ногтей на руках и ногах. Плод потребляет сперму через родничок. Близость с женщиной в последние дни беременности нужна, чтобы закрыть родничок и «закончить ребенка».

С этими биологическими воззрениями у гими связаны интересные поведенческие акты. Так, если женщина не хочет беременности, «специалист» завязывает ей волосы на темени — метафорически сперма не сможет через родничок войти в ее тело. При желании иметь ребенка волосы развязывают.

В мифологии мужчин гими первое сношение с женщиной имел мужчина-луна. Его сперма в мифе обрисована в виде камня. С другой стороны, сперма первого мужчины(луны) становится в женщине, даже девственнице, менструальной кровью. Эта кровь всегда опасна реальному мужчине.

Женский вариант мифа иной. В нем рассказывается история о том, что у мужчин первоначально были огромные пенисы, которые могли отделяться и жить сами по себе. Одна женщина укоротила пенис, который имел с ней сношение, и так сделали себе потом другие мужчины. Первое менструальное кровотечение у женщины — символическая смерть первенца, плода мужчины-луны. Компенсируя эту смерть, режут свиней на обряде инициаций девушек. На этих инициациях есть момент ритуальной борьбы с мужчинами, в которой девушки должны остаться победительницами: борьба идет за отрезание длинного пениса мужчины-луны (изображается стеблем сахарного тростника). Отрезанный пенис луны — это менструальные выделения. Смысл ритуала в том, чтобы луна не убивал своих еще не родившихся детей.

Существенный момент в представлениях гими связан с восприятием введения члена в вагину женщины как его кормления. Это кормление в ритуале заменяется пищевой платой мужа брату женщины, тогда последний теряет на нее свои инцестуальные права²⁵.

Кл.С.Форд, сделавший обзор представлений о зачатии у разных народов, отметил, что в тех случаях, когда считается, что для оплодотворения женщины в нее должен войти эмбрион-дух, то он это делает обычно через голову и затем по телу опускается в матку. Там он питается кровью²⁶. Этнография гими наиболее полно и по-своему логично обрисовывает эти представления.

В абхазо-адыгской культуре нам пока не удалось найти прямого указания на роль родничка в формировании плода. Но возможно, что все же такие представления имеются. В пользу этого свидетельствуют наши косвенные данные и зафиксированное З.А.Мадаевой у близкородственных нахских народов представление, что ребенок в утробе матери получает соки через темя²⁷.

В абхазо-адыгской культуре родничок ребенка считается местом, через которое ребенку легко может быть нанесен какой-либо вред. В недалеком прошлом в области родничка прикрепляли кусочек прополиса: считалось, что это средство защищает от сглаза и от солнечного удара. Настороженное отношение к родничку – всемирное явление. Так, во Франции в прошлом веке у грудного ребенка все время на голове была повязка из опасения, что раскроется родничок²⁸.

Для выяснения представлений о роли родничка для утробного формирования ребенка и темени взрослого человека как места выхода и вхождения души можно было бы подробнее рассмотреть такие интересные факты, как запрет на касание головы ребенка чужим человеком, тибетское верование о космической веревке, прикрепленной к темени человека, по которой передается ему жизненная сила, индийские представления о верхней чакре, разнообразнейший материал об обращении с волосами и о прическах. Но и без этого, пожалуй, ясно, что такое выдающееся значение родничка и темени, которое обнаруживается в культуре абхазо-адыгских народов, может быть объяснено только с привлечением сравнительных данных и методом исторической реконструкции.

Океанийский материал (сходство субстанции спермы и соплей) позволяет раскрыть значение одного любопытного выражения, бытующего среди абхазо-адыгских народов: у абхазов, если сын своим дурным поведением очень походит на отца, то говорят, что «этот сын вышел из носа отца». Выражение под-

черкивает участие в рождении только одной стороны. У адыгейцев, если ребенок очень похож на отца или мать, говорят: «Из носа вылетел». «Вышедший из носа собаки» у абхазов несет, конечно, оскорбительный смысл.

Генеративные функции носа проступают в черкесском фольклорном сюжете о Безносом Булате. Сам сюжет выглядит чрезвычайно архаично. Жена Булата никакими купаниями не могла устранить свой неприятный запах. Она просила бога лишить ее жизни, и когда это случилось, Булат сам себе отрезал нос²⁹.

Факты из этнографии гими, которые были рассмотрены выше, объясняют эти выражения: выделения носа синонимичны сперме. Несомненно, что это представление касается исконно носа мужчины. Не случайно у папуасов киваи рождение мальчика обеспечивалось такой процедурой: перед сношением мужчина помещал на пенис соскребок со своего носа и носа самца валлаби³⁰.

8. Новая проблема соматики ребенка — зубы

Коль скоро основным ядром проблемы рождения является питание плода, так странно интерпретируемое, то с появлением у ребенка первых зубов возникает новая проблема: зубы также должны быть интерпретированы генеративно. Символику для зубов не ищут, она органически вырастает из все той же родильной «философии». Дело не только в том, что, как считают Ф.Лу и О.Морель, зубы несут фаллическую символику и что их появление у ребенка может восприниматься как его инцест с кормящей матерью³¹, хотя это восприятие довольно распространено у разных народов и явно ощущается в абхазо-адыгской культуре.

Зубы ассоциируются прежде всего с пищей и питанием. Причем у абхазо-адыгских народов эта ассоциация более связана с молочными зубами ребенка, чем с постоянными зубами взрослого человека. Первые зубы у абазин так и называются *чага* «то, чем едят». Их появление у ребенка сопровождается особым ритуалом. У абазин мать, обнаружив первый зуб у ребенка, не должна выражать своих приятных эмоций. Об этом она

сообщает кому-то из соседей, предпочтительнее мужчине, и тот человек должен бросить в огород горсть проса, «чтобы зубы лучше росли».

Обряд при появлении первых зубов у адыгов подробно описан С.Х.Мафедзевым. По его словам, при прорезывании зубов готовили рассыпчатую кашу из пшена, ячменя или риса с приговариванием такого заклинания: «Бог пусть легко сделает, пусть бог поможет, чтобы так высыпали (прорезались)»³².

В грузинских обрядах эта ассоциация первых зубов с пищей выражена иначе: при их появлении на голову ребенка сыпят рисовые зерна, считается, что тогда зубы будут белыми и не станут болеть.

Таких символических ассоциаций зубов с реальной пищей явно недостаточно для объяснения многих ритуальных и бытовых поведенческих актов. Обращение с выпавшим молочным зубом ребенка — один из них. Это обращение можно раскрыть только через мифологему рождения. Поскольку выпавший зуб посылается, как правило, тому существу, в образе которого является зародыш, то данный обряд мы будем называть «*обрядом возвращения зуба*».

У абхазов нами записано несколько вариантов обряда. В наиболее полной форме выпавший зуб нужно завернуть в тряпицу с солью и углем и забросить на крышу дома со словами: «Даю тебе старый, дай мне новый» (произносятся три раза). Адресата обращения указывают не всегда. Если дети задают вопрос, о ком идет речь, отвечают, что о мышке. Но вместо мыши в обряде может фигурировать кузнечик, и тогда зуб с солью и углем помещают в какую-либо трещину в доме. Зуб бросает сам ребенок или его мать. Стоят лицом или спиной к дому. В одном из вариантов стараются зуб перебросить через крышу — считается, что тогда на той стороне в семействе появится новый дом. У абазин бытует такое же обращение с детским зубом: его с солью и углем забрасывают на крышу с трехкратным обращением: «Даю тебе старый, дай новый». Адресат не называется, но лингвистическая форма обращения указывает на то, что это существо мужского пола. У адыгов зуб также с солью и углем забрасывают на крышу дома. Адыгский обряд возвращения зуба подробно описан С.Х.Мафедзевым. Он приводит такое заклинание: «Железо, уголь, сыр старит, старое мясо ломает, зубы

старые отдаю, зубы молодые (мне дай)». С этими словами малыш брал выпавший зуб, кусочек древесного угля и соль, завязывал все это в тряпицу и, став спиной к постройке с камышовым перекрытием, забрасывал правой рукой через правое плечо на крышу. Если узелочек не падал обратно, ребенок радовался тому, что у него «кто-то взял» его старый зуб и скоро взамен даст новый, красивый, как у ягненка³³. Иногда речь идет просто о зубе ягненка. Белые зубы ягненка считаются красивыми в адыгском представлении, это метафора идеала красоты человека. У черкесов нами отмечено не завертывание в тряпицу, а помещение зуба в чувак.

Все детали абхазо-адыгского обряда возвращения зуба семантически значимы и имеют много общего не только с соседними народами Кавказа, но и с более удаленными. У мегрел ребенок должен был три раза покрутить выпавший зуб над головой и забросить на крышу дома с обращением к мышке³⁴. У аджарцев ребенок должен был это сделать, бросая зуб через плечо. В некоторых грузинских обрядах возвращения зуба обращаются не к мышке, а к солнцу — тогда в просьбе фигурирует золотой зуб (золото везде имеет световую символику)³⁵.

Аналогичные действия с выпавшим зубом характерны для восточнославянских народов. У русских, по описанию Чулкова, ребенок должен был стать спиной к печи и бросить зуб за нее со словами: «Мышка, мышка, на тебе репяной, а ты дай мне костяной»³⁶. Часто зуб бросают на чердак с обращением к мышке³⁷. У белорусов зуб крутят над головой перед бросанием и просят у черта железный в обмен на костяной³⁸. У украинцев такая же просьба при обращении к мышке³⁹. То же самое у современных немцев, только железный зуб просят в обмен на банановый⁴⁰. Мышь фигурирует и в таджикских обрядах: зуб здесь помещают в мышину нору⁴¹.

Другое животное — собака — участвует в данном обряде у таких народов, как казахи и буряты: в обоих случаях выпавший зуб прячут в хлебный мякиш и отдают собаке считается, что тогда ребенок получит от нее крепкие зубы⁴².

Все эти обряды сходны. Лишь изредка встречаются отклонения, впрочем, с очень понятным смыслом. Так, у мегрел нами записан вариант, когда выпавший зуб ребенка бросают во двор

школы. Этот обряд мало связан с мифологемой рождения и возник под влиянием мегрельского обычая помещать обрезки ногтей ребенка в чонгури («чтобы был музыкален»), а срезанные волосы — в книгу («чтобы хорошо учился»). Примерно такого же смысла абхазское перебрасывание зуба через дом, чтобы появился новый дом. Эти варианты подчеркивают ту мысль, по которой момент выпадения детских зубов воспринимается настолько значительным, что действия, тогда предпринятые, влияют на всю жизнь человека.

Во всех обрядах возвращения зуба есть центральный момент, которым является передача молочного зуба животному или насекомому хтонической природы: мыши, собаке, кузнечику. Но мышь занимает особое место. Это существо в мифологии ряда народов Передней Азии, Кавказа, Европы, Средней Азии тесно связано с рождением человека и вообще с его генеративной деятельностью. У малоазиатских греков бытует представление, что мыши опустошают дом при супружеской измене⁴³. У белорусов и украинцев отмечено такое представление: если не удовлетворить просьбу беременной, то мыши изгрызут одежду отказавшего ей человека⁴⁴. У русских с Николаем Чудотворцем, покровителем детей, связан цикл мифологических сказаний, в которых он освобождает какого-либо добродетельного человека от мышей и крыс. Во Франции и Германии святой Николай превратился в героя сказок, способного игрой на флейте воздействовать равным образом на детей и грызунов.

Хтонический аспект мифологии мыши очевиден. О нем красноречиво говорит древнеегипетское сказание о рождении мышей из комьев земли в окрестностях города Фивы⁴⁵. Но у мыши есть и небесные коннотации, хотя они менее выражены. В некоторых мифологиях это последнее значение мыши выступает явно, как, например, у удмуртов: птичка-мышь послана шайтаном на небо, чтобы добыть полотенце верховного бога — только с его помощью шайтан смог своим фигурам, сделанным из глины, песка и земли, придать человекообразные формы⁴⁶. В.Н.Топоров в своей специальной статье подчеркивает эти медиативные функции мыши — связь между небом и землей⁴⁷. В этом аспекте мышь оказывается сопричастной древнегреческому культу Аполлона Сминтейского, хотя в сюжете соответствующего мифа солнечный бог выступает врагом мышей.

В обряде, изучаемом нами, важен жест, указывающий на медиативную функцию мыши: выпавший зуб поднимают над головой и бросают вверх во всех абхазо-адыгских вариантах. Бросание вверх зуба с солью (хтонически — земной символ) и углем (огненно-небесный символ) еще больше вводит обряд в систему отношений земли и неба, т.е. его космологизирует. Теперь становится до конца понятным адыгское обозначение беременности метафорой мыши, попавшей в кадущку: эта метафора говорит не только о появлении в теле женщины зародыша извне, но и указывает на то, что жизнь зарождается в единении процессов земного и небесного уровня.

Эти представления также универсальны. У австралийских аборигенов мы обнаруживаем особую роль радуги-змеи в зачатии ребенка⁴⁸. В австралийских мифах радуга враждебна своим детям так же, как в папуасских луна, убивающая плод и вызывающая менструации.

Эти факты из этнографии, казалось бы, далеких народов объясняют нам ряд изучавшихся нами обычаев. Становится понятным абхазо-адыгский запрет на то, чтобы радуга или луна «увидели» зубы: зубы выпадут. То же поверье существовало у мегрелов. Волосы, наделяемые повсюду генеративно-небесным признаком в культуре наших народов, при неправильном с ними обращении могут повредить зубам. Так, у абхазов волосы на голове ребенка до появления первых зубов нельзя расчесывать, иначе зубы будут редкими, как зубья расчески. То же самое бытовало у мегрелов. В названных поверьях рост зубов ребенка соматически отражает не только единство тела, но и космогоническое единство низа и верха, земли и небес.

Векторность процесса зарождения жизни — направленность его от земного уровня к небесному — объясняет предпочтение, с которым встречается у абхазо-адыгских народов появление первого зуба снизу, из нижней челюсти. Это хороший для здоровья признак. Такое же верование отмечено Л.Т.Соловьевой у грузин⁴⁹. Известный нам мировой материал того же плана: в Восточной Африке в старину убивали всякого ребенка, у которого резцы сначала появлялись в верхней челюсти⁵⁰.

Особое отношение к зубам (резцам) нижней челюсти — широко распространенная универсалия культуры, особенно очевидная у наиболее архаических народов. Характерен один

обряд во время возрастных инициаций австралийских аборигенов. По данным Хауитта, исполнитель обряда («лекарь») прижимал свои нижние резцы к верхним резцам мальчика, проходящего инициацию, и расшатывал их, а затем выбивал специальным долотом⁵¹.

В ряде мест: в Африке южнее Сахары, в Юго-Восточной Азии, в Океании — речь может идти о настоящем культе нижней челюсти, которую отделяют от тела умершего предка и берегут. Эта челюсть в таком культе наделяется генеративными способностями, дающими плодородие людям, полям и скоту.

Но культ нижней челюсти уходит гораздо глубже — к раннему палеолиту, причем, судя по доказательствам Ю.А.Смирнова, в этот исходный для истории человечества период выявляется именно культ детской челюсти⁵². Очевидно, сохранение нижних челюстей умерших детей было связано с особой заботой о сохранении зубов как зародышей жизни. При такой архаичности данного воззрения не удивительно всеобщее его распространение. Но это, пожалуй, еще не объясняет того, что оно стоит в ранге универсалий человеческой культуры. Представление о зубах как зародыше жизни делается необходимым в том случае, когда появление и выпадение зубов воспринимается в виде единого пространственно-временного акта. Исходным архетипом здесь выступает зачатие, осмысленное как пространственное перемещение, дающее начало новому жизненному циклу — рождению.

9. Некоторые черты родильной культуры и долгожительство

Рассмотрим проблему реконструкции абхазо-адыгских представлений о рождении человека в целом на базе сопоставления двух выделенных генеративных компонентов. В обоих зачатие выступает как пространственный процесс сближения женщины с носителем зародыша ребенка. В первом компоненте его носителем является мужчина. В его сближении с женщиной она неподвижна. Здесь женщина — *топогентильное, рождающее место*.

Такая пространственная константа женщины требует пространственного же определения мужчины. Оно достигается социокультурными средствами и сводится к противопоставлению мужской свободы и женской несвободы. Мужская свобода выразилась в ряде институтов традиционного общественного строя: воинском укладе жизни, тайных военных лагерях, легком перемещении мужчины с деловыми, военными и праздничными целями, что способствовало появлению помещений для гостей (кунацких), развитию формализованного этикета и, очевидно, института отдачи детей на воспитание (атылычество). Женская несвобода означена бытовавшим прежде затворничеством девушек, строгим отношением к их целомудрию. Пространственный критерий женщины в этой парадигме подчеркнут медленным темпом ее движений на публике, в танце.

Все процессы созревания человека в данной парадигме замедлены. Так, соматизированный целованием женской груди институт молочного родства — способ заключения мужского союза — распространяется на взрослых мужчин. Об этом же свидетельствуют наименование в горах термином «младший» человека самого преклонного возраста со стороны еще более старшего с выполнением первым его обязанностей, право на женитьбу только при получении принятых социальных отличий (например, проявленной доблести в боях) и другие факты. Такая парадигма формирует *позднее соматическое созревание* мужчины, которому предпослано освоение широкого пространства, соотнесенного с пространством действий всей этнической общности. Это дает *долгожительский аспект этнической общности*.

В другом компоненте неподвижен зародыш, «центр рождения», к чему женщина должна приблизиться. Здесь она выступает активной силой, что так хорошо отразилось в образе Сатаней. В этом восприятии социально-поведенческая сторона самостоятельности женщины подчеркивается свободой девушки, впрочем ритуализованной (у абхазов и вайнахов в прошлом она участвовала наравне с мужчинами в походах), возвращением невесты в дом своих родителей (возможно, ее «центр рождения»). В данной парадигме акцент делается на хозяйственную

активность женщины, пространственным критерием которой служит требование быстро двигаться в пределах хозяйства, ментально накрывать стол и т.д.

Примечательно, что в этой парадигме принижение роли мужчины выражается не в каких-либо ограничениях его свободы, а его физическим отсутствием. Таково отсутствие жениха на свадьбе, исчезновение мужа во время родов жены, исключение его из первых родильных обрядов. Нужно думать, что главенствующая роль женщин в некоторые моменты погребального обряда исходит из точки зрения их генеративной монополии.

В данной парадигме формируется соматическая зрелость женщины, которая соотносится с ранней хозяйственной деятельностью девочки. Эта деятельность охватывает «узкое» пространство — домохозяйство. «Девочек к работе приучали раньше, чем мальчиков. Девочка должна была держать полотенце или кувшин с водой, ходить за хворостом, выполнять поручения. Она училась готовить пищу, кроить, шить, вышивать ковры, плести пояса», — пишет Л.С.Смирнова об абхазах⁵³. У других абхазо-адыгских народов девочки также раньше, чем мальчики, принимают на себя груз домашних обязанностей.

В быту всех народов мира это общая черта. «Девочки очень рано становятся маленькими женщинами», — писал о детях папуасов Н.Н.Миклухо-Маклай, отмечая, что они с самого раннего возраста усваивают вихляющую походку, которая считается сексуально соблазнительной⁵⁴.

Почему девочки, которые еще далеки от полового созревания, принимают все поведенческие атрибуты взрослой женщины?

У гимии иницируемой девочке, находящейся в специальной хижине, опасно из нее выходить. Когда это необходимо, принимаются специальные меры, чтобы мужчина-луна не увидел девочку и не убил уже имеющегося в ней ребенка, вызвав тем самым менструации. Считается, что менструации появляются только вследствие убийства ребенка в теле женщины, даже девственницы. Укрытие в хижине воспринимается как спасение от мужчины-луны в утробе матери⁵⁵. По логике взглядов гимии, девочка всегда беременна, а ее первая менструация — результат убийства ребенка мужчиной-луной.

Если подобная мифология объясняет поведение папуасских девочек, то можно ли через эту мифологию интерпретировать черты женского поведения у девочек других народов? Было бы слишком рискованно интерпретировать прямо мифологией одних народов поведенческую культуру других. Хотя в абхазо-адыгской мифологии именно луна воспринимается мужчиной, а солнце — женщиной. Более важно другое. Обращение к новогвинейскому материалу показывает важное культурологическое значение жилища как ограниченного, «узкого» пространства, атрибутивно связанного с женщиной и с космосом. Нахождение женщины в доме, поддержание огня, приготовление пищи — все это не только свернутое, энергетически насыщенное пространство. Жилище одновременно метафора рождающего времени: оно — утроба, внутри которой живет женщина, ставшая ею с детского возраста задолго до физиологического созревания. У абхазов нам удалось зафиксировать домашний культ «доли времени» (*аамтаху*). Это ежегодный обряд, которым руководит старшая женщина семьи.

Генеративный аспект нахождения женщины в жилище не противоречит тому, что зачатие воспринимается как пространственное перемещение. Деятельность женщины, порождающая жизнь, возможна только в принципиальном единении с мужчиной, добытчиком пищи, органом, отделяющимся от женского тела в поисках условий человеческого существования среди опасных просторов «широкого» пространства. Эмбриология и космология здесь сливаются в одном потоке культурогенеза, создавшего долгожительскую культуру абхазов.

Примечания

- ¹ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии /Отв. ред. И.С.Кон. М., 1983; Этнография детства: Традиционные формы 'воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии /Отв. ред. И.С.Кон. М., 1983.
- ² Бессознательное: Природа, функции, методы исследования /Под ред. А.С.Прангишвили, А.Е.Шерозия, Ф.Б.Бассина. Тбилиси, 1978. Т. 1—4.
- ³ *Елизаренкова Т.В.* Ф.Кейпер: Основные направления научного поиска // *Кейпер Ф.Б.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 16.

- 4 *Keuper F.B.J.* Cosmogony and conception: a query // *History of religion*. 1970. Vol. 10. № 2.
- 5 *Keüner Ф.Б.* Труды по ведийской мифологии. С. 131–136.
- 6 *Géllis J.* Refaire le corps: Les déformations volontaires du corps de l'enfant à la naissance // *Ethnologie française*. 1984. Т. 14. № 1.
- 7 *Оде-Василева К.Р.* Обычаи, связанные с родами, и отношение к новорожденному у северопалестинских арабов // *СЭ*. 1936. № 3. С. 94.
- 8 Государственный Музей этнографии народов России. № 1247–47.
- 9 *Мафедзев С.Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик, 1979. С. 94–95.
- 10 *Урзуати В.С.* Обрядовый фольклор: Осетино-адыгские параллели // Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературы. Нальчик, 1986. С. 121–130.
- 11 *Шакрыл К.С., Конджария В.Х.* Словарь абхазского языка. Сухуми, 1986. Т. 1. С. 337. На абх. яз.
- 12 *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 181.
- 13 *Devereux J.* Dreams in Greek tragedy. Berkeley; Los Angeles, 1976. P. 241–243.
- 14 *Акаба Л.Х.* У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979. С. 79–85.
- 15 Там же. С. 79–92.
- 16 *Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin, 1956. S. 110.
- 17 *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Указ. соч. С. 104–105.
- 18 Автор выражает глубокую благодарность Х.Яхтанигову за всестороннюю помощь при сборе материала у адыгских народов.
- 19 *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков Ирана. Т. 3. Л., 1929. С. 121.
- 20 Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974.
- 21 *Шортанов А.Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 44.
- 22 *Glick K.B.* Medicine as an ethnographic category: The Gimi of the New Guinea Highlands // *Ethnology*. 1967. Vol. 6. № 1.
- 23 *Gillison J.* Le penis Géant. Le frère de la mère dans les hautes terres de Nouvelle-Guinee // *L'Homme*. 1986. Sept. Vol. 99.
- 24 Ibid. P. 45.
- 25 Ibid. P. 62, 64–65.
- 26 *Ford C.S.* A comparative study of human reproduction // Yale university publications in anthropology. New Haven, 1945. № 32. P. 34.
- 27 Сообщение З.А.Мадаевой от 23.X.85, которой автор выражает свою признательность и уважение ее памяти.
- 28 *GelOs J.* Op. cit. P. 43.
- 29 *Мужаев И.И.* Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Нальчик, 1987. С. 122.
- 30 *Landtman O.* The Kiwai Papuans of British New Guinea. L., 1927. P. 228–229.
- 31 *Loux Fr., Morel M.-Fr.* L'enfance et les savoirs sur le corps: Pratiques médicales et pratiques populaires dans la France traditionnelle // *Ethnologie Française*. 1976. Т. 6. № 3–4. P. 318.

- 32 *Мафедзев С.Х.* Очерки трудового воспитания адыгов (XIX – нач. XX в.).
Нальчик, 1984. С. 40.
- 33 Там же.
- 34 *Машурко М.* Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кута-
исской губернии // СМОМПК. 1894. Вып. 18, отд. III. С. 240.
- 35 Наши полевые материалы 1985 г.
- 36 *Чулков М.* Словарь русских суеверий. СПб., 1782. С. 167.
- 37 *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в г. Ей-
ске // СМОМПК. 1901. Вып. 29, отд. III. С. 6.
- 38 *Машурко М.* Указ. соч. С. 240.
- 39 *Сумцов П.Ф.* Мышь в народной словесности // Этногр. обозр. 1891.
Кн. VIII. № 2 1. С. 51.
- 40 Там же.
- 41 Устное сообщение 30.IX.88 Р. М. Рахимова, которому автор выражает
признательность за это и другие сведения по таджикской этнографии.
- 42 Автор выражает благодарность Г.Н.Залтуеву и Ж.Г.Базаровой за эту и дру-
гую информацию, полученную в декабре 1986 г.
- 43 *Топоров В.Н.* Мышь // Мифы народов мира. Т. 2. 1988. С. 190.
- 44 *Сумцов П.Ф.* Указ. соч. С. 81.
- 45 Там же. С. 88.
- 46 *Веселовский А.Н.* Розыскания в области славянских духовных стихов //
Зап. 2-го отд. Акад. 1879. Т. 11. С. 10–11.
- 47 *Топоров В.Н.* Указ. соч. С. 190.
- 48 *Степанов И.С.* Народные приметы, разные способы гадания и некото-
рые поверья мингрельцев // СМОМПК. 1903. Вып. 32, отд. III. С. 148.
- 49 *Соловьева Л.Т.* Материалы по обрядности детского цикла групп Аджарии //
Полевые исследования Института этнографии. Сухуми, 1983–1984.
- 50 *Покровский Е.А.* Физическое воспитание детей у разных народов // Изв.
ОЛЕАИЭ. М., 1984. Т. 45. Вып. 1. С. 29.
- 51 *Howitt A.W.* The native tribes of South-East Australia. London, 1904. P. 541.
- 52 *Смирнов Ю.А.* Культ черепа и нижней челюсти в раннем палеолите // Ре-
лигиозные представления в первобытном обществе: Тез. докл. М., 1987.
С. 66–69.
- 53 *Смирнова Я.С.* Воспитание ребенка у абхазов // КСИЭ. 1962. Вып. 36. С. 38.
- 54 *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собрание сочинений. Т. 3. Ч. 1. М.–Л., 1951. С. 4.
- 55 *Gillison J.* Op. cit. P. 58.