

Значение волос в обрядах родильно-крестильного цикла (на восточнославянском материале)

Светлана К. Мамонова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, smamonova10@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются обряды, совершаемые с волосами новорожденного; предпринимается попытка их семантической и функциональной классификации. Ключевой вопрос, затронутый в статье, – вопрос о «бесполой» природе ребенка. Автор пытается оспорить существующую точку зрения и показать, что выявленная исследователями «бесполость» характеризует социальный и обрядовый статус ребенка, но никак не является его физиологической характеристикой в традиционной культуре. Представление о новорожденном как о существе мужского или женского пола представляется исходной данностью, которая и определяет содержание обряда первого пострижения волос. Выделяется три основных варианта соотносительности пола ребенка и соответствующих ему обрядовых действий с волосами. Первая группа случаев: с мальчиками и девочками во время обряда первой стрижки могли совершать одно и то же действие (подкладывать под голову различные предметы, символизирующие мужское или женское начало). Вторая группа случаев: мальчикам стригут волосы, а девочкам заплетают первую косу или когда мальчиков и девочек стригли по-разному. Третья группа случаев: ребенка вне зависимости от пола сажали на шубу, вывернутую мехом наружу, и крестообразно выстригали некоторое количество волос. Делается вывод о том, что обряд первого пострижения есть первый шаг в приобщении ребенка к культуре данного сообщества, когда он изымается из области хаотического и становится частью упорядоченного социума. Однако волосы как неотъемлемая часть человеческого облика продолжает оставаться символом связи человека с неким потусторонним началом.

Ключевые слова: обряды перехода, родильно-крестильные обряды, волосы

Для цитирования: Мамонова С.К. Значение волос в обрядах родильно-крестильного цикла (на восточнославянском материале) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 6. С. 27–38. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-27-38

The value of hair in childbirth and baptismal rites (based on the East Slavic material)

Svetlana K. Mamonova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
smamonova10@yandex.ru*

Abstract. The article deals with rituals performed with the hair of a newborn; an attempt is made to semantic and functional classification. The key issue raised in the article is the question of the “asexual” nature of the child. The author tries to challenge the existing point of view and show that the “genderlessness” identified by the researchers characterizes the social and ritual status of the child, but is in no way its physiological characteristic in traditional culture. The idea of a newborn as a male or female being seems to be the initial given, which determines the content of the rite of the first hair cutting. There are three main options for correlating the sex of the child and the corresponding ritual actions with hair. The first group of cases – when boys and girls during the ceremony of the first haircut could perform the same action (put various objects under their heads), but these objects differed in their symbolism. The second group of cases is when the boys’ hair is cut, and the first braid is braided for the girls; or when boys and girls had different haircuts. The third group of cases is when a child, regardless of gender, was put on a fur coat turned inside out with fur, and a certain amount of hair was cut crosswise. It is concluded that the rite of the first tonsure is the first step in introducing the child to the culture of this community, when he is withdrawn from the chaotic realm and becomes part of an orderly society. However, hair, as an integral part of the human appearance, continues to be a symbol of a person’s connection with some otherworldly beginning.

Keywords: rites of passage, childbirth and baptismal rites, hair

For citation: Mamonova, S.K. (2023), “The value of hair in childbirth and baptismal rites (based on the East Slavic material)”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 6, pp. 27–38, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-6-27-38

Многие исследователи обращали внимание на то, что в восточнославянских обрядах перехода волосы играют значимую роль. Однако символическое значение волос в контексте обрядов жизненного цикла не становилось предметом отдельных исследований. Т.А. Бернштам и Г.И. Кабакова в своих работах ограничились емкими, но фрагментарными замечаниями о роли волос в русской и полесской традиционной культуре [Бернштам 1988;

Кабакова 2001а]; А.К. Байбурин в статье «Обрядовые формы половой идентификации детей» рассматривает эту проблему более подробно, но предметом его анализа являются не волосы как обрядовая сущность, а более широкий круг ритуальных действий, направленных на интеграцию ребенка в социум [Байбурин 1991]. В нашей статье мы в большей степени сосредоточимся на том, какое значение приобретают волосы в рамках первых обрядов, совершаемых с человеком.

Любой обряд перехода подразумевает стадию включения нового члена в коллектив [Геннеп 1999]. Однако важно понимать, на каких уровнях (социальном, возрастном, физиологическом) происходит это включение.

В существующих работах, посвященных половозрастной идентификации человека, ребенок, как правило, рассматривается как существо «бесполое» [Байбурин 1991, с. 257; Бернштам 1988, с. 55; Кабакова 2001а, с. 90]. Это отражается в номинации: ребенка обозначали либо термином среднего рода (дитя), либо терминами, род которых не мотивирован биологическим полом (мелочь, тварня, блазnota, маняк, подсосок, младень) [Бернштам 1988, с. 25]. Половая недифференцированность проецировалась также и на внешний вид: до определенного возраста ни мальчикам, ни девочкам не стригли волосы, в некоторых областях ребенка одевали в поношенную родительскую рубаху, что также не могло маркировать его биологический пол [Кабакова 2001а, с. 97; Бернштам 1988, с. 57]. Действительно, нет оснований не согласиться с подобными утверждениями, кроме того, они подтверждаются и репликами информантов.

В то же время если новорожденный мыслится как бесполое существо, то отсюда можно сделать вывод, что и мальчики, и девочки при рождении уравниваются в своем социальном статусе, а его дифференциация происходит лишь в процессе взросления; и если статус мальчиков и девочек уравнивается, то семье безразлично, кто у них родится. Оба наши предположения противоречат логике традиционной картины мира, которая, как показала Т.В. Цивьян, вся маркирована через оппозицию мужское/женское [Цивьян 1991, с. 77–92]. При этом в приоритете оказывается первый член оппозиции, что подтверждается различными ритуалами, направленными на то, чтобы в качестве первенца родился именно мальчик: «Сажать на колени невесте полагалось мальчика, чтобы рождались сыновья» [Сурхаско 1985, с. 15]. Второй наш тезис может быть легко опровергнут тем, что на всей восточнославянской территории были распространены различные гадания, предсказывающие пол будущего ребенка («Как женщина забеременела,

гадают, кто родится. Замечают: живот копылом, острый да высокий – родится мальчик, а живот вниз, куполом да разлапый в ширину – родится девочка»¹).

Таким образом, возникает определенная необходимость пояснить «бесполую» природу ребенка. Здесь, как нам кажется, очень тесно соприкасается категория биологического пола как неотъемлемая характеристика человека и категория «обрядового» и социального статуса ребенка, которые возникают лишь в процессе усвоения культуры данного сообщества. С точки зрения народных представлений о физиологии, пол дается ребенку от рождения, и изменить его может только вмешательство нечистых сил (обменыши, подменные дети). Социальный и ритуальный статус ребенка конструируется социумом посредством различных обрядов, в рамках которых осуществляется «перевод биологических процессов в сферу условного» [Байбурин 1993, с. 39]. Уже здесь оказывается возможна некая «игра с природой», о которой пишет А.К. Байбурин, когда пол становится не просто биологической характеристикой человека, но и определенным символом с присущим ему набором функций. С точки зрения ритуального и социального статусов ребенок представляет «абсолютный ноль» и является отправной точкой для формирования личности, характеристики которой соответствуют нормам данного коллектива. Осуществляется это посредством обрядов, направленных на «изъятие» ребенка из плоскости «биологического» в плоскость «социального». На примере ритуала пострижения/заплетения волос, который представлен практически на всей восточнославянской территории, мы попытаемся показать, как осуществляется данный переход.

На многих восточнославянских территориях обряд первого пострижения волос совершался следующим образом: «Судя по поздним данным, основными моментами пострига были: посадка ребенка на или рядом с объектом, символизирующим мужскую или женскую сферу жизнедеятельности (для мальчиков – конь, топор, борона, сабля, различные “мужские” инструменты; для девочек – веретено, прялка, чесальный гребень, пряжа и др.)» [Байбурин 1991, с. 258]; «В зависимости от пола ребенка под голову подкладывают либо топор, либо рубель (валек для стирки белья), либо коромысло» [Кабакова 2001а, с. 130]. Семантика предметного кода в данном обряде очевидна: постулирование пола ребенка осуществляется через соответствующие орудия труда. А.К. Байбурин рассматривает данные обряды как момент окончательного опреде-

¹Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. М.: Беловодье, 1998. С. 19.

ления пола ребенка [Байбури 1991, с. 258], однако здесь кроется некое противоречие. Оно заключается в том, что характер ритуала определяет изначальная биологическая данность, сам же ритуал на нее ни в коей мере не влияет. Как нам кажется, здесь стоит говорить о том, что подобные обряды являются начальным этапом формирования ребенка как субъекта, имеющего, во-первых, определенный социальный статус, который обозначается символически. Во-вторых, ритуал есть особая форма культурной коммуникации, обладающая своими особыми пространственными, временными и поведенческими характеристиками, которые требуют усвоения. По сути, обряд пострижения представляет один из первых шагов ребенка в усвоении культурных и социальных норм данного коллектива. Именно эти два аспекта данного ритуала кажутся нам определяющими.

Таким образом, можно сказать, что не собственно ритуал определяет половую принадлежность ребенка, но исходная биологическая данность диктует содержание ритуала. Различение мальчиков и девочек предстает исходной данностью. Далее мы рассмотрим, как эта данность функционирует в обрядах первого пострижения. Мы можем выделить три основных варианта соотношенности пола ребенка и соответствующих ему обрядовых действий с волосами: 1) когда обряды обнаруживают сходство на уровне акционального кода, но различаются на уровне предметного; 2) когда обряды различаются на уровне акционального кода; 3) смежные случаи, когда элементы и акционального, и предметного кодов сходны.

Первый вариант. Сюда относятся те обряды, о которых речь шла выше, когда при пострижении волос рядом с ребенком помещают различные хозяйственные предметы, связанные с мужским или женским началом. Как мы выяснили, предопределяя будущее занятие ребенка, его причисляют к определенной социальной группе, тем самым задавая определенное направление будущему формированию личности. Иногда ритуал первого пострижения волос совпадал с началом трудовой деятельности: Байбури в качестве примера приводит обряд «посвящения» девочки в пряжи, когда она должна была выткать первую нить, тем самым обозначив себя как взрослое трудоспособное существо [Байбури 1991, с. 263]. Через подобные ритуальные действия предопределяется и «программируется» судьба ребенка, но не постулируется его половая принадлежность.

Второй вариант. На восточнославянской территории в зависимости от пола ребенка первые обряды, совершаемые с волосами, могли характеризоваться разными наборами действий. Наиболее характерный случай – когда мальчикам стригут волосы, а девочкам

заплетают первую косу/косы (здесь допускается вариативность в зависимости от локальных традиций); или когда мальчиков и девочек стригли по-разному: «хлопчика на чоловічу стать, а дівчинку на жіноцьку»². Здесь стоит остановиться на некоторых функциональных особенностях данного обряда. Волосы в ходе обряда первого пострижения наделяются способностью замещать человека в различных ритуалах (их специально сохраняют, используют в различных окказиональных обрядах, направленных на выздоровление; в некоторых традициях отстриженные волосы не выбрасывались, а собирались всю жизнь и клались в гроб человеку [Вавилова 2008, с. 43]). Однако они функционировали не просто как абстрактный «двойник», часть организма человека, наподобие ногтей, слюны, пуповины, плаценты, но как определенный маркер половозрастного статуса. Отныне именно посредством прически закрепляются различные изменения, происходящие в жизни человека.

Особенно наглядно это проявляется в семантике и функциях девичьей косы. В первую очередь, уже на ранних этапах формирования девочки коса наделяется брачной символикой. На Гуцульщине первую косу заплетали особым образом, и данные действия сопровождалось особым текстом: «Як я звеваю усе волосе на тобі, аби сі тримало з усіх штирох боків, так аби с тебе везали з усіх боків парубки, одівці, дідицкі сини, тай котре май старши парубки у краї; котрий тебе уздрит, то так аби за тобов уматвав, як риба за водов!»³. С этого момента девочку постоянно будут сопровождать различные приговоры, связанные с пожеланием большого количества женихов и успешного замужества.

Здесь стоит отметить два основных аспекта семантики женских волос. Во-первых, вокруг косы концентрируется брачная символика. В подростковом возрасте девушки именно коса становится знаком ее готовности к замужеству (на русской территории был распространен обычай вплетать в косу красную ленту, тем самым показывая, что девушку можно начинать сватать) [Мадлевская 2002]. Прощание с косой, в свою очередь, составляет отдельный ритуал в рамках свадебного обряда, когда волосы девушки сосредотачивают в себе целый комплекс различных смыслов: они осмыслиются и как связь с родительским домом, и как знак вольной жизни до замужества, и как символ девственности [Мадлевская 2005].

²Гуцульщина // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1902. Т. 5. С. 8.

³Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1907. Т. 8. С. 106.

Во-вторых, волосы в контексте приведенного приговора наделяются семантикой множественности, которая будет актуализироваться в рамках различных окказиональных обрядов. Помимо брачной символики, женским волосам оказывается присуща символика роста и плодородия. С самого детства длине волос девочки уделяется особое внимание. Это находит отражение и на уровне ритуала, когда различные действия направляются на стимуляцию роста волос: «У девочки крестная мать выстригала прядь волос через кольцо, что должно было способствовать их росту» [Корнишина 2001, с. 89]; и на уровне текста: «Причесываю внучку и припеваю: Расти, коса, до пояса, // Не вырони ни волоса, // Расти, косынька, до пят, // Красна девица до гряд, // Женихи торопят. // Коса из кореня, // Жених из города. // Коса с топориче, // А жених с голенище»⁴. Здесь объединяются целые группы мотивов: рост волос символизирует рост человека, причем не только физический, но и социальный. Одновременно в данном тексте актуализируется и брачная символика, о которой шла речь выше. В жизни девочки-подростка стимуляция роста волос также будет занимать довольно значимое место, так как длинная толстая коса являлась одной из характеристик женской привлекательности⁵.

Почему длине женских волос уделяется такое пристальное внимание? На восточнославянской территории женские волосы, обладающие семантикой длины и постоянного обновления, были важны в контексте различных аграрных обрядов, направленных на стимуляцию плодородия (например, в начале сельскохозяйственного цикла женщины с распущенными волосами катались по бороне, чтобы был обильный урожай). Несмотря на очевидность семантики волос в приведенных нами контекстах, мы можем говорить здесь о присутствии довольно сложного архаического концепта, когда значение плодородия неотделимо от множественности (если земля должна что-то произвести, то этого обязательно должно быть много; невозможно некое умеренное количество).

Если углубляться в анализ мифопоэтики, то можно предположить, что уже на этапе первой стрижки/заплетения формируется представление о волосах как о вместилище некой «силы», «энергии», которая объединяет разрушительное и созидательное начало. Семантика плодородия в сочетании с брачной символикой превращает волосы в источник некоего эротического начала, которое в определенных ситуациях представляет опасность для человека

⁴Науменко Г.М. Указ. соч. С. 170.

⁵См.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 422.

(см. об этом подробнее [Неклюдов 2016, с. 220–227]). Высвобождение этой «силы» происходит, например, через расплетание волос невесты в ходе свадебного обряда или во время родов, когда необходимо «разомкнуть» тело женщины. Здесь волосы выступают как место сосредоточия жизненной силы: «Говорят, в волосах сила заключена, сила уходит, если пострижешься» [Анашкина 2001, с. 209]; в то же время через распускание волос высвобождается некая хтоническая «энергия», которая превращает невесту, приготовляемую к свадьбе, или роженицу в нечистое существо. Таким образом, первое заплетение волос девочки в косу есть шаг к овладению этой «силой».

Третий вариант. Сюда стоит отнести другой вариант обряда первой стрижки, когда ребенка сажали на шубу, вывернутую мехом наружу, и крестообразно выстригали некоторое количество волос («Ребенка, которого стригут, сажают на шубу чаще всего черную и положенную мехом вверх. Крестный отец и мать по очереди крестообразно состригают волосы с головы ребенка» [Вавилова 2008, с. 43]). Общность предметного кода здесь обуславливает сходную семантику этого обряда, совершаемую и с мальчиками, и с девочками. В первую очередь стоит отметить семантику плодородия, так как мех животных (в контекстах календарной и окказиональной обрядности) является символом жизненной силы, богатства и пр. Как отмечается, и девочек, и мальчиков сажали на шубу с целью предотвращения бесплодия: «После крещения ребенка ложили на шубу перевернутую мехом вверх. Расстилали на полу, когда родился у меня сын, чтобы не было болезни двиг в мужских органах» [Чухина 2004, с. 51]; «Естественно, перспективу бесплодия необходимо устранить. Отсюда и использование другого предмета одежды, который ассоциируется с обилием, плодородием, богатством и т. п., – вывернутой мехом наружу шубы, на которую кладут новорожденного» [Кабакова 2001b, с. 120].

На уровне мифопоэтики данный ритуал может осмысляться как изъятие ребенка из некоего животного пространства и приобщение его к пространству человеческой культуры. Исследователями уже не раз отмечалось, что ребенок до определенного возраста мыслится как существо нечистое и опасное, близкое к черту: «Панишковцы (одна из сект Самарской губ.) называли женщин богородицами, а младенцев – бесами» [Байбурин 1993, с. 41]; «До крещения ребенка не считали христианином, отсюда и его обозначения ирад, нехристь, ни даже человеком, а чем-то вроде нечистого духа и называли его маняк» [Кабакова 2001a, с. 109]. Подстригание волос же мыслится как овладение этой демонической сущностью, подчинение ее воле человека. Однако стоит иметь в виду, что волосы

не перестают воплощать некое животное, демоническое начало в человеке; эта связь оказывается ограниченной, но не прерванной. В дальнейших ритуалах жизненного цикла она так или иначе будет актуализироваться.

Таким образом, установив определенную типологию обрядов первого пострижения, мы можем сделать определенные выводы:

- 1) «бесполая» природа новорожденного ребенка относится исключительно к его социальному статусу, но никак не коррелирует с его биологической природой. Обряды, совершаемые в рамках родильно-крестильного цикла, направлены на то, чтобы переместить ребенка из области физиологического в область социального, культурного;
- 2) исходя из этого, необходимо уточнить, что биологический пол ребенка, данный ему от рождения, предопределяет сущность обряда, но не сам обряд конструирует гендерную идентичность ребенка;
- 3) в контексте обряда первой стрижки волосы наделяются особым статусом заместителя человека, при этом сохраняя множественность семантики и функций. С этого момента на прическу проецируются различные изменения, происходящие в человеческой жизни;
- 4) обряд первого заплетения косы оформляет связь женских волос с брачной символикой. Для женских волос особенно важной оказывается также семантика густоты, множественности. Рост волос становится знаком не только физического развития, но и знаком продвижения к иному социальному статусу.

В заключение можно сказать, что обряд первого пострижения есть первый шаг в приобщении ребенка к культуре данного сообщества, когда он изымается из области хаотического и становится частью упорядоченного социума. Однако волосы как неотъемлемая часть человеческого облика продолжают оставаться символом связи человека с неким потусторонним началом.

Литература

- Анашкина 2001 – Анашкина Г.П. Традиции и новации в этнической культуре (на примере родинной обрядности русского населения Ульяновской области) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Под ред. С.Ю. Неклюдова; сост. Е.А. Белоусова. М.: РГГУ, 2001. С. 202–216.
- Байбурин 1991 – Байбурин А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Под ред. А.К. Байбурина, И.С. Кона. СПб.: Наука, 1991. С. 257–265.

- Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 238 с.
- Бернштам 1988 – *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: Наука, 1988. 277 с.
- Вавилова 2008 – *Вавилова М.А.* Вологодский фольклор: семейные обряды. Вологда [Б. и.], 2008. 157 с.
- Геннеп 1999 – *Геннеп А., ван.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.
- Кабакова 2001a – *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. 335 с.
- Кабакова 2001b – *Кабакова Г.И.* Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры.* М.: РГГУ, 2001. С. 107–129.
- Корнишина 2001 – *Корнишина Г.А.* Традиционные обряды детского цикла у мордвы // *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры.* М.: РГГУ, 2001. С. 79–92.
- Мадлевская 2002 – *Мадлевская Е.Л.* Девичья красота и социовозрастной статус девушки в традиционной культуре русских // *Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве* / Под ред. И.Ф. Даниловой. СПб.: Европейский дом, 2002. С. 88–102.
- Мадлевская 2005 – *Мадлевская Е.Л.* Коса // *Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре* / Науч. ред. И.И. Шангина. СПб.: Искусство-СПб., 2005. С. 275–279.
- Неклюдов 2016 – *Неклюдов С.Ю.* Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. 520 с. (Литература как традиция)
- Сурхаско 1985 – *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Л.: Наука, 1985. 172 с.
- Цивьян 1991 – *Цивьян Т.В.* Оппозиция мужской/женский и ее классифицирующая роль в модели мира // *Этнические стереотипы мужского и женского поведения* / Под ред. А.К. Байбурина, И.С. Кона. СПб.: Наука, 1991. С. 77–92.
- Чухина 2004 – *Чухина А.А.* Свадьба, родины и похороны в Каргополье // *Живая старина.* 2004. № 2. С. 49–51.

References

- Anashkina, G.P. (1991), "Traditions and innovations in ethnic culture (on the example of maternity rites of the Russian population of the Ulyanovsk region)", in Neklyudov, S.Yu. (ed.) and Belousova, E.A. (comp.), *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Birth rites, children, midwives in the traditions of folk culture], RSUH, Moscow, Russia, pp. 202–216.

- Baiburin, A.K. (1991), "Ritual forms of gender identification of children", in Baiburin, A.K. and Kon, I.S. (ed.), *Etnicheskie stereotipy muzhskogo i zhenskogo povedeniya* [Ethnic stereotypes of male and female behavior], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 257–265.
- Baiburin, A.K. (1993), *Ritual v traditsionnoi kul'ture* [Ritual in traditional culture], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Bernshtam, T.A. (1988), *Molodezh' v obryadovoi zhizni russkoi obshchiny XIX – nachala XX veka: polovozrastnoi aspekt traditsionnoi kul'tury* [Youth in the ritual life of the Russian community of the 19th – beginning of the 20th century. Gender and age aspect of traditional culture], Nauka, Leningrad, USSR.
- Chukhina, A.A. (2004), "Wedding, birth rites and funeral in Kargopol", *Zhivaya starina*, no. 2, pp. 49–51.
- Gennep van, A. (1999), *Obryady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obryadov* [Rites of passage. Systematic study of rites], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Kabakova, G.I. (2001), *Antropologiya zhenskogo tela v slavyanskoi traditsii* [Anthropology of the female body in the Slavic tradition], Lodomir, Moscow, Russia.
- Kabakova, G.I. (2001), "Father and midwife in the maternity rites of Polissya", in Neklyudov, S.Yu. (ed.) and Belousova, E.A. (comp.), *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Birth rites, children, midwives in the traditions of folk culture], RSUH, Moscow, Russia, pp. 107–129.
- Kornishina, G.A. (2001), "Traditional rituals of the children's cycle among the Mordovians", in Neklyudov, S.Yu. (ed.) and Belousova, E.A. (comp.), *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiyakh narodnoi kul'tury* [Birth rites, children, midwives in the traditions of folk culture], RSUH, Moscow, Russia, pp. 79–92.
- Madlevskaya, E.L. (2002), "Beauty and socio-age status of a girl in the traditional culture of Russians", in Danilova, I.F. (ed.), *Traditsionnye modeli v fol'klоре, literature, iskusstve* [Traditional models in folklore, literature, art], Evropeiskii Dom, Saint Petersburg, Russia, pp. 88–102.
- Madlevskaya, E.L. (2005), "Braid", in Shangina, I.I. (ed.), *Muzhiki i baby: Muzhskoe i zhenskoe v russkoi traditsionnoi kul'ture* [Men and women: Male and female in Russian traditional culture], Iskusstvo-SPb., Saint Petersburg, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. (2016), *Temy i variatsii* [Themes and variations], Indrik, Moscow, Russia. (*Literatura kak taditsiya*)
- Surkhasko, Yu.Yu. (1985), *Semeinye obryady i verovaniya karel* [Family rituals and beliefs of the Karelians], Nauka, Leningrad, USSR.
- Tsiv'yan, T.V. (1991), "Male/female opposition and its classifying role in the model of the world", in Baiburin, A.K. and Kon, I.S. (ed.), *Etnicheskie stereotipy muzhskogo i zhenskogo povedeniya* [Ethnic stereotypes of male and female behavior], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 77–92.
- Vavilova, M.A. (2008), *Vologodskii fol'klor: semeinye obryady* [Vologda folklore. Family rituals], Vologda, Russia.

Информация об авторе

Светлана К. Мамонова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; smamonova10@yandex.ru

Information about the author

Svetlana K. Mamonova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; smamonova10@yandex.ru