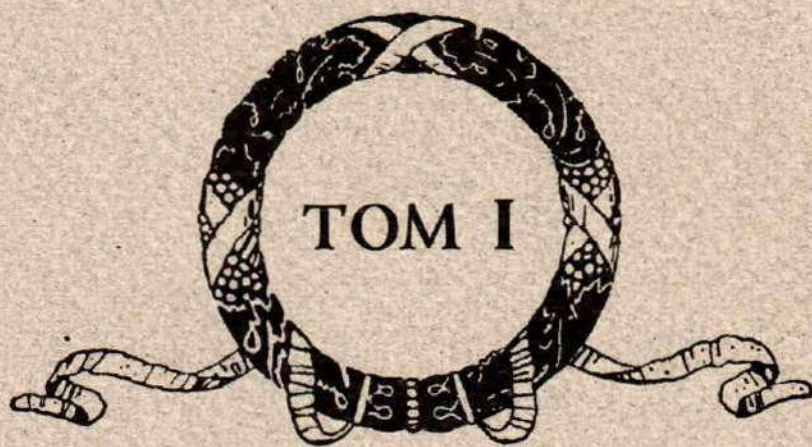


МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ



РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ. 2002



СТОЛЕТИЮ
РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ
ПОСВЯЩАЕТСЯ

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

МАТЕРИАЛЫ
ПО
ЭТНОГРАФИИ

ТОМ I

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЭГО»

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ. 2002

ПЕЧАТАЕТСЯ ПО РЕШЕНИЮ
РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКОГО СОВЕТА РЭМ

Научные редакторы:

И.В.ДУБОВ

доктор исторических наук

И.И.ШАНГИНА,

доктор исторических наук

Рецензент:

Т.Б.ЩЕПАНСКАЯ,

кандидат исторических наук (МАЭ РАН)

КНИГА НАПЕЧАТАНА
ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ
ПРЕЗИДЕНТА «КОРПОРАЦИИ С»

В. П. Сопромадзе

© Российский Этнографический музей, Санкт-Петербург, 2002
© Издательство «ЭГО», Санкт-Петербург, 2002

Содержание

И. В. ДУБОВ

Предисловие

7

Д. А. БАРАНОВ

Образ ребенка в народной эмбриологии

11

Е. Л. МАДЛЕВСКАЯ

Царь-девица

(К вопросу о противоборстве мужского и женского персонажей в русской сказке)

53

А. Б. ОСТРОВСКИЙ

Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия

109

Н. Н. ПРОКОПЬЕВА

Большак и большуха в русской деревне:
статус и его «передача»

157

И. И. ШАНГИНА

Сюжетная вышивка Вологодского края
(К истории заселения Вологодского края)

175

Е. Л. МАДЛЕВСКАЯ

Экспозиционно-выставочная деятельность
отдела этнографии русского народа РЭМ в 1990-х годах

195

ДОРОГИЕ ДРУЗЬЯ!

Исполняется 100 лет Российскому Этнографическому музею.

Залы этого музея, его уникальные экспонаты, прекрасные выставки памятны мне еще с юности. Величественное здание, которое создал архитектор Василий Федорович Свиньин по воле императора Николая II специально для Музея Народов, стало неотъемлемой, узнаваемой частью исторического центра Санкт-Петербурга.

Радостно сознавать, что книга, которую Вы держите в руках, явилась новым звеном в исторической цепи сборников научных трудов Музея Этнографии, которая была прервана в 1929 году.

Я верю, что теперь этот поток научных изданий не иссякнет никогда.

С праздником Музея, счастья Вам, друзья.

ВАСИЛИЙ СОПРОМАДЗЕ,
президент "Корпорации С",
почетный строитель России

Предисловие

Научно-исследовательская деятельность всегда была основой развития Этнографического отдела Русского музея императора Александра III — Государственного музея этнографии народов СССР — Российского Этнографического музея. Хотя, конечно, на первом этапе важнейшим было комплектование фондов и оборудование нового отдела, а затем и самостоятельного музея.

Созданию Этнографического отдела предшествовала оживленная дискуссия по определению направления его деятельности, в результате которой объектом изучения была признана «Этнография Российской Империи, славян и сопредельных стран». Кроме того, рассматривался вопрос о том, «какого держаться порядка при расположении коллекций — племенного или географического. Собрание сочло необходимым при расположении коллекций держаться порядка географического (областного), но не проводить чересчур строго и особыми коллекциями характеризовать некоторые особо важные черты народной жизни, наблюдаемые в целом ряде областей».

Изначально идеология Российского национального музея всех народов империи, каковым по сути своей являлся создаваемый Этнографический отдел, подразумевала участие в его создании всех слоев общества независимо от социального положения и политических взглядов. Поэтому в равной степени донаторами музея стали как представители правящей элиты — ведущие политические деятели самодержавия, так и его непримиримые оппоненты в лице политических ссыльных. Провинциальная интеллигенция, духовенство, купечество, чиновники, собиратели-коллекционеры также внесли весьма ощутимый вклад в создание музея и формирование его коллекций.

Конечно, главными организаторами и руководителями всего процесса становления этого центра хранения и изучения народных традиций и быта были ведущие русские ученые-этнографы, археологи, востоковеды и другие специалисты.

В соответствии с Положением о Русском музее императора Александра III первыми фондообразователями его Этнографического отдела стали Николай II и члены императорской семьи.

Результаты собирательской и научно-исследовательской деятельности первого и до сих пор единственного в России этнографического центра нашли отражение в экспозиционной и издательской деятельности. Уже в 1910 году вышел из печати первый том серийного издания «Материалы по этнографии России», во многом отражавшего значительный научный потенциал сотрудников Этнографического отдела.

В «Очерке деятельности Этнографического Отдела с 1902 по 1909 г.», датированном 17 октября 1909 г., отмечалось, что «систематический сбор коллекций начался только в 1902 году, когда 10 января 1902 года Его Императорским Величеством утвержден временный штат Этнографического Отдела Русского Музея Императора Александра III. День 10 января 1902 г. и должен считаться днем основания Этнографического Отдела».

В предисловии к первому тому, в частности, указывалось, что здесь найдут отражение направления научной деятельности музея: «Систематические и вполне научные работы по описанию коллекций этого Музея будут, конечно, возможны только после размещения их и открытия для публики. В этом же издании найдут себе место отчеты об отдельных этнографических экскурсиях, этнографические характеристики отдельных местностей, монографии по отдельным этнографическим рубрикам, описания наиболее цельных и наиболее интересных в научном отношении этнографических предметов Музея и т. п.». Всего было опубликовано четыре тома «Материалов по этнографии России»: первый том — 1910 г., второй том — 1914 г., третий том (в двух выпусках) — 1926–1927 гг. и последний четвертый том — 1927 г. На этом серийное издание прекратило свое существование. Первые два тома вышли под редакцией известного специалиста по украинской этнографии Ф. К. Волкова.

В «Материалах» публиковали свои труды такие видные ученые-этнографы и археологи, как Д. А. Клеменц, Н. М. Могилянский, А. К. Сержпутовский, С. И. Руденко, А. А. Миллер, С. Ф. Ольденбург, П. П. Ефименко, Г. А. Бонч-Осмоловский, С. А. Теплоухов и другие.

О Д. А. Клеменце — первом заведующем Этнографическим отделом крупнейший российский востоковед академик С. Ф. Ольденбург, обращаясь к нему, говорил: «У Вас громадные преимущества личного опыта, личное знакомство с бытом разных народов, умение наблюдать и учиться на деле, терпимость к помощникам».

К сожалению, долгие годы у нашего музея не было периодического издания, которое бы выходило достаточно регулярно. А таковые имеются у многих наших коллег. Например, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого издает сразу два. Это «Курьер Петровской Кунсткамеры» и «Кунсткамера: Этнографические тетради». Широко известны старейшие разносторонние и весьма содержательные «Труды Государственного Исторического музея». От них пытаются не отставать и провинциальные музейные центры. В качестве примера можно привести «Краеведческие записки» (Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник).

Накануне столетия нашего музея возобновляется периодическое издание «Материалов по этнографии России», получившее название «Материалы по этнографии» в связи с тем, что, как упоминалось еще в первом томе, «настоящее издание, по мере возможности» будет заключать в себе кроме статей, относящихся к великорусской и белорусской этнографии, и материалы, относящиеся к прочему населению России и прилегающих к ней стран».

В первом томе «Материалов» отмечалось, что «на первом плане в этих описаниях желательным было бы поставить этнографию русских народностей нашего Отечества». Поэтому том, начинающий возобновленное издание, посвящен этнографии русских. В этом плане у нас имеются серьезные наработки, в том числе и опубликованные, среди которых следует отметить такие фундаментальные энциклопедические труды, как «Русский традиционный костюм» (1998); «Русская изба» (1999) и «Русский праздник» (2001).

Следующие тома «Материалов» будут ориентированы на этнографию других народов, населяющих как Россию, так и сопредельные независимые государства — Украину, Белоруссию, Молдавию, регионы Прибалтики, Средней Азии и Закавказья.

Работы, вошедшие в современное издание, в отличие от старого, опираются не только на этнографические источники, но и письменные, археологические, фольклорные данные. Безусловно, такой комплексный подход необходим для выявления полноценной картины быта и нравов народов России и сопредельных стран.

Полагаю, что возобновление издания «Материалов по этнографии» станет достойным вкладом научных сотрудников музея к его юбилею.

И. В. ДУБОВ

доктор исторических наук,
профессор

Д. А. Баранов

Образ ребенка в народной эмбриологии

В народных представлениях о зачатии и рождении ребенка образ младенца понимался не только как объект социальной культуры, некая сумма свойств и признаков естественного (природного) характера в сочетании с аскриптивными и символическими чертами, но и как своего рода «оттиск» младенческого состояния мира в целом и человеческого начала в частности. В этом ракурсе облик младенца, выступающий, пользуясь выражением И. С. Кона, как «коллективное самоописание»¹ и занимающий важное место в мифопоэтической картине мира, выходит за рамки предметной области этнографии детства, особенно в том ее понимании, которое сформировалось на начальном этапе ее становления и которое во многом удерживает свои позиции до сих пор.² Поэтому образ ребенка, точнее — младенца, рассматривается нами и как сугубо «этнографический объект» и как «мифологический архетип», характеристика которого требует широкого дисциплинарно-культурного контекста.

В последнее время в отечественной науке возрос интерес к «детской» теме, инициируемый в первую очередь работами И. С. Кона.³ Появившиеся исследования с очевидностью продемонстрировали неизученность мира детства в целом и образа ребенка в частности; в основном сложился определенный тематический круг этнографии детства, связанный с изучением родинного ритуала, социализации детей, детского фольклора и т. д. Образовавшиеся «белые пятна» в сфере освоения, «оживания», учеными мира детства вызвали, с одной стороны, потребность взглянуть на него с позиции представлений, в которых сама традиционная культура воспринимает и осмысливает младенца, с другой — обратиться к более широкому кругу источников, т. е. текстам разной природы, обладающими в некоторых случаях большей «разрешающей» силой.

По этнографической традиции, родинный обряд, воспитание, социализацию рассматривают по преимуществу как систему (набор) акциональных и вербальных действий взрослых, направленных на «очеловечивание» новорожденного, приобщение его к культурным знаниям и ценностям. Подобный подход почти всегда отражает, за редким исключением, взгляд на младенца как на объект и — более категорично — на продукт деятельности взрослых, которому пытаются привить желаемые черты и свойства, что имплицитно указывает на определенную асимметричность отношения «взрослый—ребенок», где последнему отводится роль реципиента.⁴

Гораздо более продуктивным, открывающим новые сферы поиска, представляется подход к проблеме как к диалогу между миром новорожденного и миром взрослых, который раскрывает глубинную суть рождения и становления человека и обеспечивает условия его дальнейшего бытия. «Быть — значит общаться диалогически, — заметил по этому поводу М. М. Бахтин, — когда диалог кончается — все кончается».⁵ Диалогичность отношений всегда подразумевает равноправие партнеров, в нашем случае — ребенка и взрослых, которые выступают как «соучастники, включенные в механизм создания новой информации».⁶ Здесь существенно отметить, что «субъектность» младенца, его личностность, обращенная вовне, обнаруживается уже на пренатальной стадии, с которой и начинается диалог между «вот-здешностью» (белый свет, «посюсторонний» мир) и «вон-тамностью» (утробный, потусторонний мир).

Подтверждение субъектности положения младенца уже в материнской утробе, генерирующего новые смыслы, обнаруживается и с другой стороны. Речь идет о разработке так называемой «эмбрио-космогонической» теории (преимущественно на материале древнеиндийских мифологических текстов), согласно которой события пренатального периода проносятся человеком через всю жизнь и проецируются в мифопоэтические тексты, иными словами и более категорично — в космогонический миф, представляющий макропроекцию эмбриологии.⁷ Здесь важно указать, что речь идет в основном о бессознательном или подсознательном воспроизведении пренатального опыта в терминах «психофизиологических» ощущений, таких как целое и расчлененное, единое и множественное, смешение, слияние, переход, тоска, тревога и т. п.

Учитывая неразработанность этой теории и, как следствие, проблемы верификации подобных интерпретаций, для обозначенного здесь подхода наибольший интерес могут представлять в первую очередь сознательные описания того мира, откуда приходит новорожденный и чей отпечаток еще долгое время предопределяет исключительность его статуса.

Говоря о партнерстве ребенка в диалоге со взрослыми, следует подчеркнуть символический характер его экспликации, т. е. «знания», способности, желания и свойства приписываются ему взрослыми, и в этом смысле образ младенца выступает как зеркало, глядясь в которое человек познает себя, и познание это в онтологической перспективе обнаруживает характер припоминания.

Зачатие

Когда во введении говорилось о «белых пятнах» в изучении детства, то имелось в виду в первую очередь само зачатие и — шире — пренатальное развитие, которые являются лакунами в сфере освоения учеными мира детства, в большинстве случаев вызывающими соблазн игнорировать их (в лучшем случае ограничиваться лишь перечислением запретов для беременной). В последнее время эта проблематика наконец-то оказалась в поле зрения исследователей. Здесь будут лишь обозначены некоторые идеи и мотивы народных представлений о «зарождении» человека.

При всей мозаичности и фрагментарности образа ребенка существует некое начало, надежная основа, которая задает фундаментальные характеристики человека. Этим началом является зачатие, определяющее, по народным представлениям, пол, душу, судьбу и другие признаки человека. И главную роль здесь, несомненно, играют супружеские отношения.

Наличие целого комплекса правил, запретов, рекомендаций относительно места, поз, движений при совокуплении, а также временных ограничений, т. е., по сути, особого «языка» телесно-пространственно-временного поведения, позволяет констатировать существование и функционирование специфической нормативной культуры, регламентирующей половую жизнь супругов и в перспективе формирующей судьбу потомства. В этом смысле свод правил являет собой своего рода рецепт «делания детей», сопоставимый с технологией изготовления вещей, ср., например, архангельский фразеологизм: *брюхо замастерить* — сделать женщину беременной.⁸

Большая часть правил, призванных задать определенные половые признаки будущего ребенка, систематизируется в несколько групп.

Первая группа указывает на актуализацию оппозиции правое/левое: «Если нужно произвести рождение мальчика, то мужчина должен начинать супружеский акт с правого бока» (Вятская губ.); «Чтобы произвести потомство мужского пола, муж должен ложиться спать по правую руку жены» (Владимирская губ.); «Кто желает детей иметь мужского пола, тот должен <...> во время супружеского акта стараться напирать в правую сторону женщины» (Смоленская губ.); «После совершения супружеского акта женщина ложится на некоторое время на правый бок <...> чтобы родился мальчик» (Вологодская губ.); «Если хотели девочку, то во время полового акта мужчина "залезал" на женщину слева» (Прикамье); ср. у украинцев: «При совокуплении женщина держит за правое яйцо мужа — будет мальчик».⁹

Вторая группа правил связана с употреблением при совокуплении предметов с «половой» семантикой: «Чтобы произвести мальчика, во время совершения супружеского акта кладут под головы шапки» (Ярославская губ.); «Чтобы родился мальчик, при совокуплении жена должна положить под себя штаны мужа или малахай» (Воронежская губ.); «Если во время совокупления надевать на голову мужа шапку или повязывать его бабьим платком — в первом случае будет мальчик и девочка — во втором» (Орловская губ.); «Если хотели девочку, женщина клала на время полового акта под подушку "прялочку", выструганную из лучинок, если мальчика, под подушку засовывали топор» (Прикамье); ср. у белорусов: «Мужчина родитца на камишку, а женьщинка ны чаропцы» (Если под ложем супругов лежит камень — родится мальчик, черепок битой посуды — девочка).¹⁰

Третья группа состоит из разнородных правил, связанных преимущественно с половым поведенческим аспектом. Так, для рождения сына успешными считались следующие действия: «Сразу после совокупления женщина должна съесть сырой петушиный гребень» (Пензенская губ.); «Когда после совершения супружеского акта муж перекатится через свою жену <...> или если мужчина в сидячем положении (Смоленская губ.); если «после акта не отворачиваться друг от друга» (Новгородская обл.); если «супружеский акт совершить в то время, когда к нему имеет сильное влечение жена» (Новгородская обл.); если «иметь дело с женщиной под праздник» (Смоленская губ.); «Ни тот, ни другой из супругов во время совершения акта не должны смеяться» (Вятская губ.); ср. у украинцев: чтобы родился мальчик, «совокупление должно быть неожиданным для жены».¹¹

Повсеместно распространенные временные половые запреты делят время на семиотически неравные отрезки, отражающие общую тенденцию к дискретности времени, с одной стороны, и эксплицирующие его аксиологию — с другой. Так, нормы запрещают супружеские отношения во второй половине беременности, а также, в соответствии

с церковными установлениями, в кануны двенадцатых и целого ряда великих праздников, в самые праздники, Великий пост, в кануны среды, пятницы, воскресенья, на Русском Севере — в ночь на субботу (например, существует выражение *справить подсубботник* — о нарушении нормы).¹² Нарушению временных запретов приписывалось появление на свет *праздничков, лежней, двухсбруев, немых* — уродов, больных, выкидышей, гермафродитов, двойней, рождение которых могло быть отмечено пространственной инверсией: из материнского лона они выходят ногами вперед.¹³ В таком контексте нарушение временных границ, т. е., по сути, их размытость, непрерывность и, следовательно, «неупорядоченность» в зачатии, имело своим результатом «неупорядоченность», «недоделанность» облика новорожденного.

Связь между «языком» зачатия и его плодом подтверждается и представлениями о внебрачных детях, которые по многим признакам сближаются с *праздничками*. Это сходство выражается в нейтрализации оппозиции мужской/женской: и незаконнорожденные, и зачатые под праздники рождаются, по народным представлениям, *двуполоыми — двухснастными, двухзапасными, двухсбруйными, двухголовниками* и т. д.¹⁴ Причина андрогинности кроется, по-видимому, в ситуации незаконного, внебрачного, соития, когда всякие нормы отсутствуют, ибо такого рода отношения не ставят своей целью рождение детей. Наиболее выразительно мотив поэтапного «строительства» телесного облика ребенка, указывающего на необходимость соблюдения определенных правил в соитии для его «единовременного» воплощения, звучит в белорусском представлении, «что родители <...> не окончили создания ребенка, и он родился незаконченным, с тем или иным недостатком, например, слепым, хромым, глухонемым, гермафродитом»; этот же мотив звучит и в поговорке о «недоделанном» ребенке: «От одной ночки — головка да вочки, а от другой ночки — шейка да щечки».¹⁵

В этом контексте едва ли можно пренебречь ситуацией, в которой особая отмеченность времени зачатия находит свое выражение в народных представлениях о связи его со временем рождения и смерти, определяя тем самым узловые моменты жизни, ее канву и — шире — судьбу человека: «Верят также, что ребенок родится в тот самый час, в который зародился, так же точно и умрет в этот час» (Вологодская губ.); «Думают, что ребенок родится как раз час в час и минута в минуту через девять месяцев после зачатия (Сибирь); «Рождается в день зачатия, в тот же час и умрет» (Ярославская губ.). (Ср. экспликацию мотива связи временной приуроченности зачатия и утробного развития, но со смещением акцентов, в следующей легенде: «Женщина просила Бога, чтобы он позволил ей носить ребенка в утробе только месяц, подобно животным. Бог сказал: "Хорошо, только тогда и сходиться с мужем нужно только раз в году, как животным". Женщина отказалась».)¹⁶

Нарушение временной регламентации супружеских отношений влечет за собой серьезные последствия не только для родителей и их детей, но и для всего социума. В рассказах на эту тему нередко проскальзывают эсхатологические мотивы, обнаруживающие непосредственную зависимость благополучия бытия от обстоятельств зачатия, например: «По уверениям некоторых стариков, за последние годы народ до такой степени позабыл Бога, что не разбирает, в какие дни можно спать с женой, в какие нельзя, и поэтому Бог посылает детей непослушных, своевольных, ведущих жизнь к гибели».¹⁷

Предыдущие рассуждения позволяют с новой стороны подойти к ситуации соития-зачатия. Имеется в виду прежде всего духовный, знаковый, аспект таинства зарождения жизни.¹⁸ В традиционной культуре существуют православные представления об особой сакральности, «отмеченности» первого соития: «Разрушения девства считается у сургутян святым делом, если пара невинна, и по этому поводу здесь говорят, что при этом деле сам Христос присутствует и помогает неопытным».¹⁹ Весьма показательны представления о роли духа-дыхания в зачатии, засвидетельствованные в ряде текстов, например, в заговоре на бесплодие: «Обручается раба Божия N рабу Божию N, и раб Божий N в рабу Божию N не впушет плоть свою и дух».²⁰ Ср. также: «Если во время соития не дышать — не зачнешь».²¹

Здесь существенно отметить, что первое соитие имеет при благоприятном исходе по крайней мере два результата: 1) в отдаленной перспективе — рождение ребенка, продолжение рода; 2) в данный временной отрезок, «здесь и сейчас» — духовное и телесное «преображение» потенциальных родителей.

Действительно, первое соитие в этнографическом контексте перестает быть фактом «чистой физиологии», приобретая «знаковый» характер, даже если речь идет о «телесной» стороне этого явления. В этом отношении весьма диагностично представление о нарушении свойств и пропорций тела, лежащее в основе традиционного определения целомудрия: «Если которой девушке пальцем нажать на кончик носа и он раздвоится, то это признак нецеломудрия; точно так же, если, смерив бечевкой окружность шеи и удвоив ее, смерить от темя до подбородка, окажется, что последняя окружность больше первой» (Пензенская губ.); «Дают ему в зубы нитки, затем, проведя ж нитку по макушке головы, и другой конец нитки тоже дают в зубы, обтянувши голову ниткой плотно. Концы нитки <...> связывают. Если парень нарушил до брака невинность — голова, говорят, пройдет через кольцеобразную нитку; если же не пройдет, значит невинность не нарушал»; «Во многих местах верят, что носовой хрящ девушки или парня, потерявших невинность, раздваивается на самом конце, если дотронуться до него пальцем» (Ярославская губ.).²² О значимости, отмеченности первого соития в жизни человека и даже поднятии его до уровня самых важных событий свидетельствует воронежский способ определения аналогичным образом грядущей смерти: «Кому скоро умирать, у того кончик носа будет раздвоен, что можно ощутить пальцем».²³

Наиболее значимые сдвиги происходят в знаковом пространстве, когда первое соитие выступает как узнавание-познание, приобщение к тайне. Здесь весьма существенными представляются языковые факты. Этимологами (О. Н. Трубачев, В. Н. Топоров и др.) уже давно было указано на генетическое единство *gen- 'знать' и *gen- 'рождаться' в индоевропейском языковом пространстве и, в частности, у славян.²⁴ Конкретное продолжение этой идеи дает и русская народная фразеология, которая переводит ситуацию, связанную с соитием и зачатием, из сферы обыденного, приземленного в область «гностического», высокого. Собственно говоря, все, что связано с отношениями полов, отмечено ярким проявлением знаковости. Так, в южнорусских говорах вступление в любовные отношения передается среди прочих понятий лексемой *познакомиться*, в Архангельской и Смоленской губ. — познаваться, в фольклорных текстах — выражением *положить знак*: «Хотя мы [девушку] не взяли, / Мы знак положили — / Косу растрепали, / По плечам расклали»,²⁵ (ср. просторечное — *познать женщину*).

Подтверждение глубинной соотнесенности соития и познания (умения) обнаруживается и в этнографическом материале. Речь идет о белорусских представлениях, по которым целомудренный мужчина не обладает элементарными знаниями и навыками, например, «не умеет попадать камнем в цель, не умеет рубить топором по одному и тому же месту».²⁶ В рассматриваемом контексте соитие выступает как акт коммуникации, обмена знаниями между мужчиной и женщиной, а будущий ребенок — не только как плод зачатия, но и познания, причем познания, которое позднее приобретает характер телесного выражения (см. далее). В этой связи уместно привести ценное утверждение В. Н. Топорова о том, что «рождение — подлинно осуществленное знание, результат и свидетельство его, выведенное наружу, вовне как знак».²⁷

Переходя к рассмотрению конкретных представлений о зарождении ребенка, важно указать, что для его описания используется набор лексем, обнаруживающих явную тенденцию к «избыточности». Существенно, что подобная терминологическая насыщенность не только отражает стремление к максимальной синонимичности, к повторению одного и того же смысла разными способами, но и свидетельствует как об изначальной неоднородности компонентов, из которых формируется плод, так и о неопределенности, неясности, загадочности зарождения жизни.

В совокупности элементов, образующих основу, на которой «замешивается» жизнь, особняком стоит кровь. Особенность этой субстанции заключается в том, что лишь она одна эксплицирует идею связи между матерью и ребенком и — шире и глубже — родовых связей в целом, т. е. «правильности» продолжения рода (ср. клишированное: *кровное родство, своя кровь*). Здесь следует указать, что само по себе рождение младенца отнюдь не означает автоматического установления родственных отношений между новорожденным и родителями. В этом смысле весьма показательны бытование быличек о подмене младенца ведьмами, лешими, чертями еще в материнской утробе, вследствие чего появляется новорожденный «обликом не в мать, не в отца». Имеются и другие свидетельства, касающиеся в основном лечения бесплодия, которые явно или намеком указывают на некоторую «факультативность» установления родства, например: «От бесплодия пупком в пироге кормят. Другой раз соберутся бабы и смеются над такой: "У тебя ить чей ребенок-то? Ить мой! Я тебя пупком-то накормила"».²⁸

Этот контекст проливает свет на очень важную функцию многих обрядовых действий с новорожденным, призванных ответить на вопросы: Кто он такой? Какова его природа? Какое место в родовой ситуации он занимает? Именно кровь, а также родимое пятно как знак крови, «выведенный наружу» (ср. представление о родинках на теле младенца как пятнах запекшейся материнской крови),²⁹ выступают тем маркером, который обозначает преемственность утробного и постутробного бытия ребенка и тем самым подтверждает его родство с родителями. (В этой связи ср. также обозначение родинок, родимых пятен в фольклорных текстах — *родительское знамя*).³⁰

Возвращаясь к ситуации зачатия, можно отметить представления о доминировании менструальной крови среди других субстанций как основе зарождения жизни. Наиболее отчетливо этот мотив звучит в обрядах и рекомендациях, направленных на деторождение или, наоборот, бесплодие: «Рубашку с месячными очищениями кладут на горячую печь: "Как эта кровь на печке попекается, так чтобы и дети попеклись в моей утробе"»; «Чтобы

сделать женщину бездетной, колдунья крадет у нее белье со следами месячного очищения, отмачивает кровь и с заклинаниями льет ее на горячую каменку, и дети, которые должны были родиться, закричат на каменке разными голосами» (Калужская губ.); «Вырезают из рубашки пятна месячных очищений, сжигают и пепел разводят в воде и пьют» (от бесплодия. — Д. Б.) (Воронежская губ.).³¹

Развитие этой темы обнаруживается в пересечении «физиологического» кода с «растительным»: «Рубашку после месячных очищений вымывают в корыте и поганую воду выливают в подполье, под передний угол. Потом эту ямочку прикрывают горшком, а через три месяца смотрят <...> если под горшком появился цветок, то будут дети, если белый цветок, то первый ребенок будет дочь, а если синий или голубой, то сын» (Сургутский край); «Бесплодная женщина берет несколько зерен гороха или ячменя (3—7—10), мочит в холодной воде, в которой предварительно моются рубахи в регулах, потом зерна мочатся 2—3 дня, обмываются в той же воде и сажаются в горшок с землей; той же водой поливают, пока не появятся ростки <...> Сколько съест зерен, столько детей родится» (Кубанская обл.). (Ср. устойчивую, характерную в традиционной культуре метафору: дети — цветы, например, в песне: «Голубые цветочки — то наши сыночки, розовые цветочки — то наши дочки».)³²

Связь между кровью и цветами подтверждается и в области народной лексики. Исследователями уже не раз отмечались «цветочные» обозначения регул у восточных славян: *цвет* (рус.), *кветки на рубашке* (укр.), *жэньски цвэты* (бел.).³³

Говоря о менструальной крови как основе зарождения будущих детей, существенно отметить, что в ситуации первого соития обнаруживается отождествление ее и крови, выходящей при дефлорации. «По выходе замуж, если не хотят родить, то в первой бане, послесвадебной, бросают на жар сорочку с первой ночи. И вот все дети, кои должны были быть, заревут в печи всяк своим голосом, после этого никогда не будет родить» (Владимирская губ.); «При осмотре результатов свахи замечают, что если кровь на рубашке будет ала, то родится мальчик, а если сроза, то — девочка» (Сургутский край).³⁴ Это неразличение кровей в народной эмбриологии вновь подтверждает «отмеченность» первой брачной ночи, пронизанность ее знаковостью, где дефлорационная кровь выступает и как знак успешного соития, и как знак «правильности» в смысле «первости» супружеского акта, и, следовательно, как знак-предвестие ожидаемого деторождения.

Другой основой, на которой «замешивается» жизнь будущего ребенка, является, по народным представлениям, грудное молоко. В скрытой форме эта идея содержится в повсеместно распространенных предписаниях как можно дольше кормить грудью ребенка во избежание новой беременности: «Долго дают грудь, чтобы не забеременеть»; «Как кормишь титькой ребенка, то не скоро забрюхатишь»; ср. также: «На беременность указывает другое дите: оно бросает тогда сосать грудь».³⁵

Здесь можно указать на завуалированный параллелизм между грудным молоком и менструальной кровью: прекращение месячных очищений и кормления молоком свидетельствует о зачатии. В таком контексте развитие беременности означает накопление женщиной молока и крови — основ будущей жизни (ср. клишированную метафору о здоровом человеке: «кровь с молоком»). Утрата одной из субстанций, по украинским представлениям, приводит к смерти: «Як жінка ходе важкою та бува піде молоко з цицок, так та дитина, що найдеться (родиться. — Д. Б.), не буде жить». К этому же параллелизму можно

добавить сербский обычай, когда женщина, не желая в ближайшее время после родов иметь детей, протыкала веретеном сорочку, в которой она рожала, со словами: «Пока кормлю молоком, я не забеременею, ко мне не вернуться регулы».³⁶

Некоторый свет на роль молока в зачатии проливают народные мотивировки длительности кормления грудью: «Пока кормишь грудью одного, нового не понесешь, на сырое же молоко живо пристанет»; «Мать старается кормить ребенка грудью как можно долее по примете, что пока кормишь одного, нового не понесешь, на сырое молоко живо пристанет».³⁷ Диагностически важным здесь является словосочетание сырое молоко, которое в некоторых русских говорах обозначает молозиво — густое молоко до и после родов; в Забайкалье — *сырь, серное молоко*.³⁸ Такое свойство, как густота, отсылает к универсальному мотиву отвердения, создания твердой опоры, предшествующей появлению человека. *Сырое молоко, сырь* осмыслялись как продукт сгущения, створаживания (в говорах *сыром* называли творог) и являлись верным признаком зарождения новой жизни. В таком контексте сам плод выступает как своего рода результат твораживания (заквашивания) молока, что прямо или опосредованно отражается в текстах разных жанров. Так, в загадках беременность иногда описывается в «творожных» терминах: «Под полом, под полом стоит кринка с творогом»; «Сыр забыли в церкви — молодушка безребятница будет» (по обычаю, в Вятской губ. на венчание привозили сыр/хлеб).³⁹ В качестве типологической параллели можно привести ветхозаветное сравнение формирования человека Богом с творажением молока: «Не ты ли вылил меня, как молоко и, как творог, сгустил меня; кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня?»⁴⁰

Семантическая связь сыра-творога с деторождением обнаруживает себя уже в свадебном обряде: в Московской губ. ритуал одаривания молодых на свадебном пиру называется *сыром обносить, сыр молить*; а угощение на второй день свадьбы — словосочетанием *сырный день, сырный стол, сырный обед*.⁴¹

В свете сказанного вряд ли можно назвать случайным существование устойчивого сравнения ребенка с сыром в русских и белорусских свадебных песнях: «Роди ты мне сына, / Как белого сыра»; «Ражу тебе сына / як белыга сыра»; в белорусской волочебной песне девушка, отправившаяся по воду на Дунай, тонет и просит мать не ждать ее вечером с водой: «А жди мяне, маці, / На дзевятое лето, / На дзiesiąтую зиму <...> / З беленьким сыром, / З маленьким сыном, / З молодым зяцем».⁴²

Дальнейшим развитием «молочной темы» является отдаленная семантическая связь грудного молока с мужским семенем, также выступающим как необходимый компонент для зарождения жизни. Эта связь обнаруживается как в совпадении запретов кормить грудью и вступать в супружеские отношения после половины беременности, так и в мотивировке ограничения: «Сношение мужа с женой после перелома беременности (20 недель) считается грехом: молоко у такой женщины будет "нечисто", а ребенок — "несчастлив"».⁴³ (Ср. языковые данные ряда культур, в частности океанических, указывающих на лексическую омонимию обозначений материнского молока и мужского семени.)⁴⁴ О роли отцовской спермы наряду с материнской кровью и молоком в зачатии говорят случаи обвинения в бездетности мужа («силы не хватает»), а также редко фиксируемая практика прибегать к помощи постороннего мужчины: «Бывали случаи, когда бабы вследствие бесплодия вступали в сношения с другими мужчинами, причем им нередко помогали в этом матери мужей».⁴⁵

Рассмотренные здесь представления о связи физических компонентов формирования плода относятся к «субстанциональному» плану: речь шла о конкретных компонентах и соответствующих терминах, перечень которых можно было бы продолжить. Но есть и другой уровень описания феномена рождения, более общий и одновременно более глубокий, значительно расширяющий связанный с ним круг идей. Собственно говоря, это та широта и глубина открывающегося смысла, которые превращают зачатие-рождение из явления «физиологического» характера в событие макрокосмического масштаба и тем самым высвечивают структуру связей, объединяющих человека и Вселенную.

Одним из универсальных мотивов, пронизывающих ситуацию зарождения как макрокосма, так и микрокосма, является мотив отвердения. Если в отношении космогонии этот тезис не нуждается в дополнительных обоснованиях, то на актуальности этого мотива в «народной эмбриологии» следует остановиться. Дело в том, что в традиционной культуре образ новорожденного характеризуется такими признаками, как мягкость, бескостность, на что не раз обращали внимание исследователи.⁴⁶ Но для ситуации самого Начала, утробного периода, происходит инверсия этих признаков: «отмеченность» зачатия и беременности выражается через понятие костности, твердости плода (кажется, одним из первых на это указал Я. В. Чеснов на северо-кавказском материале).⁴⁷ О твердости младенца в утробе свидетельствует устойчивый эпитет «костяной», встречающийся в фольклорных текстах, в частности в загадках о беременности: «За стеной-стеной каравашек костяной (барашек костяной)», «За каменной стеной лежит бубен костяной»; «За мясной стеной лежит огурчик костяной».⁴⁸ В заговорах на легкие роды новорожденный метонимически обозначается как «голова костяная»: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Матушка река Вага дала мне ключи кьяны, отпирала гору каменную, пропускала голову костяную»; «Бери свои золоты ключи, отмыкай мясну гору, выпускай костяну голову из рабы Божьей»; «Бабушка Саламаня Никитисьна, отмыкай кованную коровью, вынимай костяную голову, одну душу спрости, другую выручи».⁴⁹ (Ср. популярный в сказочном фольклоре мотив возрождения из костей⁵⁰.)

Твердая субстанция зародыша и — шире — появление твердых «элементов» у младенца как предвестие будущей новой беременности матери в завуалированной форме подтверждается следующими данными. Так, повсеместно распространены представления о появлении первого зуба младенца как предвестия новой беременности его матери: «Если у родившегося ребенка скоро начинают прорезываться зубы, то это служит верным признаком, что мать его скоро забеременеет»; «Если у новорожденного прорежутся через 3-4 месяца зубы — мать его скоро родит еще ребенка, прорежется один зуб — она родит одного, два сразу — двойню».⁵¹ Тождество плода и зуба обнаруживает и дословное совпадение загадок о ребенке в утробе и зубах: «За стеной-стеной барашек костяной» (ответ: ребенок или зуб).⁵² Народная лексика также намекает на определенную связь зубов с детьми и деторождением. (Ср. например, выражение о зубах — *зубаревы дети*, термины: *зубок* — подарок новорожденному и, особенно, *бабий зуб* — в Вятской губ. так называли «большое, но совершенно черное и какое-то дряблое зерно. Некоторые их сушат, мелют и дают потом пить роженицам»⁵³.)

Тема прорезывания, роста зубов в рассматриваемом контексте подводит еще к одному важному мотиву, являющемуся частным случаем идеи отвердения — речь идет о мотиве выступления. На языковом материале на связь «рождение—выступ» одним из первых

указал О. Н. Трубачев в своей давней, но не устаревшей работе.⁵⁴ Автор обратил внимание на названия выступающих и подвижных частей тела в индоевропейских языках, восходящих к корню *gen-, *gon-, и пришел к выводу об этимологической связи их с *gen- — 'рождаться', основанной, в частности, на семантическом развитии слав. *zov-, *g'povh-: 'рождаться' > 'вырастать' > 'выросшее, выступ'.⁵⁵ Спустя более чем 30 лет В. Н. Топоров предложил существенную корректировку этого развития: 'продираться' > 'выступать' > 'рождаться — вырастать', причем последнее значение было поначалу метафорическим способом выражения предыдущих.⁵⁶ Этот вариант представляется более достоверным, так как подтверждается на русском материале, и языковом, и этнографическом. Так, «генеративная» семантика выступа обнаруживается в обозначении бесплодного мужчины — комольи (Нижегородская губ.), при других значениях — 'безрогий', 'гладкий', 'ровный' (ср. также производное *комолок* — 'культя руки от локтя до плеча').⁵⁷ К связи *gen- — *g'povh- — *zov- относится термин *озобаться* — 'забеременеть' (Вологодская губ.), а также «вегетативно-земледельческие» глаголы *зябить*, *зяблить*, у которых, как обратил внимание В. Н. Топоров, два разных субъекта — семя, росток, который снизу «прозябает» — прорастает, и пахарь, который «зябит» поверхность земли, чтобы облегчить прорастание. Важно отметить, что обозначенная ранее связь «рождение — зубы» основывается не только на общем семантическом множителе отвердения, но и подтверждается языковыми данными — зуб < *zov- < *g'povh-, *gen-, — в основе которых лежит мотив продирания-выступления.⁵⁸

Этнографический материал подтверждает указанную связь. Так, например, о будущих детях гадали по выступам, утолщениям на пуповине и плаценте: «При рождении замечают, сколько бугорков на детском месте, столько и родит еще женщина» (Ярославская, Смоленская губ.); «Замечают при перевязке пуповины, что если на ней много утолщений, то будет много детей» (Оренбургская губ.).⁵⁹

В свете сказанного становится вполне объяснимой известная связь между деторождением и отростками корней растений, проявляющаяся в гаданиях и продуцирующей магии. О выступе, прорастании корня как знаке — предвестии появления на свет детей имеются следующие свидетельства: «В Вологодской губернии существует <...> убеждение, что трава эта (польнь. — Д. Б.), предотвращающая беременность и изгоняющая плод, не имеет вовсе корней»; «Есть такие корни, похожие на руку; у них пять отростков, вроде как пальцы. Если <...> съесть левую — и у бездетной будут дети» (Сибирь); пили отвар из корней и при этом говорили: «Кукушечка, уроди мне сынушечку — дочушечку»; инвертированная версия этого мотива: «Корень "лягушачьей лапы" имеет свойство делать женщину неплодной».⁶⁰

Любопытно дальнейшее развернутое метафорическое осмысление связи ребенок — корень: «Корень травы (кукушки. — Д. Б.) имеет вид ребенка: есть и голова, и ручки, и ножки, а также соответствующие половые органы человека. Иногда корень раздваивается, и тогда он имеет вид двух куколок. Беременные <...> по нему угадывают кто родится: мальчик, девочка или двойни». (Ср. одно из значений слова *корень*: 'потомки, дети'; 'крестьянская семья, ведущая происхождение от одного предка'.⁶¹)

Обращает на себя внимание еще одна характерная деталь: корень травы часто обозначается в русских говорах лексемами 'рука', 'лапа', а корневые отростки — 'пальцы'. Этот факт позволяет перейти к рассмотрению определенной знаковой идентичности детей и пальцев как продолжения темы «дети — корни». Речь идет здесь, в частности, о хорошо известном уподоблении в восточнославянских диалектах младшего, последнего ребенка в семье мизинцу: *мезенька*, *мезонька* (рус.), *мізинець* (укр.).⁶²

По мнению О. Н. Трубачева, перенос значения метафорически осуществляется в направлении *мизинец* 'младший сын' > 'меньший палец на руке': «Пять разновеликих пальцев на руке в какой-то мере могли напоминать детей разного возраста в одной семье». ⁶³ Оставляя в стороне вопрос о направлении переноса значения, здесь уместно отметить, что соотнесенность пальцев и детей довольно широко распространена и «обывается» в текстах разной природы: в детской пестушке «Сорока-воровка», в сказках с сюжетом «Мальчик с пальчик», в загадках, например: «У одной матери пять сыновей», «Десять братьев годами равны, именами разны» (ответ: пальцы). ⁶⁴ Широко была распространена традиция учить детей запоминать названия пальцев, связывая название каждого с членом семьи, причем мизинец всегда тот, младший, которого учат. К этому же отдаленно относится обозначение *те mbrum virile*, а также осыпавшихся хлебных зерен или плодов лексемой *палец*. ⁶⁵ Подобная метафоричность не исключает наличия более глубинных связей между одним и другим образом, о чем в какой-то мере свидетельствует приведенный этнографический материал. Иными словами, метафоры, т. е. имплицитные аналогии, всегда оправданы.

С идеей отвердения-выступления связан и другой важный мотив, содержащийся в представлении о зарождении жизни, — узел, вязание. Подтверждение соотнесенности узла с деторождением обнаруживает в первую очередь этнографический материал: «Если во время шитья завертываются нитки узелками, то будет иметь женщина детей»; «В бане сторож (колдун) подпоясывает невесту, пошептав что-то на пояс и завязав на поясе несколько узелков: сколько узлов, столько и сыновей родит невеста»; «Гладкая пуповина, без узлов означает, что детей больше не будет»; «Повитуха по узлам на пуповине гадает о количестве детей». ⁶⁶ К этому же можно добавить случай из животноводческой магии белорусов, где связь узла с зародышем усиливается включением в обряд беременной женщины: «Когда свинья долго не поросится, беременная женщина должна на суровой нитке навязать как можно больше узлов, скленть ее с хлебным тестом, запечь и отдать свинье съесть: свинья станет поросной». ⁶⁷

Особенно показательны языковые факты, указывающие на семантическое развитие: 'узел' > 'завязать' > 'вязание' > 'плетение' и тем самым переводящие процесс зарождения и формирования плода в "текстильный" код, например: псковские лексемы: *завязаться* — 'зародиться'; *завязь* — 'плод', а также северорусские фразеологизмы: *брюшонка вяжется* — 'беременность', *дети вяжутся* — 'несколько рождений подряд'. ⁶⁸ Нередко термины, обозначающие части тела или все тело, объединяются единой семантической мотивировкой, в основе которой лежит идея вязания-плетения. Так, 'плечо', ранее выводимое из слав. *pletje со значениями 'широкий, плоский', 'лопатка', благодаря последним этимологическим изысканиям возводится к древнеславянскому *plesti, которое имеет более широкий диапазон в народной лексике и осмысливается как место соединения — «сплетения» нескольких костей; ср. также: *вязы* (рус.), *вязи* (укр.), *в'язы* (бел.) — 'шея, шейные позвонки'; *завязь* (рус.), *в'язны* (бел.) — 'запястье'; *завязок* (Московская губ.) — 'затылок'. ⁶⁹ К этому же ряду относится мотив витья как действия, связанного с процессом зарождения и развития какой-нибудь новой живой структуры, в том числе и человека, чему специально посвящена работа А. А. Плотниковой. ⁷⁰ (См., например, русские: *завит* — 'затылок'; *завитье* — 'запястье' (Архангельская губ.); *завить* — 'предплечье' (Псковская губ.), а также *опутина* — 'телосложение, фигура человека' (Архангельская

губ., Сибирь); или мотив вязания как космогонического акта в белорусской веснянке: «Вязець, вязець, весна, / Вязець, вязець красна, / Ясные дзяночки, / Частые дожджочки, / Зеленые травы, / Красные цвяточкі / Нам на вяночки». ⁷¹

Подводя предварительные итоги, можно сделать следующие выводы.

1. Тело ребенка в утробе с самого начала формируется из разнородных элементов и, как следствие, по природе своей — агрегатно. Этот признак, но в инвертированном варианте, отсылает к мотиву творения мира из различных частей тела «первочеловека», реконструируемого на индоевропейском материале. В частности, в восточнославянских заговорах присутствуют, правда, в имплицитной форме описания ритуала творения «первочеловека», предполагающие расчленение его тела, символизирующее распад на исходные составляющие, отождествление частей тела с фрагментами вселенной и, наконец, «перевоссоздание телесного состава жертвы». ⁷² (О мотиве распада тела жертвы ради рождения — творения нового микрокосма в контексте родинного обряда см. ниже.) Собственно говоря, пересечение эмбриологии и космологии встречается на протяжении всего родинного обряда. В этой связи существует, например, северорусское представление о том, что «ребенок зарождается в 3 дня», вызывающее ассоциации с поэтапным формированием вселенной, в частности, с семидневным (6+1) циклом творения мира в Книге Бытия, а лексема *двойчатеть*, обозначающая беременность, указывает на мотив последовательных делений в космогонических текстах как на оператора формирования мироздания; сам акт родов отождествляется с актом рождения вселенной в заговоре «от мук родильных»: «...чтобы растворить роды, как растворились небо и земля». ⁷³ Здесь обнаруживается и другой аспект, связанный с возникновением пространства или, по крайней мере, его расширением в связи с появлением на свет нового человека: «Отделение Земли от Неба традиционно рассматривается как первый космогонический акт, поскольку создается пространство, которое далее заполняется объектами». ⁷⁴

2. В реконструируемых эмбриологических представлениях обращает на себя внимание доминирование тех субстанций, которые, во-первых, манифестируют идею родства, межпоколенной преемственности (кровь, молоко, сперма), а во-вторых, обуславливают фундаментальные основы создания человека (мотивы твердости, вязания и т. п.). В этой связи существенно отметить, что рассмотренные представления отнюдь не исчерпывают всего богатства «народной эмбриологии» с присущими ей «метафорическими захватами», так как сам метафоризм — неизбежная стадия рождения новых значений. К этому относится, например, мотив выковывания младенца в украинских «хрестинных» песнях: «Ой спасибі тому ковалю, / що сковав дитину / Под сюю годину»; отождествление зародыша с хлебом в приговорах дружки на свадьбе: «А вы, старые старики, / Слушайте, послушайте, / Молодых жен на улице не пускайте, / На улице ходит детина / Набивает брюшко мякиной, / А потом, смотришь, родится детинка»; ⁷⁵ или новорожденного с хлебом в обряде «перепекания» слабого младенца в печи. Следует добавить, что отмеченные мотивы сопоставляются со сказочным мотивом чудесного рождения в печи из репы, чурбана, яйца и т. д., а также зачатия в результате проглатывания героиней яблока, корешка, гороха: «Разбухла горошинка, и царице тяжелешенько, горошинка растет да растет и царицу все тяготит да гнетет»; ср. также эвфемизм *гороху об'їлася* — «забеременела». ⁷⁶

Существенно, что большая часть мотивов отражает идею внешнего происхождения зародыша-ребенка, о чем подробнее будет идти речь ниже.

Беременность

До сих пор речь шла о «внутренней», интимной стороне утробного развития. Ребенок в материнском чреве отгорожен «мясной стеной» и, вследствие этого, загадочен и труднопознаваем. Мотив непроницаемости, закрытости утробы обнаруживается в загадках, использующих образ тюрьмы: «Сорок недель в тюрьме сидел, да год со днем (два года) на виселице висел»; «Кто сорок недель в тюрьме, оттуль навеки выпустят». ⁷⁷ В заговорах утроба устойчиво обозначается словосочетаниями *мясной ларец*, *каменная гора* и т. п.

Но помимо «внутренней стороны» развития есть и другая — «внешняя», которая свидетельствует о превращении плода в активно действующий субъект и — более категорично — личность со своими желаниями, капризами, имеющими выход наружу, вовне. В этом контексте внешний облик и поведение беременной женщины предстают как наружное, «эксплицитное» проявление жизни утробного младенца. Например, в белорусском заговоре используется личное местоимение 1-го лица (т. е. речь идет от имени младенца в утробе: «Быв я у матушки сорок нядзель; ня выдав я ни божжаго свету, ни красоваго порезу, ни топорнаго замаху, ни красного сонца, ни яснаго месяца ...») ⁷⁸ Так, с самого начала, возникает тема диалога между утробным и наружным миром, «вот-здесьностью» (взрослые) и «вон-тамностью» (ребенок), лейтмотивом проходящего через всю родинную обрядность.

Сказанное о «субъектности» плода подтверждается и внутренними свидетельствами русской традиции. Речь идет о тех нормативных предписаниях, которые мотивируют особое отношение к прихотям беременной с «точки зрения» ребенка в утробе: *с брюшка захотела, на молодое захотелось, на молодое перебирает*. ⁷⁹ Особенно показательное следующее объяснение: «Желание беременной удовлетворяется потому, что оно, по мнению окружающих, идет не от беременной женщины, а от самого ребенка, и не удовлетворить его считается величайшим грехом» (Кубанская обл.). В народной традиции желание ребенка приобрело даже значение «закона»: понятие *закон, законовать* — «период беременности, когда женщина очень разборчива, привередлива в пище» (Рязанская губ.). ⁸⁰

Некоторые лексемы, обозначающие беременность, строятся по формуле «два/несколько в одном» и подразумевают как бы однородность, равнозначность составляющих: *самодруга, ходить вместях, вкуче, двойчатеть, о двух душах*. ⁸¹ Однако эта равноценность мнимая: этнографический и отчасти фольклорный материал недвусмысленно указывает на определенную иерархию составляющих, граница между которыми проходит по оси внешнее (мать)/внутреннее (плод) со смещением «аксиологического центра» в сторону последнего. В обозначенном контексте именно утробный ребенок — *нутрец* — является высшей ценностью, мерилем всех поступков беременной, чья личность как бы растворяется, а точнее, интериоризируется в утробу, в матку. О высоком семиотическом статусе *матки*, ее «основоположности» и топонентности говорят и другие ее значения: «источник чего-либо, место рождения, происхождения», «корень, брус, служащий опорой для потолка или пола»; *матки* — предводители в играх, где делятся на два стана. ⁸²

Мотив «растворения» личности будущей матери звучит в представлениях об отсутствии у нее здравого смысла, благоразумия, о ее временном сумасшествии: «У них молоко бросилось в голову». ⁸³ Этот же мотив, но в завуалированной форме, обнаруживается в гадании о поле будущего ребенка по бессознательной реакции беременной: «Кладут беременной на изголовье (незаметно) соли, если, проснувшись, она произносит мужское

имя, будет мальчик»; «Чтобы узнать, мальчика или девочку родит женщина, кладут на сундук нож и вилку и накрывают черным платком. Затем беременная садится на сундук: если она сядет на нож, то родит мальчика, если сядет на вилку, то родит девочку», «Спрашивают у беременной, кого она родит — мальчика или девочку, и замечают: если <...> покраснеет — то родит девочку»⁸⁴ и т. п.

Конкретное продолжение этой темы, правда, не столь четко обозначенной, можно увидеть в весьма характерной закономерности обозначения в загадках беременности: в отличие от одушевленных метафор ребенка в утробе женщина «загадывается», как правило, через неодушевленный объект: «Хлеб на углу избы лежит, а в хлебе крыса сидит»; «Стоит дуб-вертодуб / В этом дубе-вертодубе / Сидит птичка-вертиничка, / Никто ее поймать не может, / Ни попы, ни дьячки, / Ни мы с вами, дурачки». В тех же случаях, когда ребенок описывается как неодушевленный объект, образ беременной почти полностью исчезает, а ее живот выполняет лишь функцию преграды: «За стеной, стеной стоит каравашек костяной».⁸⁵

Не менее интересна и показательна многочисленная группа запретов для беременной, нарушение которых влечет за собой «дурные последствия», в первую очередь для ребенка. Эти ограничения хорошо известны, поэтому здесь целесообразно ограничиться перечислением наиболее характерных, с акцентом на мотивировку их соблюдения.

Пищевые запреты. «Беременной запрещается есть мед, чтобы ребенок не был золотушным» (Саратовская губ.); «Не должна <...> есть рыбу и возиться с падалью <...>». Ребенок не будет долго говорить» (Владимирская губ.); «Нельзя есть заячье мясо — будет выкидыш»; «Когда баба "на молодое" (на прихоть) ест кутью, то ребенок не вырастает» (Смоленская губ.); «На молодое ест селедку, то родится девочка, если горох, то родится мальчик» (Смоленская губ.); «Запрещалось есть хлеб, изгрызенный мышами, иначе ребенок будет слепым» (Вологодская губ.).⁸⁶ Вместе с тем, существовали и предпочтительные виды пищи для беременной с хорошей перспективой для младенца: «Беременные едят овсяную муку, чтобы ребята были белы»; «Беременным советуют почаще пить укроп, чтобы у новорожденного были красивые глаза».⁸⁷

Обрядовые запреты. «Беременной <...> нельзя ходить ни к кому крестить ребенка, а то свой ребенок после рождения начнет чахнуть»; «Если будет восприимницей, плод или крещеный младенец умрет»; «Нельзя смотреть на покойников, брать труп в руки, а то и у матери, и у ребенка образуется цинга»; «Чтобы у ребенка не было нарывов на теле <...> не разрешалось [беременным] навещать роженицу»; «Нельзя быть свахой — ребенок умрет в утробе».⁸⁸

Поведенческие запреты. «Она (беременная. — Д. Б.) не должна плювать, как увидит что гадкое, а то ребенок будет душноротый; не должна пинать собачку, а то у ребенка [будет] «собачья старость»; не должна пинать свинью, а то <...> будет «щетинка маять»; перешагивать веревку, а то при родах пуповина обовьется кругом шеи ребенка и не даст ему ходу» (Сибирь); «Беременная не должна пугаться, иначе ребенок будет пуглив» (Ставропольская губ.); «Запрещается браниться, чтоб дитя не было злым»; «Нельзя смотреть на все, что некрасиво — ребенок будет некрасив» (Кубанская обл.); «Чтобы дети не были рябыми <...> свекровь заставляет сноху чаще мести пол. Не дозволяется много спать во время беременности для того, чтобы будущие дети не были ленивыми» (Владимирская губ.); «Нельзя, стоя в хате, лить через порог воду или помой — ребенок будет блевать» (Смоленская губ.)⁸⁹ и т. д.

Временные запреты. «Беременная <...> не должна шить по праздникам — [ребенок] будет слепым» (Пензенская губ.); «Нельзя шить по воскресеньям — зашьет глаза младенца или рот» (Пензенская губ.); «В воскресенье и в праздничные дни, как сама беременная, так и все ее родственники, живущие с нею в одном доме, ни под каким видом не должны шить, рубить и т. п., потому что через это у ребенка может быть поврежден какой-либо член на теле или же от этого дитя родится слепым или немым, потому-де, что мать или родственники его зашили ему рот или глаза» (Кубанская обл.); «В праздник [беременная] не должна чесать голову — ребенок будет вшивым».⁹⁰

Приведенные здесь запреты интересны не только своими мотивировками: в более широкой перспективе они демонстрируют резкое сужение жизненного пространства беременной, ограничение ее социальных функций, удаление на периферию общественной жизни, одновременно обнаруживая значимость, актуальность связей с миром природы. Например, белорусские представления об установлении особых отношений между беременной и домашними животными: «Как только "мылодично пынисла", все домашние животные изменяют отношения к ней: они не дичатся, не убегают от новой беременной, но, видимо, ищут ласки ея».⁹¹ Весьма показательное возникновение особых, «внепространственных» связей между беременными, указывающих на следы некоего корпоративного объединения всех будущих матерей одного села: «Когда какая-нибудь женщина мается родами и у ней "шибко" болит спина (родит парня), то, по мнению сургутян, и все другие беременные парнями женщины, тоже чувствуют в это время боли в спине; если женщина мается девкой, у всех беременных болит живот <...>. Поэтому, если у какой-либо беременной еще задолго до родов заболит живот или спина, то бабки говорят, что "это к роженице", т. е. в это время кто-нибудь мучается родами».⁹² Важно отметить, что мотив изоляции проявляется через относительную неподвижность беременной: речь идет о группе запретов, ограничивающих ее контакты с дорогой или ее атрибутами: «беременной нельзя переступать через дышло, оглобли или через вожжи»; «Если беременная перейдет кому-либо дорогу, то на того непременно нападут чирьи»; «Не должно переходить дорогу похоронной процессии, иначе "кровь запечется"; «Не должна наступать на оглоблю, дугу, хомут, кнутовище <...> полозя»; «Нельзя садиться на телегу, вступать вслед коня»⁹³ и т. п. Состояние неподвижности, статичности проливает свет на одно из важнейших свойств беременной, раскрывающее ее глубинную природу.

Это свойство — тяжесть, причем тяжесть не только как физическая характеристика (ср., например, тяжесть как ведущий номинативный признак при обозначении беременной: *тяжелая, грузная* (повсеместно), *нелезная* (Смоленская губ.), *цижарная* (бел.), *вагитная* (укр.), *тешка* (гуцул.), *в тажі* (гуцул.)⁹⁴ и т. п.), но и как сверхэмпирическое понятие, указывающее на хтоническую природу будущей матери. Тяжесть в силу своей хтонической природы «заразительна», что находит отражение в представлениях о способности беременной передавать ее всем объектам, через которые она перешагнет: «Если она (беременная. — Д. Б.) переступит через седло или хомут, станет очень тяжело лошади»; «Переступит оглобли и сани — лошади тяжело везти будут».⁹⁵ О тяжести как манифестации хтонизма свидетельствуют широко распространенные представления об «отягощенности» животных, имеющих хтоническую природу, в частности это относится к мышши: «Если мышшь попала в воз <...> будет тяжелым. Мышь сообщает возу необыкновенную тяжесть»; аналогичное суждение о домовом: «Когда привозят [домового] при новоселье в телеге, лошади выбиваются из сил, им больно тяжел домовой».⁹⁶

Тяжесть как знак потусторонней природы существа часто обыгрывается в сказочном фольклоре, в первую очередь в сказках о молодильных яблоках: Иван Царевич, добыв молодильные яблоки, вступает в связь со спящей *девицей богатырской* (*целует*, обменивается кольцами, *делает схождение с ней, делает худо с ней* — в словаре сказки это означает совокупление, — спустя некоторое время она рождает ему сыновей); *Царь-девица* просыпается и преследует его, но «у нее конь по колено в землю уходит, земля не стала поднимать». Примечательно, что и Иван Царевич после этого приобретает необыкновенную тяжесть, заразившись ею от *Царь-девицы*: «Стал на коня садиться — у коня ноги подгибаются»; «Лошадь упала на колени и говорит: "Игра Игрывич, ты вочинь тяжек"»; «Кинь до него повидие: "Скупайся, пане, бось тяжкий"». ⁹⁷ Отмеченная выше связь беременной женщины с мышью через признак тяжести подтверждается и с другой стороны: имеется в виду приписываемая беременной способность насыпать мышей: «За отказ исполнить ее просьбу, мыши попортят одежду»; «Если беременная попросит чего-либо съестного, вещь или денег и получает отказ, то в непродолжительном времени мыши изгрызут одежду отказавшего»; за отказ беременной «миші зідять одяг»; «Беременная (в случае отказа. — Д. Б.) может наслать мышей». ⁹⁸

Для уточнения характера «отношений» будущей матери с мышами существенно то, что ее власть над этими животными действительна только в период беременности. Иными словами, если учесть, что поведение беременной женщины по своей сути является «экстериоризацией», внешним проявлением желаний *нутреца*, то в таком контексте мышь ассоциируется в первую очередь с ребенком в утробе. Собственно говоря, эта мысль не нова: более 100 лет назад Н. Ф. Сумцов писал о связи мыши с душой человека, а Я. В. Чеснов на этнографическом материале северокавказских народов показал, что зародыш является в образе мыши. ⁹⁹ Указанное соответствие находит поддержку в целом ряде свидетельств в контексте родинного обряда. Так, например, утробный младенец загадывается через образ мыши (крысы): «Хлеб на углу избы лежит, а в хлебе крыса сидит»; весьма показательное полное текстуальное совпадение загадок о мыши и младенце: «Маленький Игнат под кучкой играт». В известном обряде с выпавшим молочным зубом всегда присутствует тот же образ: «Когда у детей падают зубы, то велят стать тылом к печи, закинуть зуб через себя и сказать: Мышка, мышка! На тебе костяной зуб, а мне дай железный» ¹⁰⁰ (ср. исследовательскую интерпретацию этого обряда как возвращения зуба тому существу, в образе которого является зародыш). ¹⁰¹ Эта тема в своем развитии принимает более отвлеченные формы, например, белорусский приговор, который произносят, когда ребенок с трудом открывает глаза после сна: «*Мышка вочки зъела*», или в чуде спасения Николаем Чудотворцем, покровителем детей, добродетельного человека от мышей и крыс ¹⁰² и т. д.

Хтонический аспект утробного младенца проливает свет на «отмеченность» в родинном обряде ног и/или обуви. Речь идет о ногах как метонимическом обозначении и ребенка, и беременной, например, в выражении, означающем зачатие: «Ну, знать, я на живые ножки пошла» (Московская губ.), «*на поступках*» (укр.) ¹⁰³ — быть беременной. В этом же ряду стоит известная загадка Эдипа о человеке, которая в русской версии выглядит так: «Утром — на четырех ногах, в полдень — на двух, вечером — на трех». По пронизательной догадке В. Шульца и В. Порцига, «дифференциальный признак числа ног относится не только к младенцу, который не может ходить и ползает на четырех конечностях (как в более распространенных позднейших толкованиях загадки Эдипа),

но и к беременной женщине, внутри которой (в чреве) находится существо с двумя ногами». ¹⁰⁴ К этому же порядку относятся аналогичные индоевропейские загадки о беременном животном как существе о восьми ногах или загадке о всаднике на лошади как существе о шести ногах, ¹⁰⁵ а также обыгрывание в русских загадках о покойнике несоответствия количества конечностей числу живых людей: «Десять ног, / Десять рук, / Пять голов, / Четыре души». ¹⁰⁶

Этот контекст проясняет русский обычай использовать лапоть (метонимический заместитель ноги) в целях деторождения: «Чтобы иметь детей, берут из лаптя пятое лыко с подошвы, высушивают его, стирают в порошок и пьют натошак по 12 зорь». ¹⁰⁷ Особенно красноречиво о генеративной функции ног свидетельствует обычай обмывать умерших детей на коленях: «Умершего младенца мать сама должна обмывать на голых коленях, чтобы будущие дети долго жили», ¹⁰⁸ а также широко распространенная традиция сажать на колени невесты мальчика, чтобы первенец был мужского пола. Правда, в данном случае вполне возможна и другая конкретизирующая интерпретация, предложенная В. Н. Топоровым: по его мнению, «колени <...> не более чем эвфемизм и замена по смежности (а с известного времени и по языковому тождеству) детородного члена <...>. Ср. также колено: поколение, k el-: k ol- 'происходить' по восходящей линии. ¹⁰⁹ В свете сказанного становится прозрачным смысл странного вологодского обычая, согласно которому перед родами роженица должна грызть свое колено. ¹¹⁰ «Отмеченность» ног обнаруживается и в других значимых моментах родинного обряда: «Безпятый ребенок не живуч» ¹¹¹; «Пошли тебе Бог, семеро ног!» ¹¹² (пожелание младенцу во время отнятия от материнской груди); *обмывать ножки ребенку* (крестинный обычай одаривать повитуху деньгами). Здесь следует особо отметить, что помимо «метонимической» и генеративной функций, образ ног репрезентирует один из важнейших мотивов в родинном обряде — мотив дороги, о котором речь впереди.

Утроба

Предыдущие рассуждения с необходимостью подводят к более близкому знакомству с тем миром — локусом, где живет и развивается младенец до своего появления на свет. Речь здесь пойдет об анатомическом контексте, а именно — о женской матке. В восточнославянских говорах семантическая мотивировка лексем, обозначающих женские детородные органы, содержит в себе признак золота: *золотник*, *золотница*, *золотая дыра*, например, в заговорах: «Золотник, золотник, русский царь, встань на месте, царь на кресле, встань на месте, крест на голове, — где тебя мать родила, где оставила»; у белорусов: «Золотница, золотница, стань ты на пуповища, и ня отзывайся а ни ветром, ни молодзником»; «Стоит девка на горе, да дивуется дыре: свет моя дыра, дыра золотая! Куда тебя дети! На живое мясо вздети». ¹¹³ Золото как атрибут иного мира лишней раз подтверждает хтоническую природу чрева; о загробной атрибутике золота писал В. Я. Пропп. ¹¹⁴ В этом отношении показательно еще одно название матки в белорусских текстах, указывающее на ее связь с низом, основой — *донник*, *донница*. ¹¹⁵

Золотник имеет и другие специфические свойства, значительно расширяющие его семантическое поле. Наиболее эффектно они представлены в следующем заговоре на легкие роды: «Я, раба Божья, рожденная, / Я, раба Божья, крещенная, / Шла через

три порога, / Несла три золотые рога / К рабе Божьей, рожденной. / К рабе Божьей, крещенной, / Живот вниз направлять. / Я живот вниз направляю, / В гору не поднимая, / Не сама собою живот направляю, / Силой Бога из него выгоняю. / Золотника прошу как родного брата: / Золотник золотнический, / Братец, ты светлый месяц, / Я тебя прошу как родного брата, / Сядь на мое местечко, / На золотое крылечко. / А тут тебе не бывать, / Тут тебе не гулять...»¹¹⁶ Первое, что обращает на себя внимание, — это подвижность золотника, который может гулять, садиться, ходить, ложиться: «После родов у матери золотник отходит, пока не улягутся».¹¹⁷ В своем пределе подвижность, автономность существования матки выражается в ее способности свободно покидать нутро женщины. Этот мотив, отражающий весьма архаичные представления об отделяемых органах человеческого тела, его «агрегатности», ярко представлен в белорусских заговорах: «Золотник — золотничку, упрощаю цябе: по животу ня ходзи, живота-сэрца ня тошни; идзи на мора; там тебе погуляць и у моей косьци не стояць»; «Отправляю цябе, золотник, на синя мора, на цеплые воды, на золотой камень. Там тебе ходзици, сэрца ня тошници, криви ня томици».¹¹⁸

У русских и — шире — восточных славян не засвидетельствовано, насколько известно, прямых представлений о том, какое обличье имеет золотник. Тем не менее, обращение к сравнительному материалу других культур, в том числе и славянских, позволяет с достаточной степенью надежности его реконструировать. Речь здесь пойдет о широко распространенном в ряде европейских традиций отождествлении женской матки с лягушкой / жабой, так поразившем воображение известного ученого д-ра Плосса более 100 лет тому назад. В частности, он привел сообщение, удивительно напоминающее по сюжету (матка выходит из тела и купается) вышеприведенные заговорные тексты: в Баварии «верили, что матка в виде жабы вылезает изо рта женщины во время сна, чтобы выкупаться, и если во время сна больной она возвращается на свое место — больная выздоравливает. Если же больная в это время держала рот закрытым, то матка не может вернуться, и тогда женщина делается бесплодной». Представления о матке как лягушке известны и литовцам: «Матка в животе бабы живая, в виде лягушки».¹¹⁹ Подобные ассоциации встречаются также за пределами чисто языковых фактов. Так, южные славяне (сербы, словенцы, хорваты) и немцы делали железные и восковые вотивы матки в виде жабы и приносили по обету в храм для излечения от бесплодия.¹²⁰

Загадочная идентичность лягушки и матки проясняется при обращении к разным контекстам, где обнаруживается открыто или в завуалированной форме связь этой пары. Здесь уместно повторить общеизвестное: лягушка — один из наиболее универсальных символов многоплодности. Семантику деторождения содержит, по-видимому, образ лягушки в вышивке северорусских головных уборов (Архангельская, Вологодская, Новгородская, Олонецкая губ.) и хусток Полесья (Черниговская, Волынская губ.), которые молодые женщины носили только в первые годы замужества, до рождения первого или второго ребенка.¹²¹ (К этому же ср. типологическое сходство обычая грузинских женщин носить на плече лягушек от бесплодия¹²².) В этой связи следует отметить устойчивость изображений в вышивке помещенных в «утробу» лягушки людей, птиц, цветов.¹²³ Топогентильные признаки лягушки настолько сильны, что она превращается в абстрактный символ начала, порождающего, подобно Земле, все и вся.

Продолжение темы лягушка—деторождение можно увидеть в восточнославянском обычае есть жаб для излечения от бесплодия, в представлениях о том, что приснившаяся жаба предвещает беременность (бел.) или, более конкретно — рождение девочки: «Если хозяин или хозяйка поймают во сне <...> жабу (или последняя "уткнется в груди") <...> — будет девочка» (укр.). К этому же ср. фразеологизм *об'яст'ся лягушками*, обозначающий забеременевшую вне брака; поверья о лягушке, достающей детей из пруда; изображение на свадебном калаче — *радостнике* новобрачных (?) вместе с лягушкой (словаки).¹²⁴ Не исключено, что семантическая связь лягушки / жабы с деторождением послужила основой для лексической омонимии украинского названия жабы и растения детородник — *короста, коростовка*.¹²⁵

Этот контекст проливает свет на любопытные представления о более интимной взаимосвязи лягушки и матки, точнее, ее атрибута — менструальной крови. Имеется в виду обычай восточных славян носить с собой пепел жабы, чтобы «удержать месячные», а также поверье: если у рыбака в начале ловли в сеть станут попадаться лягушки, то, значит, через невод прошла «нечистая» женщина.¹²⁶

Отождествление лягушки с маткой и — шире — с утробой подтверждается и общим характерным признаком лягушки и беременной — «раздутостью» (в вышивке это один из «опознавательных» признаков лягушки; иногда утроба ее выделена цветом, сочетанием разнофактурной вышивки бисером, бусинами, резаным перламутром),¹²⁷ который подводит тем самым под это тождество «телесно-физиологическую» основу. Ср., например, семантическую мотивировку обозначений беременной: *отолстеть* (Архангельская губ.), *озобаться* (Вологодская губ.), *ходить коробом, кузов* (Костромская губ.), *горбок* (Урал)¹²⁸ и т. п.

По отношению к лягушке можно предположить, что «раздутость» — это не только отражение естественного свойства лягушки (его обыгрывание характерно для разных фольклорных жанров: «Этот толстый Тарас / Кричать горазд» — загадка; «Как не дуйся лягушка, а до вола далеко» — пословица; в сказке: герой садится на лягушку, та раздувается до огромных размеров и перепрыгивает через реку),¹²⁹ но и репрезентация темы «лягушка-утроба». Связь этой пары слишком разносторонняя, чтобы быть охарактеризованной здесь полностью; обозначим только основные мотивы соотношения. 1. Образ «брюхатой жабы» (в украинских легендах). В одном сюжете ее встречает на дороге *баба-пупорізка* и оказывает ей помощь, пересадив через дорогу, за что жаба одаривает женщину заколдованным полотном. В другом тексте за бабничанье (помощь при родах) жаба дает женщине полотно с живой лягушкой внутри.¹³⁰ 2. Человеческая утроба — место обитания лягушек. Так, на Русском Севере лягушку глотают при посвящении в колдовство: «Колдун ведет тебя в баню на зори, он попросит, она выскочит, скакуха, эту скакуху нужно проглотить в себя»; у белорусов отмечено следующее поверье: «Случается, что маленькая лягушка впрыгнет в рот спящего человека и войдет в живот. Там она растет особенно быстро и невероятно сушит человека, доводя до "сухоты"». Похожий мотив звучит и в белорусских жнивных припевах: «Як была я молода, дак была я резва, / Пошла жать — легла спать — жаба улезла ...». К этому же мотиву можно отнести болгарский фразеологизм «Жаби ми къркат в стомаха» — об урчании в животе.¹³¹ 3. Утроба — место рождения лягушек. По украинским представлениям, «если выпить настой из сушеной лягушки — внутри зародятся лягушки». Ср. также мотив из вятской легенды: «В старые времена беременная женщина прокляла находящегося в своей утробе младенца и родила лягушку».¹³²

Мотив лягушка-деторождение получил развитие в волшебной сказке, в частности в сюжете Царевна-лягушка (СУС, № 402),* в основе которого, как и в основе классической волшебной сказки в целом, лежит свадебный обряд с финальным итогом — «стали они детей добывать». Чтобы «добыть детей», героиня перерождается сама; она сама оказывается своего рода «плодом», вынашиваемым в лягушачьей шкурке (коже) — своеобразной оболочке, «матке». Используя «анатомический» язык, можно сказать, что в сказке имеет место мотив «выношенности плода»: конечный срок пребывания героини в шкурке строго регламентирован. Сжигание шкурки раньше времени (прерывание срока) соответственно усиливает отрицательные признаки героини; Царевна-лягушка оказывается во власти темных сил, реализующихся в образах Мухомора, Кощея Бессмертного, дьявола, Ветра-волшебника, Чуда морского и др. В этой связи ср. в экспрессивной лексике выражение негативного отношения к человеку (ругательное *недоносок*, *недоделок*), обнаруживающего связь с мотивом невыношенности плода.¹³³ В связи с отмеченным выше мотивом сгущения молока, присутствующим в эмбриологических представлениях, ср. мотив сбивания лягушкой масла, сопоставляемый с мотивом творения — пахтанья мира в космогонических представлениях, засвидетельствованный на балтийском и, отчасти, восточнославянском материале.¹³⁴ Ср. также изготовление сказочной Царевной-лягушкой идеальных вещей, обнаруживающее типологическую близость не только с созиданием предметов (в космогоническом аспекте), являющимся одним из этапов космогенеза, но и с одной из моделей процесса творения мира, в частности, «текстильной». Этот мотив проявляется в процессе тканья (шитья) скатерти (полотенца, ковра, рубахи). Отливающий золотом и с изображением восходящей луны в середине «настолик», его неподъемность — «...когда он (герой. — Д. Б.) взял этот подарок в шелковой косынке, его сразу позвало на землю»¹³⁵ — есть не что иное, как само странство с восходящей луной. (Ср.: «Ковер, не шито не ткано, все равно как высажено»¹³⁶.)

Возвращаясь к рассмотрению свойств женской матки, важно отметить еще один признак, указывающий на принадлежность ее к иному миру. Речь идет об особых связях с луной (отношение луны к миру смерти хорошо известно и не нуждается в дополнительном обосновании; ср., например, разработанность темы месяц — мертвецы в заговорах на лечение зубной боли), о которых свидетельствуют, в частности, языковые данные: ср. термин *месячные* — «менструальная кровь»; устойчивую метафору матки в восточнославянских заговорах — *светлый месяц*; обозначение болезни золотника — *матка опускается к луне* (Сибирь);¹³⁷ к этому же ср. вызывающие определенные смысловые переключки речения типа: *месяц обмывается* — к перемене погоды и *ребенок оmyвается* — «месячные после наступления беременности» (Ярославская губ.);¹³⁸ связь луны с деторождением обнаруживается и в представлении о том, что родившийся «на межах» (в безлунную ночь) ребенок останется бесплодным (Полесье)¹³⁹ и т. п. Не вызывает сомнений, что обнаруживаемая в этих свидетельствах ассоциативность пары «матка — луна» отражает более общую связь месяца с разными этапами жизненного цикла человека, о чем говорит этимология лексемы *месяц* — от индоевропейской основы **Me* — «мерить», «измерять время»¹⁴⁰ и омонимия терминов, обозначающих лунные фазы и возраст человека: *молдик*, *ветхий* и т. п.; особенно красноречиво следующее представление: «С рождением луны человек меняется существом своим».¹⁴¹

* СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979.

Выше уже говорилось, что лексема *матка* семантически связана с идеей опоры, основы, источника, деления. Все эти значения сводимы к общему знаменателю — к концепту центра, непосредственно участвующему в акте творения и обладающему высшей ценностью. В этом отношении показательно устойчивое помещение золотника в заговорных текстах на золотое кресло, крыльцо, золотой камень, являющихся универсальными символами центра мира наряду с другими объектами — мировой горой, башней, столпом, тронem, алтарем и т. п.¹⁴² Нередко сакральность локуса матки усиливается скрытым сравнением с царем на кресле, ср: «Золотник, золотник, русский царь, встань на месте, царь на кресле» (Рязанская губ.). Особенно любопытна локализация золотника на крыльце — «Сядь на мое местечко, на золотое крылечко», отсылающая к известной детской считалке: «На золотом крыльце сидели / Царь, царевич, / Король, королевич, / Сапожник, портной, / Кто ты такой?»¹⁴³ Приведенный текст примечателен экспликацией такого существеннейшего свойства центра пространства (представленного здесь в образе золотого крыльца), как его оплотненность, наполненность персонажами (царь, царевич, король...), перечисление которых разворачивает и организует в данном случае социальную структуру пространства.

Это не единственная переключка «словаря» родинной обрядности и детского фольклора; так, например, в игре «Ворота», «В воротаря», «В володаря» распознаются персонажи, мотивы и лексемь, входящие в контекст родин. Ср., например, такой украинский сюжет: одна партия играющих изображает «город с воротами», а другая просит отворить ворота в обмен «на дитя», после чего играющие проходили через ворота, а последнего оставляли в «городе».¹⁴⁴ Примечательны некоторые микромотивы: дитя сидит на золотом кресле, спит на пуховых подушках, играет золотым яблочком, проходит через ворота; а также термины: *мизинное дитя*, *ворота*. Похожие мотивы обнаруживаются и в детских считалках: «Мимо саду-винограду / Катилось яблоко, / Одно мама подняла, / Семерых родила».¹⁴⁵

Отталкиваясь от тождества беременной женщины и центра мира (т. е. той точки пространства и времени, где и когда совершается акт творения), выскажем несколько замечаний, в самых общих чертах подытоживающих вышесказанное.

Так, отмеченный изоморфизм тела беременной и центра имеет свое конкретное проявление в использовании образа дерева — дуб-вертодуб в загадке о ребенке в утробе (см. выше). Здесь очевидна семантическая связь с мировым деревом как связующим звеном между землей и небом. (В этой связи ср. мотив «растворения» земли и неба в заговорах на легкие роды, а также актуализацию верха и низа в момент собственных родов.)

Медиативные функции женщины обнаруживаются и в иной плоскости — через оппозицию внешнее/внутреннее. Тело будущей матери в таком контексте выступает как оболочка, грань, с одной стороны, отделяющая ребенка от внешнего мира, а с другой — соединяющая. Поэтому здесь уместно говорить о высокой степени семиотизации тела беременной, проявляющейся, в частности, в гаданиях по нему (его форме, пятнам, движениям и т. д.) о поле и судьбе младенца.

Возвращаясь к теме изоморфизма женщины и дерева, можно добавить, что через образ дерева загадываются модели порождения мира: солнце и год: «Стоит дуб-стародуб, / На том дубе-стародубе / Сидит птица-веретеница; / Никто ее не поймает: / Ни царь, ни царица, / Ни красна девица» (ответ: солнце); и «Стоит дуб; / На дубу двенадцать гнезд, / На каждом гнезде / По четыре синицы, / У каждой синицы / По четырнадцать яиц: / Семь

беленьких, / Да семь черненьких» (ответ: год)¹⁴⁶. К этому же ср. лексемы *вертодуб*, *птица-веретеница*, *птица Веретено*, семантически связанные с прядением, ткачеством — символами творения человека и мира.

Все вышесказанное ни в коей мере не противоречит устоявшимся в науке представлениям о «периферийности», пограничности статуса беременной женщины, если иметь в виду наличие, по меньшей мере, двух точек зрения: «внутренней»: роженица — топогенетильный центр, обладающий наивысшей ценностью, вокруг которого вращается весь остальной мир, и «внешней»: роженица — маргинальное лицо, почти полностью выключенное из жизни социума. В любом случае понятие маргинальности формируется при взгляде извне. Собственно образ младенца на протяжении пренатального периода проходит несколько состояний: от «неодушевленных» субстанций природы (камень, кость, корень, завязь) и существ «животной природы» хтонического круга (земноводные, грызуны) до человеческого существа.

Забегая вперед, можно отметить, что в отношении роженицы и новорожденного характерна та игра на контрасте, на оппозициях свой/чужой, чистый/нечистый, высокий/низкий, которая, по сути, является экспликацией амбивалентности их статуса и которую необходимо учитывать при более близком знакомстве с родинным обрядом.

Идентификации: законнорожденный

Выше уже отмечалось, что некоторые обрядовые действия были направлены на познание — идентификацию новорожденного. Действительно, только что родившийся младенец во многом загадочен и таинствен. В скрытом виде мотив тайны звучит в образе ребенка, встречаемого в заговорах: «Как родился сей раб младенец, не знает себе ни имени, ни вотчины, ни отца ни матери, ни роду ни племени, не страсти и не боязни, не имеет в себе ни ума и ни разума и на ногах скорого и тихого хождения, ставания, скокания и не пути и не дороги, не днины не ночи» (Архангельская губ.). Обращает на себя внимание, что в приведенном тексте образ ребенка дается через «отрицательные» маркированные категории, очерчивающие контуры личности, пределы ее влияния, но на вопрос, что происходит внутри ее, ответа нет. Тот же мотив, но более выразительно, содержится в украинском заговоре, в котором обращение к ребенку начинается со слов: «Як я не знаю що ты таке, щоб ты так не знав ни пристрыгта, ни крыкливиц, ни переполохов».¹⁴⁷

Ребенок как плод зачатия — познания скрывает в себе знание, которое носит ярко выраженный телесный характер, поэтому его идентификация не в последнюю очередь связана с рассматриванием, изучением, узнаванием тела. В этой связи не удивительна та важная роль, которую играет в описании младенца символика телесно-пространственных признаков. Особенно существен признак твердости тела или его частей, четко обозначающий его контуры, облик в целом. В этом отношении показательны обозначения незаконнорожденных детей, которые содержат мотив мягкости, бесформенности, безобразия их тела: *сырометный*, *сыромолотый* (Вятская губ.), *выплавок*.¹⁴⁸ Отсутствие крепости и твердости тела новорожденного воспринимается как печать смерти: «Если легкое и крепкое тельце — долговечный»; «Если до года не зарастет темя — недолговечный» (Сибирь); «Уши у младенца мягкие (то. — Д. Б.) неживуч»; «Если в ухе нет хрящика — к смерти» (Костромская губ.); «Если ребенок растет пухлым и нежным, то говорят, что его нежит

земля. Тоже умрет» (Ярославская губ); «Коляные вухи <...> говорят в пользу его долговечности». ¹⁴⁹ В заговорах и апотропеях также обычны такие атрибуты твердости и крепости, как железо и камень. Так, повсеместно существовала традиция помещать в колыбель ножили ножницы, ополаскивать младенца водой с камня или через дверную скобу и т. п.

Сказанное здесь о твердости тела младенца не противоречит распространенным представлениям о его мягкости: речь идет об относительной твердости или, иными словами, о той степени твердости, отклонение от которой воспринимается как предвестие смерти. Мягкости как знаку смерти аналогичен другой признак — сырость (= полнота): «Сырой ребенок, он умрет»; «Сыреный, помирующий», «Сырой человек — тучный и малокровный». ¹⁵⁰ В этом контексте широко распространенный обычай парить младенца в бане может рассматриваться как один из способов удаления из тела сырости; к этому же относится и другой обычай: «В первые бани повитухи стараются своим ртом высосать у новорожденных из ушей, глаз, ноздрей и грудей будто попавшую туда, по их разумению, слизь после родов». ¹⁵¹

Приведенные примеры указывают на семиотизацию тела новорожденного, выступающую здесь как текст, который прочитывают взрослые.

Широкая известность примет, по которым судили о судьбе только что родившегося ребенка, позволяет ограничиться лишь замечанием, что особенно пристального внимания удостоиваются те точки, которые обнаруживают индивидуальность новорожденного, его непохожесть на других. Такими точками, сконцентрировавшими в себе информацию о природе ребенка, о его месте в родовой ситуации, являются родинки и родимые пятна. Об этом свидетельствует внутренняя форма обозначающих их народных терминов: *знамице, знамя, знадебка, знатьба, знать*. ¹⁵² Конкретные продолжения мотива узнавания по родимым пятнам обнаруживаются и в фольклорных текстах. Так, в одной из версий былинного сюжета «Женитьба Добрыни» мать Добрыни узнает вернувшегося после долгой отлучки сына по родинке на щеке: «Признавай-ка по правой, по щеке, / Ай на правой на щеке есть три знамени у меня. / Как три знамени у меня твои родительские». ¹⁵³ В сказках с сюжетом «Хитрая наука» (СУС, № 325) отданный в науку к колдуну сын может вернуться к своему отцу только при условии опознания последним своего ребенка; в сказке из собрания А. Н. Афанасьева это узнавание происходит по «мушке» на правой щеке сына: «Как станешь проходить мимо тех младенцев, примечай-ка: на правую щеку ко мне нет-нет да и сядет малая мушка. Хозяин опять-таки спросит: узнал ли своего сына? Ты и покажи на меня». ¹⁵⁴ В этой связи ср: мушка со значением 'искусственная родинка'.

Эти примеры показывают, что идентификация ребенка означала прежде всего установление родства. Подтверждение дает и этнографический материал. Так, у русских Сибири записаны представления о возврате умерших, одним из признаков которого было совпадение родинок, родимых пятен у покойного и новорожденного: «Обнаружить вернувшегося помогают <...> какие-либо родимые пятна, рубцы на теле младенца, которые якобы были у ушедшего из жизни». ¹⁵⁵ Там же был распространен обряд *метания* (ребенка) *над столом* для выявления сходства младенца с кем-либо из родителей: «И вот сродственники приходят его проведать, и этого же маленького, ему-то всего-то четыре дня, уже мечут над столом на кого он походит»; «Шурку-то тоже метали над столом, тады вроде был в отца, а теперь в мать чисты капельки». ¹⁵⁶ У терских казаков визуальное «изучение» дополнялось осязательным: на крестинах во время обеда каждый подходил к младенцу и ощупывал его руками. ¹⁵⁷

Отсутствие же меток на теле, т. е. своего рода обезличенность младенца, и, как следствие, невозможность его познать, предвещает скорую смерть: «Если у ребенка нет родимого пятна, то не живуч будет» (Вятская губ.); «У кого много родимых пятен — счастливый» (Архангельская губ.)¹⁵⁸ (ср. фразеологизм нет знаку — 'живого места нет на ком-либо' (Сибирь)).¹⁵⁹ Существенно, что сами *знамяца* как знаки утробного и — шире — потустороннего мира, представляют угрозу для их обладателя в том случае, если он может их видеть непосредственно: «Родимое пятно, которое можно самому увидеть, указывает на несчастливую человека» (Калужская губ.) и, наоборот; «Человек, имеющий родимое пятно, которое сам не может увидеть — счастливый и удачливый» (Вологодская губ.); «Тот счастлив, который своих родимых пятен не видит» (Смоленская губ.) и т. п.¹⁶⁰

Все вышесказанное о положительном в целом восприятии наличия родимых пятен у новорожденного вступает в противоречие, по крайней мере, внешне, с ситуацией их возникновения: считалось, что пятна у ребенка появляются в результате нарушения беременной или ее мужем запретов: «Если ударят ребенка в утробе, он родится с пятном» (Енисейская губ.); «Беременная, с испугом наступившая на лягушку, причинит ребенку пятно на теле, похожее на лягушку»; «Родимое пятно <...> от руки матери во время пожара» (Сибирь); «Если испугается и схватится за тело, [будет] родимое пятно» (Смоленская губ.); «Если ходить [отцу] на охоту, не разбирая праздники, то дети родятся с родимыми пятнами» (Сибирь).¹⁶¹ Эти противоречия снимаются на глубинном уровне, так как отмеченная «ситуативность» семантики родинок проливает свет на существенную функцию меток-знаков на теле: они свидетельствуют в первую очередь о преемственности, непрерывности утробного и постутробного бытия ребенка и — шире — его месте в системе родственных связей. Пятна на теле служили знаком (ср.: *знамя, знатьба*) того, что новорожденный именно тот, кем он кажется, за кого себя выдает, а не *обменыш, обмен, подменыш* и т. п. Мотив подмены младенца еще в утробе ведьмами, лешими, чертями весьма популярен в русских быличках (из последних публикаций на эту тему см. работы О. А. Черепановой, В. П. Зиновьева)¹⁶² и многие запреты для беременной как раз направлены на предохранение плода от подмены: «Чтобы не подменили плод у беременной, муж должен спать рядом, положив на нее руку или ногу, или [жена должна] поясом мужниным подпоясаться» (Сургутский край); «Если беременная, ложась спать, забудет перекреститься и помолиться, а в полночь во сне нечаянно ляжет на спину, то злые духи [разрезают] брюхо и вынимают ребенка, а вместо него сами ложатся» (Новгородская губ.). Особенно уязвима женщина перед родами: «Ведьмы <...> ребят вынимают у баб тяжелых перед тем, как уже родиться им время будет, ночью» (Вятская губ.). К этому же можно добавить распространенные былички о рождении у женщины лягушки, веника, палки и т. п., а также сообщения об умерщвлении новорожденного, принимаемого за «неякий щуд и бесовское мечтание».¹⁶³

Сомнения в человеческой природе новорожденного сохраняются и после родов, и проблема идентификации остается актуальной еще долгое время — в быличках обычно до шести-семи летнего возраста, когда обнаруживается подмена и ребенок показывает свое истинное лицо. Этим, видимо, объясняется существование развитой традиции проверки его человеческой природы: на Русском Севере, например, подозревая *подмененьша*, ребенка кладут под осиновое корыто и бьют по нему топором: если младенец не человеческого происхождения, то превращается в полено, и его сжигают (Вологодская губ.), или же, по другой версии, в этот же день умирает (Архангельская губ.). На Украине, подозревая

подмену ребенка, его «кладут на том месте, где ссыпают сор, и тут <...> начинают бить его вербовую веткой — тогда прибежит черт и заберет *одміненка*, оставив настоящего ребенка». Подобные проверки производили и пермяки: «Изредка при подмене ребенка бесом, последнего заставляют совершить размен, причем засаживают дитя часа на два-три в печку. Если после этой операции ребенок умирает, значит это было не человеческое дитя, а самый настоящий чертенок». ¹⁶⁴

Все вышесказанное указывает на один очень важный аспект, который во многом определяет внутреннюю мотивацию обрядовых действий с новорожденным. Речь идет о достаточно четко проступающем семантическом тождестве жизнеспособности ребенка и его познания. Появление на свет ни на кого не похожим делает новорожденного чужим, неузнаваемым и, по народным представлениям, предвещает его скорую смерть: «Обмен же обнаруживается только при родах, когда вдруг появляется не от чего мертвый ребенок, и притом обликом ни в мать, ни в отца» (Сургутский край). ¹⁶⁵

Все эти метаморфозы, происходящие с ребенком, свидетельствуют о неустойчивости, некоторой неопределенности и аморфности его облика. На более глубинном уровне эти признаки указывают на известное ослабление оппозиции видимое/невидимое: видимость младенца и, соответственно, его присутствие здесь, в посюстороннем мире, вполне могут быть, как показывают былички, обманчивыми. Об этом говорит и повсеместно распространенный запрет показывать чужим ребенка до шести недель или, реже, до одного года, а также мотив незнания пола новорожденного: «Каждая посетительница выказывает новорожденному так мало участия, что иногда не знает, кто родился у хозяйки — мальчик или девочка». ¹⁶⁶ (Ср. мотивировку запрета у белорусов: «Што сматреть на красныя мяса?» ¹⁶⁷) Приведенные примеры позволяют сделать наблюдение о несовпадении преобразования невидимое — видимое на уровне воспринимаемой реальности (см. выше) и в знаковой сфере, в последнем случае обнаруживается значительное запаздывание этой трансформации.

Продолжение темы познания новорожденного обнаруживается в обрядах имянаречения и крещения, выступающих в таком контексте как один из главных способов идентификации ребенка и, как следствие, удержания его в мире людей: «Если долго не крестить, то его могут подменить *колчушкой* — обгоревшей палкой» (Калужская губ.); «Черти похищают детей, которых не успели окрестить и подменяют украденных своим детищем» (Пензенская губ.); и с другой стороны: «Если бабушка, когда ладит больному ребенку, забывает его имя — смертно» (Сибирь). ¹⁶⁸

Более глубокое знакомство с обрядом имянаречения проливает свет на некоторые особенности познания ребенка, которые во многом являются ключевыми для понимания его природы. В этой связи известная русская исследовательница В. Н. Харузина замечает: «Представление о сущности детской природы следует изучать <...> в обрядах, связанных с дачей имени». ¹⁶⁹ Особый интерес представляет имянаречение в честь родственников: «Стараются дать имя удачливого человека в роде» (Новгородская губ.); «Дают имя дедушки, бабушки» (Владимирская губ.). ¹⁷⁰ Существенны мотивировки выбора: «Предпочитаются имена дедушки или бабушки, ибо ребята живучи бывают и сохраняют родовое имя» (Енисейская губ.); «Называют именем умершего родственника, чтобы перенести на ребенка качества последнего» (Саратовская губ.); «Обыкновенно стараются давать имена отца или деда <...>, чтобы ребенок, когда вырастет, мог помнить свой род <...>» (Сургутский край); «Вообще норовят давать имена своих родственников,

чтобы эти имена переходили из рода в род и не забывались в нисходящем потомстве. Иногда для этого дают даже имя за несколько месяцев до именин, чтобы только называться по родственному» (Сургутский край).¹⁷¹

Здесь нужно подчеркнуть следующий аспект: имя, которое дается в честь родственников (*родовое имя*), является «незанятым», т. е. оно переходит от умерших к живым, но, как правило, не принадлежит одновременно двум или более живым членам коллектива родственников: «При выборе имени для новорожденного крестьяне соблюдают правила — не давать ему того, которое уже носит кто-то из членов семейства. Делается это для того, чтобы предотвратить возможность смешения судьбы новорожденного с судьбою другого». (Далее следует рассказ о рождении ребенка, которого назвали в честь умирающего деда; дед после этого выздоровел, а новорожденный умер — Рязанская губ.).¹⁷² С другой стороны, называют именами умерших: «Не избегают называть новорожденного именем умершего ребенка, если он был красивый и полный, а также курносый» (Саратовская губ.); «Часто даются имена в честь умерших родственников» (Новгородская губ.); «Новорожденному стараются дать имя какого-нибудь умершего члена семьи» (Кубанская обл.).¹⁷³ Отсюда вытекают два важных следствия. Первое: каждая семья или — шире — род обладает устойчивым во времени набором имен, как «занятых», так и «незанятых», ждущих появления на свет их потенциальных носителей. Эта тенденция отражает общность всех родственников — и живых, и мертвых — и подчеркивает то, что их объединяет *родовое имя*. Второе следствие вытекает из запрета называть новорожденного в честь живых и актуализирует различие между живыми, усиливая тем самым индивидуальность, особость младенца и таким образом предотвращая возможность смешения судеб.

Эти противоположные тенденции — отождествление и расхождение — являются экспликацией той известной двойственности статуса новорожденного, которая в данном контексте может быть выражена формулой «знакомый незнакомец».

Приведенные случаи имянаречения подтверждают взаимообусловленность рождения и познания, жизнеспособности и узнавания своего имени, а значит — и своего места в роду. Кажется, одним из первых обозначил эту тему В. Н. Топоров, высказавший предположение, что первоначально локус знания был ограничен сферой рода — родства — рождения: «Знать, значит родить, установить родство, поддерживать его цепью рождений, "знать" свои родовые связи как кровнородственные, так и благоприобретенные, новые».¹⁷⁴

Прекрасной иллюстрацией идеи, что для младенца жизненно необходимо знать не только свое имя, но и свое родство, здесь — своих родителей, служит обряд *отклика-*
ния — оживление обмершего новорожденного посредством выкрикивания имен родителей: «Когда ребенок не подает признаков жизни, он <...> (отец. — Д. Б.) бьет палочкой в дно сковородки и гаркает по имени мать, если родилась девочка, или свое, если мальчик» (Сибирь); если ребенок без чувств родился, «бабка топает ногою и называет отцово имя, отчего малютка должен показать признаки жизни» (Астраханская губ.); «Ребенка можно откличать; для этого бабка-повитуха берет ребенка на руки и, качая его, выкрикивает имя его отца, которое повторяет за ней отец и все присутствовавшие» (Рязанская губ.); «Если ребенок покажется мертвым, бабка выкрикивает три раза имена родителей» (Орловская губ.); «Если ребенок замерши родится, бабка возьмет, откроет трубу, его туда пихает, по заду хлопает, выкликает по имени мужа» (Пензенская губ.); «Когда родится ребенок и не подаст голоса, т. е. не кричит, то его "откликают": кладут на порог и произ-

носят имена родителей: если мальчик — имя отца, девочка — матери» (Кубанская обл.); «Если новорожденный задыхается, она (повитуха. — Д. Б.) гукает, т. е. кричит ему на ухо имя отца — мальчику, имя матери — девочке».¹⁷⁵ В известной мере этот обряд выступает как имянаречение родителей — с точки зрения младенца, с одной стороны, и знакомство младенца с родителями (иногда перед смертью, так как он может и не ожить) — с другой.

Таким образом, озвучивание (= узнавание) имен родителей вводит новорожденного в систему родственных связей, указывает ему его место в родовой ситуации и тем самым дает ответ на вопрос: кто я такой? Знание ответа, как видно из приведенных свидетельств, является эффективным средством закрепления ребенка в мире людей.

В некоторых случаях обряд имянаречения превращается в узнавание, открытие, угадывание подлинного имени, которое подсказывает взрослым сам новорожденный, что указывает на изначальное обладание младенцем своим именем. Например, «На реке Орели, если ребенок родится неживым, все оживление его состоит в том, что ребенка называют разными именами: Иване, Сидоре, Петре <...> На каком имени очнется дитя, то и дадут ему»; «Если ребенок показывает слабые признаки жизни, то бабка произносит имена известных ей святых, при произнесении какого имени крикнет ребенок, имя того святого и дают ему»; особенно показательна в связи с мотивом «незанятых» имен заонежская традиция «окликать обмершего новорожденного именем умерших»: при произношении какого имени ребенок начинал плакать, этим именем его и нарекали.¹⁷⁶

Мотив узнавания, идентификации, сопряженный с мотивом родства, становится актуальным и в другие переломные моменты жизни человека, особенно часто он воспроизводится в свадебных текстах, терминологии, обрядовых действиях. Так, у украинцев после венца дружки привозили невесту к родительскому дому и пели: «Выйди мати с хаты, познавати дитяты / Вчора была наречене, а теперь повинчене»¹⁷⁷ (ср. также: *первая познать* — свадебный обряд, состоящий в том, что после свадьбы в доме невесты собираются родственники жениха, *спознатки* — посещение тестем и тещей родителей жениха; *спознать* — приезд молодого с родителями к тестю и теще и одаривание их и бывших соседей жены сладостями¹⁷⁸ и т. д.).

Возвращаясь к теме имянаречения, отметим, что по времени оно нередко совпадало с обрядом крещения, с которого собственно и начинается человеческая судьба младенца, его приближение к Богу, приобщение к сфере духовного: «Пока не крещен, его не целуют: некрещеный ребенок — чертенок» (Псковская губ.),¹⁷⁹ а также устойчивое представление о превращении умерших до крещения детей в нечистую силу. С получением имени и введением в православную веру новорожденный приобретает новое качество: становится объектом семиосферы, существом, которое может быть узнано и познано. О значимости крещения как рождения собственно человека «по образу и подобию Божьему» свидетельствует частотность выделения его в заговорных текстах наряду с другими важнейшими событиями как тех сакрально отмеченных точек, которые составляют своего рода костяк жизни человека, а точнее — его духовного пути: «Поможите уходить и уговорить у раба Божьего детинец и родимец от первой бани и до креста, от креста и до венца, от венца до скончания века» (Олонецкая губ.); «Загрызаю, заговариваю грызь и балесь, родимец и резимец: спородья до молитвы, от молитвы до креста, от креста до венца, от венца до будущего конца. Аминь»¹⁸⁰ (Заонежье).

Идентификация: незаконнорожденный

До сих пор обрядовые действия, связанные с определением идентичности младенца, рассматривались в рамках ситуации, не отклоняющейся от нормы, т. е. речь шла о «нормальных» родах законнорожденного ребенка. Для уточнения и верификации высказанного выше предположения о роли установления родства в родинном обряде представляется весьма перспективным выйти за указанные рамки и рассмотреть случаи отклонения от нормы, а именно — рождение внебрачного младенца, представления о котором создают тот фон, где рельефнее проступают акценты в диалоге между новорожденным и взрослыми.

Пример с незаконнорожденным интересен прежде всего тем, что в данной ситуации родственные связи ребенка характеризуются ущербностью, неполнотой. Этот аспект во многом является ключевым для понимания формирования образа такого младенца в мифопоэтических представлениях. Действительно, его распознавание, определение родовой ситуации связано с известными трудностями. Такой ребенок, если и является звеном в жизненной цепочке, то звеном выделяющимся, чужеродным, по крайней мере, наполовину, (ср. обозначение внебрачного — *половинкин сын* (Сибирь)). Мотив неопределенности, загадочности обнаруживается во внутренней форме и других обозначений, например, *коектовый* (Ярославская губ.), *позаугольный* (одновременно и *тайный*) (Сибирь); к этому же ср. также неразличение на лексическом уровне внебрачного ребенка и подкидыша — *выхованец* (Смоленская губ.).¹⁸¹ Его контуры как бы расплывчаты, трудноузнаваемы: эта обезличенность имеет нередко «внешнее» проявление, например, в лексической омонимии обозначения близнецов и внебрачных — *близенцы* (Псковская губ.), в гуцульских представлениях: «Кто не имеет отца, тот не имеет лица», к этому отдаленно ср. представление о бесформенности, безобразности незаконнорожденных, которое содержится в лексемах *выплавок*, *выплыш* — ‘безобразный ребенок’, но и ‘внебрачный’ (Вологодская губ.). (Ср. поговорку: «И в доброй семье не без выплавка».)¹⁸² С обезличенностью, а в пределе — с невидимостью, коррелирует признак мягкости. (О тождестве видимости и твердости см. выше.) В этой связи диагностично расхождение законнорожденного и незаконнорожденного по оппозиции твердое/мягкое. Ср., например, завуалированное указание на мягкость внебрачного ребенка в термине *кременный* — ‘законнорожденный’ (Псковская губ.),¹⁸³ а также уже приводившиеся обозначения внебрачного: *сырометный*, *сыромолотый*. Обнаруживается и внутреннее — имплицитное указание на недифференцированность незаконнорожденных — имеется в виду обычай давать им одинаковое имя — *Богдан*, *Богданенок* (повсеместно), а также — отдаленно — называть таких детей Адам и Ева в украинской традиции.¹⁸⁴

Существенно отметить, что имя Богдан в более широком контексте указывает на отсутствие кровнородственных связей: имеется в виду повсеместное употребление в народных говорах слов типа *Богоданный*, *Божат* для обозначения приемных детей, мачехи и отчима, свойственных родственников: свекра, свекрови, тестя, тещи и т. п. Эта особенность (ущербность родственных связей) сказывается прежде всего на жизнеспособности внебрачного ребенка, так как неизвестность имени отца резко ограничивает возможности применения обряда «откликания». В связи с «чужестыю» незаконнорожденного особенно показательное снятие запрета выходить замуж двум родным сестрам за двух братьев, если один из них внебрачный: «Кабы они были родные братья, то известно,

венчаться нельзя, а то второй-то сын родился тогда, когда отец был в солдатах, какие же они братья? Об этой родне и попу нечего говорить» (Калужская губ.).¹⁸⁵

Неполнота родственных связей, «привязывающих» такого ребенка к миру людей, имеет своим следствием представления о нем как о части природы, неизвестной находке, обнаруженной взрослыми. Именно эта идея лежит в основе семантической мотивировки самой обширной группы обозначений незаконнорожденного, которые условно можно назвать «природно-пространственными»: *боровичок*, *капустничек* (Казанская губ.), *крапивник* (повсеместно), *луговой* (Курская обл.), *подзаборник* (Новосибирская обл.), *подкрылечник*, *подкустарничек*, *подпечник* (Ярославская губ.), *подогородник* (Сибирь), *подсенник* (Петербургская губ.), *подстожник* (Сибирь), *подсуслонник* (Новосибирская обл.), *подтынник* (Донская обл.), *подъельняжник* (Петербургская губ.), *соломенница* (Ярославская губ.), *находка* (Смоленская, Воронежская губ.)¹⁸⁶ и т. п. Красноречива народная лексика, описывающая появление внебрачных детей: их не рожают, а «приносят», «добывают», «находят»: «У меня мама подкрапивницу нашла»; «Немуха подстожника принесла»; «А сураза еще заугольником звали, ну, за углом нашла»; «Телега проехала, с ее и упал».¹⁸⁷ Ср. также фразеологизмы со значением родить внебрачного: *принести брюхо*, *в запоне*, *в подоле* (Новосибирская обл.), *в крапиве добыть* (Рязанская губ.),¹⁸⁸ и т. п. Обращает на себя внимание явный параллелизм этой лексики с объяснениями, которые взрослые дают детям по случаю рождения ребенка: «Нашли в лесу или в огороде под крапивой <...> ворона принесла» (Вятская губ.); «В подполье нашли»; «Нашла в поле под кустом» (Новгородская губ.); «Бабушка нашла его в садочке <...> зайчик принес и посадил его на грядке» (Харьковская губ.); «Отец нашел в заросле сена» (Вологодская губ.); «Отец нашел в лесу маленьким и мертвым, привез домой и положил в пичурку, где он и ожил» (Пензенская губ.)¹⁸⁹ и т. д. При внешнем сходстве адресат, а значит и функции подобных высказываний различны. В первом случае это констатация «факта», своего рода маркер для выделения внебрачных, во втором — заведомо ложное объяснение появления ребенка для детей, т. е. для «непосвященных».

Эти свидетельства указывают на иной путь, которым внебрачные приходят в этот мир; путь, характеризуемый такими качествами, как непроторенность, неправильность, трудность. В этой связи показательное редкое сообщение о месте родов незаконнорожденных: «Девка родит в поле, в лесу; зимой — в овине или риге» (Пензенская губ.), а также обозначение такого младенца: *беспуток* (Урал).¹⁹⁰ О мотиве раздиранья, ломания, прорыва говорит семантическая мотивировка некоторых лексем: *выделок* (Вологодская губ.), *выпороток* (Вологодская, Калужская губ.) (ср., например, *выпорок* — 'теленки, извлеченный из брюха зарезанной коровы' (Псковская губ.)), *сураз* (*газ* — удар, порез).¹⁹¹

В аксиологическом пространстве языковой материал обнаруживает ту же двойственность образа незаконнорожденного, которая присуща и «нормальному» младенцу, только в первом случае его амбивалентность доведена до предела, выраженного в поляризации смыслов. С одной стороны, внебрачный ребенок — *Богом данный* (Богдан), но с другой — «нечистый» (ср. лексическую омонимию обозначений незаконнорожденного и персонажей демонологии: *байстрык* — 'внебрачный', 'леший', 'черт' (юж.-рус.); *жихарь* — 'внебрачный', 'домовой' (северорус.); *жировик* — 'внебрачный', 'нечистый дух', 'домовой' (северорус.); *марыш* — 'внебрачный' (юж.-рус.) при *Мара*, *Морена* — персонифицированные образы смерти;¹⁹² ср. также мотив ущербности, неполноценности во внутренней

форме других названий: *сколотный* — 'внебрачный', но и 'одежда, сшитая из лоскутков, остатков' (повсеместно); *падалица* (юж.-рус.); *скверна* (повсеместно); *ззорный* (Ярославская губ.); *курвач*, *курвий* (Ярославская, Калужская губ.); *курся* — 'гермафродит', 'импотент' (Пермская, Вятская, Новгородская губ.).¹⁹³

Эта же тенденция (поляризация) обнаруживает себя и за пределами чисто языковых фактов. Так, по народным представлениям, душу внебрачному новорожденному «даст не ангел, а черт. И лишь при Божьем прощении ангел приносит ему новую душу, иногда уже во взрослом состоянии» (Пензенская губ.). Ср. также восточнославянские представления о «внебрачном» происхождении Антихриста: «Антихрист народится от семи блудных дев, т. е. одна блудная дева родит дочь, которая тоже родит дочь и т. д.» (Владимирская губ.); или дифференциацию по оси человек/не человек в экспрессивных высказываниях типа: «Человек я, а не сураз, — кричал парень. — Это вы суразы» (Забайкалье).¹⁹⁴ С другой стороны: «Из зазорных внебрачных, хоть их и обижают, выходят обстоятельные хорошие люди — им Бог помогает» (Ярославская губ.); «Многие уверены, что о незаконнорожденных заботится сам Бог» (Ярославская губ.); «Сколотные дети — счастливые»; ср. у сербов: «Верили, что внебрачные дети подобны рожденным в сорочке. Обладают исключительной силой, даже бессмертны и неуязвимы». ¹⁹⁵ Это разыгрывание семантических контрастов, колебание от положительных смыслов до отрицательных в отношениях с внебрачным (это верно, но не столь ярко выражено и для законного ребенка), отражает не столько (не только) двойственность младенца, сколько его чуждость, нахождение вне аксиологического пространства (по крайней мере на начальном этапе) и, как следствие, незакрепленность за ним определенных однозначных коннотаций.

Для рассматриваемого контекста большой интерес представляет идея обретения новорожденным доли. Как известно, в роли подателя индивидуальной доли выступает Бог, мифологические персонажи различных уровней, мать ребенка, крестные и другие лица (о доле см., например, работы А. А. Потемни, А. К. Байбурина, О. А. Седаковой).¹⁹⁶ В отношении же незаконнорожденного ситуация прямо противоположная: именно он является подателем доли, причем не только восприемникам, но нередко и всей общине: «Крестьяне весьма охотно, наперебой идут восприемниками к незаконнорожденному ребенку, по существующему поверью, что если кто будет крестным отцом незаконнорожденного, то у того отлично будет вестись худоба (скот) и вообще хозяйство»; у белорусов: «В восприемники к "выблудку" многие идут охотнее, чем к законным детям, потому что первый не только сам получает от Бога счастье с избытком, но и дарит таковое своим восприемным родителям, которые при отправлении ко "Ксту", должны, так сказать, только заявить о желаемых для себя благополучиях. Так, кум "подтыкаиц" под пьяс обрац, если желает иметь много малока, вязку льна — если хочет урожая его и скорой обработки. Если дявушная (старая дева. — Д. Б.) будет восприемницей <...> — скоро выйдет замуж»; у русских в быличке: «Когда священник хотел его (внебрачного) крестить, ребенок обратился в рыбу; священник отказался крестить, и рыба сделалась ребенком. Второй раз ребенок обратился в свечку, третий раз в хлеб. Священник решил окрестить хлеб; тогда ребенок опять принял свой настоящий вид и сказал: "Хорошо, не окрестили рыбой — всех бы вас потопило; хорошо не окрестили свечкой — всех бы вас пожгло; хорошо, что окрестили хлебом — у всех хлеба будет много"». ¹⁹⁷

Присутствующий здесь мотив раздачи незаконнорожденным доли (и недоли) заставляет вспомнить, что понятие доли включает в себя не только нечто индивидуальное, частичное, принадлежащее отдельному человеку, но и прямо противоположное, отсылающее к идее общего, целого, т. е. акцент здесь делается на доле как результате деления общего запаса жизненных сил и благ. В этом контексте незаконнорожденный ребенок выступает как средоточие этого общего, неразделенного, принадлежащего в перспективе всем родственникам, а в пределе — и всему крестьянскому миру. Указанная особенность находит свое объяснение в обозначенной ранее обезличенности — безобразии внебрачного младенца, затушевывании индивидуального начала. В этой связи весьма диагностична еще одна семантическая мотивировка обозначений таких детей, актуализирующая идею общего: *мирской* (Рязанская губ.), *мирен* (Пермская губ.), *семибатешный* (Новгородская губ.).¹⁹⁸

Существенно отметить, что такие черты и свойства внебрачных, как андрогинность, обезличенность (ср. омонимию обозначения внебрачных и близнецов), их способность наделять долей окружающих, а также завуалированная связь с первопредками (ср. украинскую традицию давать им преимущественно имена Адам и Ева) — все это позволяет проводить определенные сопоставления с близнецным культом, который формирует во многом сходное семантическое поле.

Завершая речь о внебрачном младенце, следует отметить, что его образ в народных представлениях выстраивается в результате инверсии признаков «нормального» ребенка: свой — чужой, твердый — мягкий, однополюй — двухполюй, познаваемый — непознаваемый и т. д. Разумеется, речь здесь идет только о тенденциях, поскольку отдельные резко выраженные признаки, присущие только законнорожденным или только незаконнорожденным, так или иначе могут вдруг «проглянуть» и в тех, и в других.

Детское «знание»

Как уже отмечалось, ребенок как плод зачатия — познания несет в себе знание, которое прежде всего относится к самому младенцу, точнее — к его месту в системе родственных связей. До сих пор речь шла в основном о «телесном» выражении этих знаний, но есть и другая, «духовная», сторона их проявления, которая вскользь уже была затронута. Следует специально отметить, что «пренатальные знания» новорожденного, а точнее те знания, которые ему приписываются взрослыми, — это особая тема, которая в науке лишь обозначена. (Правда, необходимо напомнить в этой связи плодотворные попытки, но в иной перспективе, рассматривать пренатальные знания в качестве одного из источников мифопоэтического творчества, см.: например, труды Ф. Б. Я. Кейпера, В. Н. Топорова, а также исследования представителей трансперсональной психологии, прежде всего С. Грофа).¹⁹⁹ Здесь же целесообразно отметить те существенные черты детского знания, которые могут прояснить его природу, с одной стороны, и конкретизировать возможные направления поисков в дальнейшем, с другой. Для этого уместно ненадолго выйти за пределы собственно родинного ритуала и обратиться к сфере проявления этого знания.

При самом поверхностном взгляде на пренатальное знание можно выделить по крайней мере два локуса, в которых оно наиболее активно себя обнаруживает.

Первый локус — «родовой», ограничен рамками семейно-родственных отношений: «Если первое слово [ребенок] скажет "мама" — следующее за ним дитя будет "дочь"»; «Если у родившегося волосы сзади оканчиваются косичкой, то следующий ребенок будет девочкой» (Новгородская губ.); «Если плачет во сне — в семье несчастье будет» (Орловская губ.); «Когда ночью без видимой причины проснется ребенок и кричит, то это предвещает (в семье — Д. Б.) несчастье» (Кубанская обл.); «Если ребенок делает из тряпок куклу или качает коляску <...> скоро родится новый ребенок» (Черниговская губ.); «Кто из детей ходит задом, "матке могилу меряет", т. е. мать <...> скоро умрет» (Смоленская губ.);²⁰⁰ к этому же ср. в свадебных песнях (при «обыгрывании») мотив качания молодца в колыбели, откуда он видит свою будущую невесту (Терская обл.), а также у украинцев объяснения поведения младенца: «Ангелы забавляются с ребенком во сне, дразнят его, скажут: "Возьмем батька, возьмем батька", а ребенок смеется, так как не знает, для чего ему нужен батька, а если скажут: "Возьмем мать", то он сразу плачет».²⁰¹

Второй локус — «космо-социальный», охватывающий события природной, социальной, хозяйственной сфер: «Ребенок капризничает ("нямгается") — гостей ворожит» (Сибирь); «Если дети во время похорон роют в земле ямки — к покойнику» (Вологодская губ.); «Дети, играя на улице, собирают в кучи пыль — к урожаю льна» (Ставропольская губ.); «Если от нечего делать хлопают кнутами, будет голод, неурожай» (Терская обл.); «Если делают своими ногами в пыли дорожки или из пыльной земли холмики — быть мору» (Терская обл.); «Когда детишки на проталинках играют и ложатся животом на землю — к ранней и теплой весне» (юж.-рус.); ср. у белорусов: «Когда делают из глины и грязи хлебы — лето будет плодородным»; «Игра с речным гладышем обещает голод»; «Когда вечером дети заигрываются долго на дворе, или в избе, то на другой день <...> нужно ждать дождя. При этом, чем оживленнее были детские игры, тем сильнее будет дождь».²⁰²

При всей внешней мозаичности детских знаний обнаруживаются две общие черты, диагностически важные для определения их природы. Первая особенность — это обращенность в будущее, провиденциальность. Отмеченный признак указывает на потустороннее происхождение знаний, конкретнее — «утробность», где прошлое и будущее суть одно и то же (о природе утробного мира см. выше), но не проливает свет на их принадлежность только детям. В этой связи можно отметить существование в русской деревне той настороженности, которую вызывают люди, сохраняющие подобного рода знания на протяжении всей жизни. Народная лексика намекает на пренатальную природу знаний: таких людей называли рожаками, и их внешним отличительным признаком было наличие маленького хвоста.²⁰³ Вторая черта — это знание не для себя, а для других, для внешнего наблюдателя. Дети здесь выступают лишь как проводники знания, которое в данном контексте сближается, например, с природным знанием, например, гадание о будущем по поведению животных. В этом смысле говорить о детском знании можно только с большой степенью условности.

Ключ к пониманию детской природы знания дает (что особенно ценно) внутреннее свидетельство — народное объяснение, отмеченное в белорусской традиции: «Дети — Божьи ангелы — есть вестники воли Божьей в отношении возрастных, которые за свои грехи не заслуживают непосредственного прямого откровения».²⁰⁴ В таком контексте ребенок выступает как сфера воплощения знания высших сил, которое предназначено для человека и потому антропоцентрично. Именно невинность, безгрешность, сохраняющаяся до семилетнего возраста, являются необходимыми условиями обладания знанием, одновременно

предопределяя их преходящий характер. Суждение о природе знания, высказанное, правда, по другому поводу, находим у В. Н. Топорова: «Возможность знания и способность к нему — один из важных параметров человеческой структуры, и благодаря этой особенности человек может усваивать от высших сил знания, которые сам он приобрести не может».²⁰⁵

Оставляя в стороне вопрос о причинах выделенности в русской и — шире — восточнославянской традиции семилетнего возраста, уместно привести здесь несколько красноречивых свидетельств об отмеченности его верхней границы: «Умерший ребенок до семилетнего возраста попадает в рай» (Вологодская губ.); «До семилетнего возраста к детям относятся мягко, на проступки <...> смотрят сквозь пальцы — предоставляют их самим себе; по достижении детьми названного возрастного рубежа ребенка к ним относятся строже и требовательнее»; «После 7 лет с детей за шалости взыскивают строго: бьют, ругают, употребляя при этом эпитеты: "собака", "окаянные", "подлые" (Владимирская губ.). У украинцев определяли судьбу ребенка так: «На седьмом году поют водкой, если заснет — будет тихого нрава и долговечен, а если не спит спокойно, то будет буяном».²⁰⁶

Рассмотренные здесь «вещие» знания выделяют детей, но, что существенно, не делают их разумными, более того, в народной фразеологии и лексике обнаруживается мотив их, наряду со стариками, «нечеловеческой» природы: «Старый да малый — одно безлюдье»; о неразумности детей говорят термины: *безум, безумка* — 'маленький ребенок' (Вологодская губ.).²⁰⁷ В этом отношении весьма показательна, что утрата пренатальных знаний, как правило, совпадает с обрядом «развязывания ума», на который первым обратил внимание А. К. Байбурин.²⁰⁸ Суть обряда заключается в развязывании ребенком узелка на пуповине: «Пуповину ребенка заматывают нитками и сохраняют в таком виде до семи-восемилетнего возраста ребенка. Когда ребенок достигает указанного возраста, ему дают распутать нитки, присохшие к пуповине».²⁰⁹ Диагностична мотивировка: «ребенок будет разумным» (Кубанская обл.), «развяжется ум», «будет понятлив и памятливым» (Кубанская обл.).²¹⁰

Существенно, что природа «культурных», «разумных» знаний вновь обнаруживает актуальность темы родства, так как передача их происходит в пространстве, ограниченном родственными связями, в данном случае от родителей к детям: развязывается ребенком именно тот узел, который был завязан матерью после родов: «Завязуе тебе щастем добрым и разумом довгим».²¹¹ Некоторые переключки с мотивом передачи знаний содержатся в фольклоре погребальной обрядности; в этой связи уместно привести авторитетное наблюдение Л. Г. Невской, сделанное ею в результате текстологического анализа русской причеты: «Отголоском приобщения детей к сокровенным знаниям социума может служить потерявшее актуальные связи и клишированное в русской причете "тайное словечушко". Об этой архаичной функции как исключительно материнской можно судить по текстовой особенности, состоящей в том, что при забытости мотивировки тайное словечушко соотносится только с матерью».²¹²

Итак, приобретаемые знания связаны с разумом, памятью, стыдливостью, понятием греха и ответственности и другими характеристиками культурного статуса человека, приобщение к которым сопровождается безвозвратной потерей пренатальных знаний и маркирует окончательный разрыв ребенка с тем миром, откуда он явился.

В нашей работе были рассмотрены лишь некоторые черты многогранного образа младенца: одни из них лишь обозначены, другие же освещены более полно. И хотя к портрету ребенка новый материал может добавить некоторые дополнительные штрихи,

его контуры, как представляется, вряд ли претерпят сколь-нибудь значимые изменения. В любом случае образ ребенка мозаичен, изменчив, динамичен, его подвижная структура выступает как результат определенных процессов, начало которых совпадает с зачатием. На пренатальной стадии жизни суть этих процессов (изменений, трансформаций) заключается в создании некоторого ядра, которое становится источником «энтропического потока», когда множество разнородных элементов (в первую очередь те, которые манифестируют идею «рода» как родства, межпоколенной преемственности — *кровь, молоко, сперма*) собираются воедино, в одно целое, давая начало новой жизни.

Конкретным воплощением энтропического движения могут стать как универсальные концепты, например, отвердения, выступления-разбухания, так и «технологические» — вязания-плетения, выковывания, выпекания и т. п., которые обуславливают фундаментальную основу создания человека. Это движение в сторону жизни с неизбежностью вызывает-провоцирует встречный, энтропический, поток, ведущий к распаду-разрушению, но уже не ребенка, а его матери (ср., *раз-решиться, рас-сыпаться, рас-кутаться, раз-вязаться*).

Тело беременной, ее внешний облик и поведение предстают как наружное проявление жизни утробного ребенка — *нутреца*, который является высшей ценностью, мерилем всех поступков будущей матери, чья личность как бы интериоризируется в утробу — матку. С другой стороны, такие признаки, как *неподвижность, тяжесть* (в том числе в сверхэмпирическом значении этого слова), «загадывание» беременности через образ дуба и т. д. указывает на роженицу как на топогентильный центр, вокруг которого вращается весь остальной мир и где происходит рождение микрокосма — человека.

Встреча созидательного и деструктивного движения — здесь: рождение младенца через «смерть» матери — во многом определяет общую тональность родинного обряда, присущую ему искупительную ноту, наличие которой позволяет говорить об актуализации мифологемы самопожертвования. Само появление ребенка на свет вписывается в парадигму превращения, включающего целый ряд семантических преобразований: твердое → мягкое, множественное → единое, внутреннее → внешнее, скрытое → явное, ничто → нечто и т. д. В образном плане трансформацию облика младенца с некоторой долей условности можно представить в виде прохождения им нескольких состояний: от «неодушевленных» субстанций природы (*камень, кость, корень, завязь*) и существ «животной природы» хтонического круга (*земноводные, грызуны*) до человеческого существа.

Все вышесказанное указывает на наличие некой связи, параллелизма между эмбриогонией и загадкой, точнее — механизмом связи загадки и отгадки: имеется в виду прежде всего роль мотива превращения. В последнее время исследователями было высказано предположение о том, что механизм загадки и отгадки приводится в действие оператором превращения, причем само это превращение не произвольно, а всегда «осмысленно» и апеллирует к имплицитному единству. Обнаруживаются и другие точки пересечения между рождением человека и загадкой. Так, зарождение-формирование плода может быть описано как собирание разнородных элементов в одно целое. Загадка, точнее, ее образная, вопрошающая часть, разыгрывая атрибутивную и предикативную сущность загадываемого ею «элементарного» состава объекта, приходит к отгадке как единому и цельному образу. В связи с эмбриогоническими представлениями о поэтапном формировании тела ребенка в утробе (головы, рук, ног и др. органов) ср., например, загадку, воспроизводящую в слове творение человеческого тела: «На поле соха, / На сохе подушка, / На подушке кошель, / На кошеле ходуны, / На ходунах грабли, / На граблях мигуны, / На мигунах роцца, / А в роцце дикие

звери».²¹³ Также следует указать на определенные переключки отмеченного недавно языковедами иерархического принципа кодирования в загадке (высшее через низшее, сакральное через профанное)²¹⁴ с процессом постепенной сакрализации образа младенца по мере прохождения им различных стадий развития: зачатие → середина беременности (20 недель) → рождение → крещение → воцерковление (через 8 дней после крещения).

Важно подчеркнуть, что диалогическая конструкция родин указывает на «гностический» характер обрядовых действий, которые призваны были дать ответы на встающие перед взрослыми вопросы о природе младенца. В этом смысле идентификация новорожденного всегда активно ответна. С другой стороны, «отклик» новорожденного является не чем иным, как «эхом», так как его образ есть совокупность (структура) свойств и признаков, приписываемых ему, или, иначе, проекция представлений о мире и месте человека в нем (о роли эхообразного принципа в построении диалога и решении текстостроительных задач см., например, работы В. Н. Топорова).²¹⁵ В этом смысле суть отношения взрослые — новорожденный заключается не столько (не только) в идентификации последнего, сколько в самоидентификации; познание-узнавание выступает как приобретение нового знания, которое прежде всего «о себе и для себя». Это тем более верно, если рассматривать диалог взрослых и ребенка не только по схеме «Я — Другой» (синхронный аспект), но и в «онтологической» перспективе: «Я — Я в прошлом» (диахронный аспект). Тогда вопросы типа «кто ты?», «откуда ты?» и др., адресуемые новорожденному, возвращаются к вопрошающему, а познание младенца превращается в припоминание своего прошлого и своих истоков. Вероятно, именно этим можно объяснить ключевую роль мотива памяти, а точнее — забвения в загадках о младенчестве: «Не помню, не вижу, не знаю» (ответ: когда родился, как расту, когда умру); «Во-первых, не вижу, во-вторых, не помню, в-третьих, не знаю» (ответ: рождение).²¹⁶

Особенно показательна актуализация апелляций к ситуации рождения на другом важном жизненном рубеже — в свадебном обряде, когда вопрос идентификации, явно или прикровенно обращенный к брачующимся, напрямую связывается с напоминанием-определением их родственных связей; ср., например, песни, исполняемые на девичнике подругами невесты ее матери: «Сорок недель матушка в утробе меня носила, / Тридцать недель матушка в пелены пеленала, / Полтора года кормилица к сердцу прижимала, / Полтретья года матушка в зыбочке качала» (Архангельская губ.) или жениху: «Ты король, государь, королевич, / Егор, сударь, свет Иванович, / Поносила тебя родна матушка / В утробушке девять месяцев, / Породила тебя родна матушка / В великую большую пятницу. / Принимала тебя родна баушка / из колодичку ключевой водой, / Обтирала тебя родна баушка / разукрашенной трубчатой шафтой, / Пеленала тебя родна баушка / Во пеленочке во шелковенькой <...>» (Сибирь);²¹⁷ ср. также мотив вопрошания жениха о родовой ситуации «Что не ягодка черемушка черна, / Размолоденький детинушка! / Кто тебя спородил, молодца? / Кто тебя вспоил и воскормил?» (Смоленская губ.).²¹⁸ В таком контексте величание новобрачных по имени и отчеству означает не только повышение их статуса, но и является экспликацией мотива рода — родства.

♦ В этой связи любопытно отметить присутствие в диалоге идеи возвратности, противостоит, когда в свадебной песне, повествующей о младенческих годах жениха, вдруг появляется мотив видения-ведения ребенком своего будущего, а конкретно — свадьбы, который лишней раз свидетельствует о непреходящей актуальности и ценности начала жизненного пути, обращение-возвращение к которому в самые ответственные моменты помогают человеку в поиске ответов на встающие перед ним вопросы.

Примечания

- ¹ Кон И. С. Ребенок и общество (историко-этнографическая перспектива). М., 1988. С. 110–121.
- ² Виноградов Г. С. Детский народный календарь: (Из очерков по детской этнографии) // Сибирская живая старина. 1924. № 2.
- ³ См.: Кон И. С. 1) Ребенок и общество; 2) Этнография детства // СЭ. 1981. № 5. С. 3–14.
- ⁴ Кон И. С. Ребенок и общество. С. 61, 62.
- ⁵ Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. М., 1994. С. 153.
- ⁶ Лотман Ю. М. Введение // Труды по знаковым системам. Тарту. 1984. Вып. 17. С. 4.
- ⁷ См.: Кёйпер Ф. Б. Я. Космология и зачатие // Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 112–146; Топоров В. Н. 1) О «психофизиологическом» компоненте поэзии Мандельштама // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 428–445; 2) О «Поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах // Топоров В. Н. Указ. соч. С. 575–622; Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993.
- ⁸ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994. С. 125.
- ⁹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 433, л. 7; д. 29, л. 14; д. 1643, л. 1; Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1896; Шумов К. Э., Черных А. В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в традиционной русской культуре. М., 1996. С. 177; Демич В. Ф. Педиатрия у русского народа. СПб., 1892. С. 8.
- ¹⁰ Балов А. Очерки Пошехония // ЭО. 1901. Вып. 4. С. 100; Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогжского у. // ЖС. 1906. Вып. 4. С. 168; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: по материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 330; Шумов К. Э., Черных А. В. Указ. соч. С. 177; Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 2.
- ¹¹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1341, л. 26; д. 1643, л. 1; д. 796, л. 7; д. 1643, л. 1; д. 433, л. 7; Демич В. Ф. Указ. соч. С. 8.
- ¹² Словарь русских народных говоров. СПб., 1994. Вып. 28. С. 204.
- ¹³ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1389, л. 5 (Пензенская губ.).
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Архив РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 574, л. 202 (Минская губ.).
- ¹⁶ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 162, л. 5; Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. 1903. Кн. XXX. С. 79; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1752, л. 26; Потанин Н. Юго-западная часть Тамбовской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. СПб., 1864. Вып. 6. С. 137.
- ¹⁷ Степанов В. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском у. Московской губ. // ЭО. 1906. Вып. 3–4. С. 224.
- ¹⁸ См.: Топоров В. Н. Из индоевропейской этимологии. V (1) // Этимология 1991–1993. М., 1994.
- ¹⁹ Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 172.
- ²⁰ Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива ИРГО. Пг., 1914. Т. 1. С. 163.
- ²¹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1817, л. 5 (Ярославская губ.).
- ²² Там же, д. 1292, л. 31–32; д. 407, л. 57; д. 1832, л. 9.
- ²³ Яковлев Г. Указ. соч. С. 155.
- ²⁴ См.: Топоров В. Н. Из индоевропейской этимологии. С. 126–154; Трубачев О. Н. История славянских терминов родства. М., 1959. С. 154–157.
- ²⁵ СРНГ. СПб., 1994. Вып. 28. С. 334; Л., 1976. Вып. 11. С. 305.
- ²⁶ Романов Е. Р. Быт белоруса. Вильно, 1912. С. 306.
- ²⁷ Топоров В. Н. Указ. соч. С. 135.
- ²⁸ Виноградов Г. С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожильского населения Сибири // ЖС. 1915. Вып. 4. С. 377.
- ²⁹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1752, л. 23 (Ярославская губ.).
- ³⁰ СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 308.
- ³¹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1643, л. 1–2; д. 541, л. 8; Попов Г. Указ. соч. С. 327.
- ³² Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 79; Живило К. Народные приемы ухода за роженицами и новорожденными в некоторых станицах Кубанской области // СМОМПК. 1893. Вып. 16. С. 37; Денисова И. М. Вопросы изучения культа дерева у русских. М. 1995. С. 89.
- ³³ См.: Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструаций // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 107;

- Виноградова Л. Н. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // *Этноязыковая и этнокультурная истории Восточной Европы*. М., 1995. С. 231–259.
- ³⁴ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 15, л. 17; *Неклепаев И. Я.* Указ. соч. С. 172.
- ³⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 807, л. 2 (Новгородская губ.); д. 815, л. 40, (Новгородская губ.); *Макаренко А. А.* Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губернии // *ЖС*. 1897. Вып. 1. С. 91.
- ³⁶ *Кузеля Э.* Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // *Матеріали до українсько-руської етнології*. Т. 8–9. Львів, 1906, 1907. С. 175; *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 134.
- ³⁷ *Попов. Г.* Указ. соч. С. 359. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 162, л. 6 (Вологодская губ.).
- ³⁸ Ярославский областной словарь. Ярославль. 1990. Вып. 9. С. 94; *Элиасов Л. Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1989. С. 403.
- ³⁹ *Митрофанова В. В.* Загадки. Л., 1968. С. 52. № 1305; *Васильев Н. Н.* Материалы для объяснительного областного словаря Вятского говора. Вятка, 1907. С. 3. 11.
- ⁴⁰ ИОВ. 10: 10–11; см. также: *Чеснов Я. В.* Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // *Этнические стереотипы мужского и женского поведения*. СПб., 1991. С. 132–159; О круге значений лексемы *сыр* в области скотоводческой магии см.: *Журавлев А. К.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 47; *Клепикова Г. П.* Славянская пастушеская терминология. Ее генезис и распространение в языках карпатского ареала. М., 1974. С. 120–121.
- ⁴¹ *Бушкевич С. П.* Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации (корова) // *Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы*. М., 1995. С. 326–328.
- ⁴² *Урусов С. М.* Станица Екатериноградская, Терской области, Моздокского отдела // *СМОМПК*. 1904. Вып. 33. С. 18; *Добровольский В. М.* Смоленский областной словарь. Смоленск. 1914. С. 897; Цит. по: *Денисова И. М.* Указ. соч. С. 115.
- ⁴³ *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 15.
- ⁴⁴ *Бутинов Н. А.* Детство в условиях общинного родового строя // *Этнография детства: Традиционные мотивы воспитания детей у народов Австралии, Океании, Индонезии*. М., 1992. С. 10.
- ⁴⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1597, л. 2–3 (Смоленская губ.).
- ⁴⁶ См., например.: *Байбурин А. К.* Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // *Полярность в культуре: Альманах «Канун»*. СПб., 1996. С. 157–165; *Мазалова Н. Е.* Родины на Русском Севере: соматические представления // *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск. 1994. С. 31–41; *Чеснов Я. В.* Указ. соч. 1991. С. 132–158.
- ⁴⁷ *Чеснов Я. В.* Указ. соч. С. 138.
- ⁴⁸ *Садовников Д.* Загадки русского народа. СПб., 1901. С. 182. № 1706, 1707.
- ⁴⁹ *Ефименко. П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1877. Ч. 2. С. 198; *Бушкевич С. П.* Указ. соч. С. 331.
- ⁵⁰ См.: *Грысык Н. Е., Разумова И. А.* К представлениям о человеке и животном (по северорусским верованиям и сказке) // *Фольклористика Карелии*. Петрозаводск. 1994. С. 47.
- ⁵¹ *Костоловский И.* Народные поверья жителей Ярославского края // *ЖС*. 1915. Вып. 2–3. Приложение № 5. С. 032; *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 46.
- ⁵² *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 57. № 1506.
- ⁵³ *СРНГ*. Л., 1976. Вып. 11. С. 356; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 442, л. 58 (Вятская губ.).
- ⁵⁴ *Трубачев О. Н.* Указ. соч. С. 160.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 149.
- ⁵⁷ *СРНГ*. В. 14. Л., 1978. С. 235; *Павлова Е. С.* Имена существительные с суффиксом -ol- в истории русского языка // *Этимология*. 1991–1993. М., 1994. С. 107.
- ⁵⁸ *СРНГ*. Л., 1987. Вып. 23. С. 96; *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 145–147.
- ⁵⁹ *Балов А.* Указ. соч. С. 100; *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 20.
- ⁶⁰ *Виноградов Г. С.* Указ. соч. 1915. С. 377; *Денисова И. М.* Указ. соч. С. 125; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 407, л. 41 (Вятская губ.).
- ⁶¹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1598, л. 6 (Смоленская губ.); *СРНГ*. Вып. 14. Л., 1978. С. 323 (Новгородская губ.).
- ⁶² *Кабакова Г. И.* Золотые руки // *Philologia slavica*. М., 1993. С. 60.
- ⁶³ *Трубачев О. Н.* Указ. соч. С. 46.
- ⁶⁴ *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 59. № 1571, 1576.
- ⁶⁵ *СРНГ*. Л., 1990. Вып. 25. С. 169.
- ⁶⁶ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 974, л. 4 (Орловская губ.); *Зеленин Д. К.* Описание рукописей. Т. 1.

- С. 269 (Вологодская губ.); Демич В. Ф. Указ. соч. 1892. С. 20; Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 13.
- ⁶⁷ Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 157; Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 29–30.
- ⁶⁸ Псковский областной словарь. СПб., 1995. Вып. 11. С. 115, С. 1; СПб., 1984. Вып. 6. С. 114; Словарь Карелии. С. 319.
- ⁶⁹ Калашников А. А. Из истории славянских синонимов // Этимология. 1991–1993. М., 1994. С. 54; СРНГ. Вып. 9. Л., 1972. С. 349.
- ⁷⁰ Плотникова А. А. Слав. *viti в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1998. С. 104–113.
- ⁷¹ СРНГ. Л., 1972. Вып. 9. С. 3–19; Псковский областной словарь, СПб., 1995. Вып. 11. С. 85; СРНГ. Л., 1987. Вып. 23. С. 315; Цит. по: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 186.
- ⁷² Шиндин Г. С. Семантическая трансформация архаической ритуальной практики в восточнославянских заговорах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1998. С. 142–165.
- ⁷³ Харузина В. Н. Несколько слов о родинных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском у. Олонецкой губ. // ЭО. 1905. Вып. 1–2. С. 88; Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. 1. С. 418; Виноградов Г. С. Указ. соч. 1915. С. 394.
- ⁷⁴ Евзлин М. Указ. соч. С. 320, 321.
- ⁷⁵ Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. СПб., 1877. Т. 4. С. 15; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 440, л. 82 (Вятская губ., Сарапульский у.).
- ⁷⁶ Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. СПб., 1984. Т. 1. С. 473; Толстая С. М. Беременность // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 160.
- ⁷⁷ Садовников Д. Загадки русского народа. СПб. 1901. С. 182. № 1709.
- ⁷⁸ Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1891. Вып. 5. № 10. С. 4.
- ⁷⁹ Попов Г. Указ. соч. С. 332; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1598, л. 4 (Смоленская губ.; д. 1682, л. 1 (Смоленская губ.)).
- ⁸⁰ Стефанов Т. Обряды и обычаи, соблюдаемые жителями города Ейска, Кубанской области, при рождении человека, бракосочетании и погребении умерших // СМОМПК. Тифлис, 1888. Вып. 6. С. 159; СРНГ. Л., 1973. Вып. 10. С. 149.
- ⁸¹ Даль В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 83, 418; СРНГ. Л., 1970. Вып. 4. С. 322, С. 314; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 47.
- ⁸² СРНГ. Л., 1982. Вып. 18. С. 31.
- ⁸³ Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. Вып. 1. С. 87.
- ⁸⁴ Харламов М. Суеверия, поверия, приметы, заговоры, собранные в г. Ейске // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. 29. С. 40; Архангельский А., (священник). Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1854. Вып. 2. С. 59.
- ⁸⁵ Садовников Д. Указ. соч. С. 182. № 1703; Рыбников М. А. Загадки. М.; Л., 1992. № 685; Худяков И. А. Великорусские загадки. М., 1861. С. 12. №9.
- ⁸⁶ Смирнова М. Родильные и крестильные обряды села Голицыно Курганской волости Сердобского уезда Саратовской губернии // ЭО. 1911. Вып. 1–2. С. 252; Соболев А. Обряды и обычаи при рождении младенца и колыбельные песни Владимирской губернии // ЭО. 1912. Вып. 1–2. С. 261; Живило К. Указ. соч. С. 20; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1598, л. 4; ф. 1, оп. 2, л. 24.
- ⁸⁷ Зеленин Д. К. Описание рукописей. Т. 3. С. 923; Демич В. Ф. Указ. соч. 1892. С. 15.
- ⁸⁸ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 840, л. 12 (Новгородская губ.); Зеленин Д. К. Описание рукописей. Т. 2. С. 755; Демич В. Ф. Указ. соч. 1889. С. 7; Толстая С. М. Указ. соч. С. 163; Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 78.
- ⁸⁹ Виноградов Г. С. Указ. соч. 1915. С. 356; Бубнов А. Село Рагули Ставропольской губернии Новогригорьевского уезда // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 266; Демич В. Ф. Указ. соч. 1892. С. 14; Стефанов Т. Указ. соч. С. 159; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 29, л. 13; д. 1598, л. 5.
- ⁹⁰ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1371, л. 26; д. 1334, л. 2; Стефанов Т. Указ. соч. С. 159–160; Попов Г. Указ. соч. С. 329.
- ⁹¹ Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 2.
- ⁹² Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 80.
- ⁹³ Стефанов Т. Указ. соч. С. 160; Попов Г. Указ. соч. С. 330; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1752, л. 23. (Ярославская губ., Даниловский у.); Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 4; Толстая С. М. Указ. соч. С. 162–163.
- ⁹⁴ Толстая С. М. Указ. соч. С. 160.; СРНГ. Л., 1986. Вып. 21. С. 71; Бигусяк М. 3 лексик родильно-

- го обряду у гуцульских говірках // Украинский диалектологічний збірник. Київ, 1997. Книга 3. С. 297.
- ⁹⁵ Попов Г. Указ. соч. С. 330; *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 30.
- ⁹⁶ *Неклепаев И. Я.* Указ. соч. С. 182; *Востриков П.* Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев // СМОМПК. Тифлис, 1907. Вып. 37. С. 28.
- ⁹⁷ *Балашов Д. М.* Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970. С. 142; *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. № 172. С. 354; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. № 17. С. 501–510; Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850–1860-х рр. / Упоряд. Микола Левченко. Киев, 1920. Вып. 1–2.
- ⁹⁸ *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 15; *Сумцов Н. Ф.* О народном воззрении на новорожденного // ЭО. 1891. Вып. 1. С. 81; *Стельмахович М. Г.* Народнопедagogічні погляди на дитину // Народна творчість та етнографія. 1989. № 5. С. 20; *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян. (Себежский у.) // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 258.
- ⁹⁹ *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 80; *Чеснов Я. В.* Указ. соч. С. 150.
- ¹⁰⁰ *Садовников Д.* Указ. соч. 1901. С. 182. № 1703; *Садовников Д.* Загадки русского народа. М., 1959. С. 187. № 1639; *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.; М., 1880. С. 117.
- ¹⁰¹ *Чеснов Я. В.* Указ. соч. С. 150.
- ¹⁰² *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 3. С. 28; *Чеснов Я. В.* Указ. соч. С. 152.
- ¹⁰³ *Степанов В.* Указ. соч. С. 224; *Кузеля З.* Указ. соч. Т. 8. С. 138.
- ¹⁰⁴ *Иванов В. В.* Структура индоевропейских загадок — кенингов и их роль в мифологических традициях // Загадки как текст. М. 1994. С. 123.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 62. № 1664.
- ¹⁰⁷ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1832, л. 12 (Ярославская губ.).
- ¹⁰⁸ *Зобнин Ф.* Усть-Ницынская слобода. Тюменского у., Тобольской губ. // ЖС. 1898. Вып. 2. С. 153.
- ¹⁰⁹ *Топоров В. Н.* Указ. соч. 1994. С. 142.
- ¹¹⁰ *Иваницкий Н. Д.* Указ. соч. С. 109.
- ¹¹¹ *Ефименко П. С.* Указ. соч. М., 1877. Ч. 1. С. 178.
- ¹¹² Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1085, л. 12 (Орловская губ.).
- ¹¹³ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1446, л. 15 (Рязанская губ.); *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1891. Вып. 5. С. 59; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 177.
- ¹¹⁴ *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 284–286; *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 60–64.
- ¹¹⁵ *Романов Е. Р.* Указ. соч. С. 58–59.
- ¹¹⁶ *Попов Г.* Указ. соч. С. 349.
- ¹¹⁷ СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 330.
- ¹¹⁸ *Романов Е. Р.* Указ. соч. С. 59.
- ¹¹⁹ *Плосс Г.* Женщина в естествоведении и народо-ведении. Сыктывкар; Киров, 1995. Т. 1. С. 263; *Петкевич Г.* Материалы по народной медицине литовцев // ЖС. 1911. Вып. 1–2. С. 187.
- ¹²⁰ *Mačkarovii Sg. Votivi.* Ljubljana. 1991. С. 51, 67; *Плосс Г.* Указ. соч. С. 263.
- ¹²¹ См., например: РЭМ, кол. № 161–167, 2413–3, 1003–202, 204; *Молотова Л. Н., Соснина Н. Н.* Русский народный костюм. Л., 1984. С. 28.
- ¹²² *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка в народном мирозерцании, преимущественно малорусском // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Харьков, 1913. Т. XIX. С. 388.
- ¹²³ РЭМ, кол. № 211–6–5, 6683–379 (Олонецкая губ.), 65–31 (Петербургская губ.).
- ¹²⁴ *Миловидов Ф. Ф.* Указ. соч. С. 388; *Милорадович В. П.* Народные обряды и песни Лубенского у. Полтавской губ. Харьков, 1897. С. 5; *Гура А. В.* Лягушка // Славянская мифология. М., 1995. С. 250–251; *Грацианская Н. Н.* Чехи и словаки // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1983. С. 65.
- ¹²⁵ *Даль В. И.* Толковый словарь. 1989. Т. 2. С. 169; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 2. С. 335.
- ¹²⁶ *Миловидов Ф. Ф.* Указ. соч. С. 395; *Гура А. В.* Указ. соч. С. 251.
- ¹²⁷ РЭМ. Колл. № 641–32/1 (Олонецкая губ.); 744–9 (Вологодская губ.) и др.
- ¹²⁸ СРНГ. Л., 1989. Вып. 24. С. 257; Л., 1987. Вып. 23. С. 96; Л., 1978. Вып. 14. С. 344; Л., 1972. Вып. 7. С. 22.
- ¹²⁹ *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 32. № 615; *Даль В. И.* Указ. соч. С. 286; *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. 2. № 212.

- ¹³⁰ Миловидов Ф. Ф. Указ. соч. С. 376; Иванов П. Из области малорусских народных легенд // ЭО. 1892. Вып. XIII–XIV. С. 79–80.
- ¹³¹ Мазалова Н. Е. Жизненная сила северорусского «знающего» // ЖС. 1997. № 4. С. 26; Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 24; Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1885. Вып. 1–2. С. 246; Болгарско-русский фразеологический словарь. София; Москва, 1974. С. 203.
- ¹³² Чубинский П. П. Указ. соч. 1872. Т. 1. С. 136; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 407, л. 2 (Вятская губ.).
- ¹³³ Специально об этом см.: Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л. Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян: (Семантический комментарий) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 111–130.
- ¹³⁴ Подробнее об этом см.: Судник Т. М., Цивьян Т. В. О мифологии лягушки (балто-славянские данные) // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 137–154.
- ¹³⁵ Гуревич А. В., Элиасов Л. Е. Старый фольклор Прибайкалья. Улан-Удэ. 1939. Т. 1. С. 199. № 308.
- ¹³⁶ Сказки и поверия Северного края. Л., 1934. С. 138. № 65. Подробнее о космогонических функциях образа лягушки см. указ. статью Баранова Д. А., Мадлевской Е. Л. в сб. МАЭ.
- ¹³⁷ Макаренко А. А. Указ. соч. С. 243.
- ¹³⁸ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1752, л. 25 (Ярославская губ.).
- ¹³⁹ Толстая С. М. Лунное время // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 248.
- ¹⁴⁰ Фасмер М. Указ. соч. С. 609.
- ¹⁴¹ Яковлев Г. Указ. соч. С. 160.
- ¹⁴² См., например: Топоров В. Н. О ритуале: введение в проблематику // Архаичный ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.
- ¹⁴³ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1449, л. 15; Попов Г. Указ. соч. С. 349; Потешки, считалки, небылицы. М., 1989. С. 179.
- ¹⁴⁴ Потешня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. С. 55–56; Денисова И. М. Указ. соч. С. 159.
- ¹⁴⁵ Виноградов Г. С. Русский детский фольклор. Иркутск, 1930. Кн. 1. С. 196.
- ¹⁴⁶ Подробнее об этом см.: Волоцкая Э. М. Тема смерти и похорон в загадках (на славянском материале) // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 245–255.
- ¹⁴⁷ Ефименко П. С. Указ. соч. 1986. Т. 2. С. 187; Милорадович В. П. Указ. соч. С. 19.
- ¹⁴⁸ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 414, л. 6 (Вятская губ.); д. 431, л. 54; СРНГ. Л., 1970. С. 329.
- ¹⁴⁹ Виноградов Г. С. Указ. соч. 1915. С. 368; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1019, л. 18; Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского Научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Кострома, 1920. С. 23; Балов А. Указ. соч. С. 96; Никифоровский Н. Я. Указ. соч. 1897. С. 10.
- ¹⁵⁰ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 840, л. 14 (Новгородская губ.); Макаренко А. А. Указ. соч. С. 98; Даль В. И. Указ. соч. Т. 4. С. 375.
- ¹⁵¹ Покровский Е. А. Указ. соч. С. 142.
- ¹⁵² СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 305, 308, 311, 313; Кузеля Э. Указ. соч. Т. 8. С. 148.
- ¹⁵³ СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 308.
- ¹⁵⁴ Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. 2. № 249. С. 226.
- ¹⁵⁵ Чипачев А. Г. Русские на Индигирке. Новосибирск, 1990. С. 117.
- ¹⁵⁶ Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979. С. 296.
- ¹⁵⁷ Семенов П. Указ. соч. 1886. С. 194.
- ¹⁵⁸ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 441, л. 5; Ефименко П. С. Указ. соч. СПб., 1877. Ч. 1. С. 179.
- ¹⁵⁹ Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983. С. 83.
- ¹⁶⁰ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 552, л. 7; д. 384, л. 3; д. 1598, л. 5.
- ¹⁶¹ Макаренко А. А. Указ. соч. С. 98; Демич В. Ф. Указ. соч. С. 10; Виноградов Г. С. Указ. соч. С. 372; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1598, л. 5 (Смоленская губ.); Макаренко А. А. Указ. соч. С. 98.
- ¹⁶² Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.
- ¹⁶³ Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 52; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 840, л. 15; д. 442, л. 32; Вишневский Д. Дитя не человеческого подобию, но бесовского // Киевская Старина. 1896. Т. 53. С. 39.
- ¹⁶⁴ Архив РЭМ, ф. 2, оп. 2, д. 384, л. 125 (Вологодская губ.); Богатырев П. Г. Верования великорусов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. Вып. 1–4. С. 47; Чубинский П. П. Указ. соч. Т. 4. 1877. С. 130–131; Янович В. М. Пермяки // ЖС. 1903. Вып. 1–2. С. 150.

- ¹⁶⁵ Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 52.
- ¹⁶⁶ Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900. Т. I. С. 4.
- ¹⁶⁷ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 3. С. 27.
- ¹⁶⁸ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 548, л. 20; д. 1341, л. 15; Виноградов Г. С. Указ. соч. С. 13.
- ¹⁶⁹ Харузина В. Н. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // ЭО. 1911. Вып. 1–2. С. 75.
- ¹⁷⁰ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 796, л. 8; д. 52, л. 5.
- ¹⁷¹ Макаренко А. А. Указ. соч. С. 98; Смирнова М. Указ. соч. С. 255; Неклепаев И. Я. Указ. соч. С. 84.
- ¹⁷² Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1453, л. 21.
- ¹⁷³ Смирнова М. Указ. соч. С. 225; Семенов П. Указ. соч. 1893. С. 3.
- ¹⁷⁴ Топоров В. Н. Указ. соч. 1994. С. 138.
- ¹⁷⁵ Виноградов Г. С. Указ. соч. 1915. С. 366; Зеленин Д. К. Описание рукописей. Т. 1. С. 57; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1453, л. 22; д. 948, л. 3; д. 1379, л. 26; Иванов Д. Станица Отрадная Кубанской обл., Баталташинского уезда // СМОМПК. Вып. 6. Тифлис, 1888. С. 27; Иванов П. Указ. соч. С. 27; Иванов П. Указ. соч. С. 25.
- ¹⁷⁶ Демич В. Ф. Указ. соч. 1892. С. 60; Иванов П. Указ. соч. С. 25–26; Логинов К. К. Указ. соч. С. 61.
- ¹⁷⁷ Марачевич И. Село Кобылья Вольнской губернии, Нижнедевицкого уезда // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 504.
- ¹⁷⁸ Ярославский областной словарь. 1988. Ярославль, Т. 7. С. 90; СРНГ. СПб., 1994. Вып. 28. С. 192; Преображенский А. Приход Станиловской на Сити // Этнографический сборник. Вып. 1. СПб., 1853. С. 159.
- ¹⁷⁹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1411, л. 10 (Псковская губ.).
- ¹⁸⁰ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, л. 9 (Олонецкая губ., Вытегорский у.); Логинов К. К. Указ. соч. С. 47.
- ¹⁸¹ СРНГ. СПб., 1995. Вып. 29. С. 90; 1978. Вып. 14. С. 49; 1994. Вып. 28. С. 321; 1970. Вып. 6. С. 50.
- ¹⁸² Псковский областной словарь. Л., 1986. Вып. 3. С. 40; Онищук А. Родини і хрестини // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 100; СРНГ. Л., 1970. Вып. 5. С. 329.
- ¹⁸³ СРНГ. Л., 1979. Вып. 15. С. 210.
- ¹⁸⁴ Кухарьонко Т., Росінська З. Родильна обрядовість на Поліссі // Народна творчість та етнографія. 1985. № 6. С. 47.
- ¹⁸⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 484, л. 47 (Калужская губ.).
- ¹⁸⁶ СРНГ. Л., 1968. Вып. 3. С. 105; 1979. Вып. 5. С. 60; С. 169; 1981. Вып. 17. С. 177; Словарь русских говоров Новосибирской области. С. 14; СРНГ. СПб., 1994. Вып. 28. С. 50; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1817, л. 3; Словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 1987. С. 100; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1471, л. 21; СРНГ. СПб., 1994. Вып. 28. С. 200, 207, 222; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1471, л. 21; Ярославский областной словарь. Вып. 9. С. 58; СРНГ. Л., 1985. Вып. 20. С. 268.
- ¹⁸⁷ СРНГ. 1994. Вып. 28. С. 48, 200; Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979. С. 188.
- ¹⁸⁸ Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983. С. 196; СРНГ. Л., 1979. Вып. 15. С. 369.
- ¹⁸⁹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 442, л. 77. Вятская губ., Сарапульский у.; Виноградов Г. С. Указ. соч. С. 367; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 781, л. 8; Иванов П. Указ. соч. С. 39; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 385, л. 3; д. 1341, л. 28. Анализ фразеологии, посредством которой детям отвечают на вопрос о происхождении детей, предлагается в специальной работе Л. Н. Виноградовой: Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995; см. также: Толстая С. М. Из полесской обрядовой лексики: нашлось дитя // Український діалектологічний збірник. Київ, 1997. Книга 3.
- ¹⁹⁰ Архив РЭМ, д. 1389, л. 9; СРНГ. Л., 1966. Вып. 2. С. 276.
- ¹⁹¹ СРНГ. Л., 1970. Вып. 5. С. 272, 333, 331; Псковский областной словарь. Вып. 5. С. 150; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. С. 806.
- ¹⁹² СРНГ. 1966. Вып. 2. С. 574; 1972. Вып. 9. С. 185, 199; 1981. Вып. 17. С. 379.
- ¹⁹³ Словарь русских говоров Прибайкалья. С. 380; Даль В. И. Указ. соч. Т. 4. С. 201; Ефименко П. С. Указ. соч. Ч. 1. С. 178; СРНГ. Л., 1990. Вып. 25. С. 116; Словарь русских говоров Новосибирской области. С. 526; Ярославский областной словарь. Вып. 4. С. 172; СРНГ. Л., 1980. Вып. 16. С. 114, 123.
- ¹⁹⁴ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1389, л. 9; д. 26, л. 29; Элиасов Л. Е. Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980. С. 399.
- ¹⁹⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1817, л. 3; Ефименко П. С. Указ. соч. 1877. Ч. 1. С. 178; Зечевиц С.

- Верованья и обичај и робењу // Гласник етнографског музеја у Београду. Београд, 1978. Кн. 42. С. 347.
- ¹⁹⁶ *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989; *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; *Селакова О. А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянские материалы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд. М., 1990. С. 54–63.
- ¹⁹⁷ *Ящуржинский Х.* Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская Старина. 1906. Т. 42. С. 78; *Никифоровский Н. Я.* Указ. соч. 1897. С. 18; *Грузинский А. Е.* Урожай и холера // ЭО. 1892. Вып. 2–3. С. 249.
- ¹⁹⁸ СРНГ. Л., 1982. Вып. 18. С. 171, 174; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 838, л. 19.
- ¹⁹⁹ *Кейпер Ф. Б. Я.* Указ. соч. С. 112–146; *Топоров В. Н.* Указ. соч. 1995. С. 575–622; *Гроф С.* За пределами мозга. М., 1994.
- ²⁰⁰ *Демич В. Ф.* Указ. соч. 1892. С. 48; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 820, л. 15; д. 972, л. 16; *Харламов М. А.* Суеверия, поверья, приметы и заговоры, собранные в г. Майкопе // СМОМПК. Тифлис, 1904. Вып. 34. Отд. 3. С. 21.; *Малинка А. М.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902. С. 240; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1599, л. 2.
- ²⁰¹ *Бутова Е.* Станица Бороздинская, Терской области Кизлярского округа // СМОМПК. Тифлис, 1889. Вып. 7. С. 56; *Кузеля З.* Указ. соч. Т. 9. С. 3.
- ²⁰² *Чипачев А. Г.* Указ. соч. С. 136; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 388, л. 1; *Бубнов А.* Село Рагули, Ставропольской губернии Новогригорьевского уезда // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 258; *Яковлев Д.* Указ. соч. Вып. 4. С. 172; *Никифоровский Н. Я.* Указ. соч. 1897. С. 31.
- ²⁰³ *Востряков П.* Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев // СМОМПК. Тифлис, 1907. Вып. 37. С. 24.
- ²⁰⁴ *Никифоровский Н. Я.* Указ. соч. 1897. С. 30.
- ²⁰⁵ *Топоров В. Н.* Эней — человек судьбы. М., 1996. Т. 1. С. 101.
- ²⁰⁶ *Иваницкий Н. А.* Указ. соч. С. 114; Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического Бюро кн. В. Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993. С. 266; *Чубинский П. П.* Указ. соч. Т. 4. С. 18.
- ²⁰⁷ СРНГ. Л., 1966. Вып. 2. С. 192, 201.
- ²⁰⁸ *Байбурин А. К.* Указ. соч. 1991. С. 262–264.
- ²⁰⁹ *Харламов М.* Указ. соч. С. 16.
- ²¹⁰ *Живило К.* Указ. соч. С. 26; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1599, л. 2; *Иванов Д.* Указ. соч. С. 38.
- ²¹¹ *Милорадович В. П.* Указ. соч. 1897. С. 19.
- ²¹² *Невская А. Г.* Мать в погребальном фольклоре // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 199.
- ²¹³ *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 53. № 1368.
- ²¹⁴ *Топоров В. Н.* Указ. соч. 1996. С. 65.
- ²¹⁵ *Топоров В. Н.* Указ. соч. 1994. С. 36–38.
- ²¹⁶ *Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 60. № 1610; *Худяков И. А.* Великорусские загадки. М., 1861. С. 12. № 9.
- ²¹⁷ *Ефименко П. С.* Указ. соч. 1877. Ч. 1. С. 108; *Неклепаев И. Я.* Указ. соч. С. 163.
- ²¹⁸ *Добровольский В. Н.* Указ. соч. 1905. С. 434.

Е. Л. Мадлевская

Царь-девица

(К вопросу о противоборстве мужского и женского персонажей в русской сказке)

В последние десятилетия в гуманитарных областях знания возникает все больший интерес к одной из фундаментальных оппозиций в традиционной культуре — оппозиции «мужское-женское». В недавнее время появились сборники научных статей и монографии, посвященные этническим стереотипам мужского и женского поведения, миру женщины и его отражению в фольклоре, обрядовой практике, традиционной символике¹; на базе МАЭ был открыт этнографический семинар, разрабатывающий проблемы традиционной «женской» культуры; в социологии активизировались гендерные исследования. Таким образом, в современной науке очевидна актуальность изучения разнообразных вопросов, связанных с истоками и причинами противопоставления мужского и женского начал, их соотношения и способов разрешения конфликта между ними.

В эпических жанрах русского фольклора (былинах, сказках), равно как и в других областях традиционной культуры, означенная оппозиция играет существенную роль. Нередко противопоставление мужского и женского персонажей оказывается конструктивным элементом, стержнем в построении эпического сюжета.

Данная статья является частью работы, посвященной рассмотрению образа женщины-богатырши в эпическом наследии русских. Комплекс «женщина-богатырша» свойственен не только былинному эпосу; он широко представлен и в сказочном жанре, в частности, в волшебной-героической сказке. Причем здесь, как и в былине, образ героини-противницы может реализоваться через разные коды: сказочно-эпический (героиня — невеста или мнимая невеста), эпический (героиня — поляница, воительница), магический (героиня — колдунья, волшебница), мифологический (героиня — мифологическое существо, противостоящее герою по неким причинам, определение которых будет предпринято в процессе анализа сказочного материала). Ввиду такого многообразия сказочных типов героинь-противниц, рассмотрение каждого из которых могло бы составить самостоятельное исследование, мы сознательно выбрали лишь один сюжет — «Молодильные яблоки» (СУС, № 551),* в котором

* Здесь и далее подробную библиографию цитируемых источников см. в конце статьи.

образ героини представлен достаточно разнопланово. Исследование проведено на основе сорока вариантов этого сюжета, семь из которых представляют украинскую и белорусскую сказочные традиции. Действительно, образ Царь-девицы воспроизводится в разных жанрах. С одной стороны, героиня выступает в повествовании как типичный сказочный персонаж, с другой — она наделена рядом черт эпической богатырши; кроме того, в образе Царь-девицы наличествуют признаки, позволяющие отнести ее к существам мифологической природы, репрезентирующим наиболее архаичный пласт повествования. Такое многообразие средств изображения/создания персонажа свидетельствует о сложном, а не однозначном характере образа Царь-девицы, причиной чему, как можно предположить, является его гетерогенность.

Нашей задачей в исследовании сказочного материала будет выявление внутренне противоречивых, амбивалентных и синкретических характеристик героини, вытекающих из реализации ее образа в сказочном, эпическом и мифологическом планах, а также точки пересечения этих планов между собой. Это позволит определить представления, которые стоят за образом женщины-противницы в данном сюжете, охарактеризовать неоднозначность природы конфликта между мужским и женским персонажами в сказочной реальности и, соответственно, предложить разные варианты прочтения сюжета.

Рассмотрение образа Царь-девицы включает характеристики, предложенные Е. С. Новик в качестве парадигмы признаков сказочного персонажа, а также анализ коррелирующих с этими характеристиками функций Царь-девицы в сюжете (т.е. системы действий, выполняемых этим образом, или с которыми он ассоциативно связан) и анализ предметного мира, метанимически и знаково связанного с реальностью, которую можно условно обозначить как комплекс «Царь-девица».

Прежде всего обратимся к сказочному и эпическому планам сюжета «Молодильные яблоки», на уровне которых соответствующие характеристики героини более очевидны и не вызывают особой сложности в их объяснении.

Имя и прозвище героини сюжета отражают ее различные характеристики, помогающие уяснить специфику данного образа. Обращает на себя внимание то, что, в наименовании героини, как правило, присутствует слово «девица»: девица-поленица (Ончуков, № 3; Сказки Карельского Поморья, № 35), Царь-Девка (Садовников, № 3, 4; Сказки XIX в., № 83, 85; Гура, № 33; Смирнов, № 1; Добровольский, № 17), девица богатырска (Балашов, № 43), девица Марья Краса Долга Коса (Сказки XIX в., № 83), деўка Синеглазка (Соколовы, № 139), страгия — Царь-девица золотая грудь (Ончуков, № 8), девка-богатырка (Чистов, с. 190—196), красная девица (Добровольский, № 10; Афанасьев, № 173).¹ Постоянное включение понятия «девица» в столь разнообразные именованья не может быть случайным и явно указывает на важность данной характеристики. В некоторых вариантах эта черта дополняется введением в имя героини определений типа «Черная Коса», «Долгая Коса»: общеизвестно, что в традиционной русской культуре коса является атрибутом девушки. Социовозрастной статус героини закономерно обуславливает отведение ей в сказке роли потенциальной «невесты», что, соответственно, предполагает наличие в сюжете брачных мотивов.

Наметим другие характеристики героини, вытекающие из ее имени. Существенными представляются имена, включающие в себя понятие «богатырши»: девица-поленица (Ончуков, № 3; Сказки Карельского Поморья, № 35), девица богатырска (Балашов, № 43), деўка-Синеглазка — самая сильная богатырка (Соколовы, № 139), богатырка (Чистов, с. 190—196), Усоньша-богатырша (Худяков, № 1), Вифлеена-богатырша (Эрленвейн,

№ 28).² Эти номинации свидетельствуют о том, что перед нами богатырский образ, который сближает героиню с былинными женскими персонажами. В этой связи представляется не случайным проникновение в сказку имени Настасья (Романов, 1—3, № 14;³ Ончуков, № 166), присущего эпосу, а также прозвища Белая Лебедь Захарьевна (Афанасьев, № 174), связанного с былинным сюжетом о Потыке. Героиня может называться также еще одним реальным женским именем — Мария (Садовников, № 4), в эпической традиции нередко связанным с «чужим» миром, противостоящим миру сказочного или былинного героя.

Имя Усоньша (Худяков, № 1) указывает на связь героини с состоянием сна, что также соотносится со спецификой ее локализации в сказочном пространстве, о чем будет сказано ниже.

В именовании героини часто встречается указание на то, что она является царевной (Гура, № 17; Коргуев, кн. 1, № 10;⁴ Добровольский, № 10, 17; Романов, 1—3, № 14), царем (Садовников, № 3, 4; Сказки XIX в., № 83, 85; Ончуков, № 8; Гура, № 33; Смирнов, № 1)⁵ или дочерью царя (Ончуков, № 166). То есть героиня имеет определенный статус в сказочной «социальной» иерархии — она глава некоего царства.

Нередко в имени героини содержатся характеристики ее внешнего облика. Так, эпитеты «красная» (Афанасьев, № 173), «прекрасная» (Добровольский, № 10; Романов, 1—3, № 14), «краса» (Сказки XIX в., № 83; Садовников, № 4), «красавица» (Ончуков, № 166) являются, с одной стороны, спецификой сказочного портрета, с другой — определяют образ Царь-девицы как олицетворение красоты. Эпитет «подсолнечная» (Ончуков, № 166) отсылает к локализации местонахождения героини: Подсолнечное царство.

В одном из вариантов сюжета в сборнике Ончукова (№ 8) находим целый ряд характеристик, определяемых именованием «страгия-Царь-девица золотая грудь». Такое качество, как «строгость», как выяснится далее, связано с комплексом «девичества» сказочной героини такого типа. А особенность внешнего облика — «золотая грудь» — относит героиню в разряд персонажей, связанных с «золотом» и, соответственно, по мнению В. Я. Проппа, с «иным» миром.⁶

Обратимся к внешнему облику Царь-девицы. В вариантах данного сюжета отразились самые разнообразные по происхождению и времени возникновения представления о женском образе подобного типа. Одна из особенностей облика героини — красота, что, как уже говорилось выше, отразилось на именовании персонажа. Красота Царь-девицы обозначается в текстах традиционными для сказки формулами: «Она красавица, нигде не встретить такой, ни в сказке сказать, ни пером описать» (Ончуков, № 166, с. 414) или «Видна, как из костки у костку мозг пириливаить» (Добровольский, № 17, с. 504) и т. д. Однако, несмотря на то, что героиня называется «отличной хорошей» (красивой: Садовников, № 4, с. 32), «прилепно красовитой» (Сказки XIX в., № 83, с. 272), «красавицей» (Коргуев, кн. I, № 10, с. 252) и прочими эпитетами, а также, что именно красота оказывается решающим фактором, привлекающим сказочного героя к Царь-девице и приводящим к их супружеству, эта черта все же не является главной, определяющей суть героини, отличающей ее от других персонажей. Об этом, например, свидетельствует невозможность быть одной из тринадцати богатырш — «все в один лик, в один рост» (Соколовы, № 139, с. 252). В сборнике Афанасьева героиня — одна из двенадцати девиц, а «все как одна» (Афанасьев, № 175, с. 362). Кроме того, приведенные формулы «красоты» применимы для многих других сказочных женских персонажей; эти формулы — специфика поэтики сказочного портрета.

Другой более существенной чертой Царь-девицы представляется гиперболизированность ее физической силы. Так, например, героиня без особых усилий может убить богатыря: «Ударила она одного брата щелчком и ушибла до смерти» (Эрленвейн, 1863, № 28, с. 118). Эта же героиня, Вифлеена-богатырша, одна побеждает сразу многих: «...побила народ и едет назад» (Эрленвейн, 1863, № 28, с. 119). В одном из вариантов Царь-девица называется «самой сильной богатыркой» (Соколовы, № 139, с. 151). Героиня может ухватить богатырского коня на лету так, что его хвост останется у нее в руке (Сказки XIX в., № 85, с. 282). В другом варианте — «Царь-девка на матроса одной ногой ступила, другой разорвала» (Садовникова № 3, с. 23). В испытании на идентификацию личности «виновника», побывавшего в ее царстве, Царь-девица вышибает у мнимого героя «из спины одну стежь и два сустава» (Афанасьев, № 178, с. 372—373). В сборнике Озаровской рассказчик, комментируя сказку, дает оценку героине: «Она могла Ивана, как червяка, раздавить» (№ 36, с. 327). При преодолении препятствий Царь-девица может пробить каменную стену, что не удается ее двенадцати богатырям: «...разгонила своево доброво коня, подъезжает к белокаменной стене, топнула своей ногой и сделала в стене шшель» (Колосов, № 3, с. 79).

Сила Царь-девицы проявляется даже тогда, когда она просто спит; дыхание богатырши приводит в движение расположенные вокруг нее предметы: «...как она сдохня от себя, так полог от себя, как она сдох возьмет в себя, белый браный полог прилягается к сибии» (Ончуков, № 166, с. 414); «И в себе вздохнет — двери запрутся, и от себя отдохнет — двери отопрутся» (Сказки XIX в., № 83, с. 272).

Гиперболизированная сила героини пропорциональна ее размерам величине, тяжести: если она ступает по мосту, то мост гнется (Добровольский, № 17, с. 510). В одном из вариантов героиню не держит земля: «...столб проехала — у нее конь по колено в землю стал уходить, земля не стала поднимать, и она назад воротилась, уехала» (Балашов, № 43, с. 143). Вспомним, что в былинах земля не держит Святогора, кони поляниц по щетки угрязают в землю и оставляют глубокий след. Для пробуждения богатырши ото сна необходимо, чтобы «ее молотком начало бить в голову» (Эрленвейн, № 28, с. 117), что ассоциируется с реакцией былинных поляниц на удары палицей, как на укусы комаров.

Своего рода продолжением внешних характеристик героини являются ее атрибуты. Как богатырша Царь-девица имеет «доброего коня» (Афанасьев, № 176), «быстролетную кобылицу», от бега которой «земля дрожит» (Афанасьев, № 173), либо сказочного коня «о шести крыльях» (Афанасьев, № 171). У нее есть также богатырское оружие: меч (Афанасьев, № 173), «палица буёвая», «копье долгомерное», «сабелька вострая» (Озаровская, № 36).⁷

С одной стороны, гиперболизированные размеры, тяжесть и сила Царь-девицы сближают ее с былинными героинями-богатыршами, а с другой, как и некоторые характерные черты, — указывают на ее хтоническую природу.

Так, важной особенностью Царь-девицы, восходящей к архаичным представлениям, является то, что она может принимать облик змеи: «Есь там проклятая змея, дак яна тым садом заведуя» (Романов, 1—3, № 31, с. 216). Характерно, что герой воспринимает змею как героиню в человеческом облики, отмеченную красотой: «...увыйшов к ей у покои. А змея спиц. Ен угядзвися у яе, улюбовався — и з яе сонныя сокпив» (Романов, 1—3, № 31, с. 216). В варианте у Садовникова героиня является получеловеком-полузмеей: «...а в последней царской комнате сидит [сделанная] Царь-девка — наполовину змея, наполовину девка.

Она над всем змеиным царством царствовала» (Садовников, № 3, с. 23). Змеиное начало героини указывает на ее хтоническую природу.⁸ В этой связи следует обратить внимание на «родственные отношения» героини с другими сказочными персонажами.

У Марьи Красы Черной Косы есть бабушка, у которой «двенадцать дочерей. Оне то деушки да деушки, а будут сейчас кобылушки да кобылушки» (Садовников, № 4, с. 38). То есть родственницы Царь-девицы имеют двойственную природу. К числу подобных родственников можно отнести и девушек-змей, обладающих волшебными предметами: самолетом, шапкой-невидимкой, «сапогом-бисаногом» (Добровольский, № 10). Также необычен в одном из вариантов дядя героини — старик, лежащий на земле, трижды обвившись вокруг избы (Коргуев, № 10). Обращает на себя внимание ряд его черт: он — старик, что рассматривается, скорее, как признак не возраста, а «древности», свойственной персонажам типа Бабы-Яги. В том, что он обвивается вокруг дома, несомненно, угадываются черты змея (ср. у Садовникова, № 3: «Около города, вместо стены, змея обвивалась»). Ему нельзя давать руку, так как он может «сглотнуть» человека. Эти черты дяди Царь-девицы свидетельствуют, что он хтоническое существо. Ту же природу имеет брат героини — «великан одноглазый, с лесом ровен», живущий в доме за каменной стеной (Садовников, № 3). Этот великан типологически близок древнегреческому Циклопу и Лиху одноглазому русских сказок. Наличие лишь одного глаза, неестественно большой рост указывают на хтоническую природу персонажа. Когда герой выжигает ему глаз, великан пытается поймать его с помощью золотого (признак принадлежности к иному миру) топорика, кричащего: «Хозяин! Здесь! Держу!» Мизинец, который герой оставляет на топорике, отрезав ножом, великан съедает, что также свойственно хтоническим существам. Подобных персонажей (дядю и тетю Царь-девицы) встречаем и в сборнике Балашова: «Поезжай, тут теперь придет наш брат на пути. Придешь — лежит старик большой-пребольшой. Голова в большом углу, ноги в подпороге. А на печи старуха лежит большая-пребольшая» (Балашов, № 43, с. 141). Оба героя напоминают своими характеристиками Бабу-Ягу.

Тетей Царь-девицы нередко бывает сама Баба-Яга (Соколовы, № 139), которая обычно называется «бабушкой» (Сказки XIX в., № 83), «бабушкой-задворенкой» (Ончуков, № 166).

Все эти родственники Царь-девицы, имеющие хтоническую природу, являются представителями иного сказочного мира, что, в свою очередь, свидетельствует о том, что и сама героиня принадлежит тому же миру.

В связи с этим обратимся к вопросу о специфике локализации Царь-девицы. Названия и описания местонахождения героини в вариантах сюжета разнообразны, однако все они соотносятся с существенным для сказки и эпоса в целом противопоставлением «своего» пространства «чужому».

Царь-девица локализуется в некоем пространстве, которое находится далеко от царства героя: «...а вперед — долга бесконечна дорога» (Сказки XIX в., № 85, с. 280). В некоторых вариантах долгота дороги обозначается временными категориями: «Взяв вин на сим лит харчу и поихав» (Левченко, № 519, с. 415).⁹ Царство героини так далеко, что оно оказывается практически недостижимым для любого персонажа, кроме настоящего героя. Для многих оно недоступно еще и потому, что дорога туда связана с многочисленными препятствиями. Первое из них — водная преграда, например, река, как в сборнике Смирнова: старшие братья доходят до Нев-реки и, чтобы перебраться через нее, мостят мост, который все время уносит водой. Младшему царевичу помогает перебраться необычный конь: «Он бьет коня по крутым ребрам; начал конь осержаться, от земли отделяться, выше лесу стоячего, выше

облака ходячего, через Нев-реку перескочил и копытом не задел» (Смирнов, вып. 1, № 1). То же находим у Садовникова (№ 3): тоже преграда — река, у Озаровской (№ 36): Дунай-река. В некоторых вариантах встречается тройное усиление: «Есть на пути три реки широкие, на тех реках три перевоза» (Афанасьев, № 173, с. 356; то же у Ончукова, № 3). Другой вид водной преграды — море. В сборнике Озаровской героиня отправляется к своему дому «по синю морю» (№ 36, с. 325); у Чубинского царица живет за огненным морем (№ 81). В ряде вариантов присутствует умножение этого образа: тридевять морей. Косвенным указанием на существование водной преграды является то, что царство Царь-девицы нередко находится на острове: «На четвертые сутки принесли их корабль к ужасному, высокому острову» (Худяков, № 1). В данном варианте посредством категории времени («четвертые сутки») отмечена опять-таки отдаленность локализации героини; обращает на себя внимание также определение острова как высокого. С одной стороны, это обозначение связано с дистрибуцией сказочного пространства по вертикали (царство героя противопоставляется царству героини как «низ» «верху»); с другой стороны — с мотивом неприступности, локализации героини, который соотносится в большинстве текстов с оградой царства. Обычно ею является стена, с рядом особенностей: как правило, она каменная, что обеспечивает крепость, непробиваемость (Балашов, № 27; Эрленвейн, № 28; Смирнов, № 334; Афанасьев, № 171 и др.). Кроме того, стена оказывается «говорящей», поскольку снабжена струнами и колокольчиками, которые трудно не задеть (Добровольский, № 17; Эрленвейн, № 28; Балашов, № 27 и др.). Ограда неприступна еще и потому, что она всегда высока: «триэтажная» (Добровольский, № 17); в сборнике Романова (№ 31): «тэй сад обгорожан камянем у три вярсты кругом, и три вярсты угору» (с. 216); у Эрленвейна (№ 28): «ограда на двенадцать сажен вышины» (с. 114); у Чубинского (№ 81):¹⁰ «так обгорожено, шо як глянеш, и шапка з головы злетыть; важко й птици перелетить» (с. 325); в сборнике Афанасьева (№ 177): «приезжает к Соньке-богатырке — надо подняться на сто сажен вверх» (с. 371). Мотив недоступности каменной преграды (стены, горы, камня) связан, на наш взгляд, с основной функцией образа камня в разных фольклорных жанрах, в частности в сказке, — служить границей между «мирами»,¹¹ о чем пойдет речь ниже в связи с образом придорожного камня на пути героя.

Государство Царь-девицы нередко называется Подсолнечным: «Подсолнешной град» (Ончуков, № 166); «подсолнечное царство» (Сказки XIX в., № 85). В этих названиях прослеживается связь героини с солнцем; такого типа царства отметил В. Я. Пропп.¹² «Подсолнечность», расположение царства на небе также указывает на противопоставление локализаций героя и героини как «низа» «верху» и, соответственно, на его недоступность: «У ней терем стоит по поднебесью, у ней через засаду птиця не пролятывает» (Коргуев, Кн.1, № 10, с. 252).

Государство героини, находящееся под солнцем, связано с теплом; в этом царстве «знойко» (Колосов, № 3, с. 78).¹³ При противопоставлении тепла холоду как жизненного начала смерти важно, что локализация героини определяется как пространство жизни.

Все перечисленные черты: удаленность от царства героя; водные, каменные, огненные, звуковые преграды, делающие локализацию героини неприступной; расположение на острове или на небе под солнцем — это признаки «Тридесятого царства». Именно так, тридесатым царством за тридевятью землями, чаще всего в вариантах сюжета «Молодильные яблоки» называется местопребывание героини (Афанасьев, № 173, 232; Гура, № 33; Добровольский, № 17; Колосов, № 3; Садовников, № 4; Сказки XIX в., № 35; Худяков,

№ 1). Соответственно этому названию локализация героини изображается как государство или как город: у Добровольского (№ 17) — Царь-град, у Ончукова (№ 166) — Подсолнечный град. Характерной чертой государства Царь-девицы оказывается наличие в нем садов¹⁴ (Афанасьев, № 171, 174, 176; Балашов, № 27; Колосов, № 3; Коргуев, Кн. 1, № 10; Левченко, № 519; Романов, № 31; Сказки XIX в., № 83; Смирнов, № 1; Худяков, № 1; Чубинский, № 1; Эрленвейн, № 28). В этих садах «и каких тебе угодно растений нету: и яблоки, и груши, и сливы, что в райском саду!» (Балашов, № 27, с. 94). В одном из вариантов герой «погулял по саду, покушал винограду, выкормил коня» (Колосов, № 3, с. 78). В белорусском сборнике Романова (№ 3) — в саду растут золотые яблоки (с. 216), что указывает на специфику царства героини как «инога». В саду Царь-девицы «преотличные* плоды, растенья, цветы» (Худяков, № 1, с. 53). В Тридесятom царстве все предметы замечательны в высшей степени. В большинстве вариантов отмечается, что в садах растут молодильные яблоки или ягоды, есть живая и мертвая вода. Это говорит о том, что царство героини связано с «жизнью», т. е. в нем сосредоточивается ее начало, источник.

Героиня живет во дворце (Садовников, № 3; Колосов, № 3; Сказки Карельского Поморья, № 35), в палатах (Добровольский, № 10; Эрленвейн, № 28), комнатах (Худяков, № 1); в высоком тереме (Коргуев, кн. 1, № 10), иногда ее шатер находится в саду (Добровольский, № 10) и т. п. Особенность дома героини, выдающая принадлежность его к Тридесятom, «иному» царству, — все то же наличие «золота»: «Живет она в большом золотом дворце» (Афанасьев, № 173, с. 357).

С точки зрения характерного для эпоса, и в частности, для сказки противопоставления «своего» пространства «чужому» героиня относится к последнему. Если герой является выходцем из Святой Руси (Балашов, № 43; Садовников, № 3; Сказки XIX в., № 83), то земли Царь-девицы — поляцкие (Балашов, № 43), муромские (Добровольский, № 10). В последних названиях нашли отражение конкретные пространственные реалии, актуализация которых в эпосе возникла в определенные исторические эпохи. На архаическом уровне пространственная оппозиция «свое — чужое» в данном сюжете может реализоваться как противопоставление Русской земли и змеиного царства: «Царь-девка — наполовину змея, наполовину девка <...> над всем змеиным царством царствовала» (Садовников, № 3, с. 23). Соответственно в данном варианте описано «чужое» пространство: «Около города, вместо стены, змея обвивалась... Когда он шел городом, змеи, как мертвые, под ногами лежали... Он никого живого не нашел и пошел прямо во дворец» (Садовников, № 3, с. 23). О другом архаичном варианте противопоставления — Руси и Подсолнечного царства — говорилось выше.

Пространство Царь-девицы отличается также и тем, что там не живут люди, а попадание туда грозит смертью. Когда герой отправляется в Тридесятom царство, он наезжает на придорожный камень или столб, от которого отходит несколько дорог. Сказка дает, как правило, два варианта предначертанных на камне или столбе путей.

Первый вариант. Дорог может быть две: «... он поехал и доезжает до росстанья. Тут столб стоит, на столбе роспись: вправо идти — попить да поесть, влево идти — головушку погубить» (Афанасьев, № 174, с. 358); «Приезжает он к двум поворотам — стоит столб, и на столбу написано: „вправо руку самово себя спасать, коня потерять; влево руку коня спасать, самово себя потерять“» (Озаровская, № 36, с. 318).

* Здесь и далее курсив Е. М. Мадлевской.

Противопоставление двух путей связано с пространственной оппозицией «правое — левое». Дорога направо чаще всего обещает герою жизнь, дорога налево должна привести его к гибели. Соответствие членов оппозиции правого — жизни, левого — смерти в сказке достаточно устойчиво. Изредка, правда, это соответствие, вероятно, случайно, нарушается: «... немало времени ехал, попал на росстань — на росстани стоит дуб, на дубу подписано: вправо ехать — мертвому быть, а влево ехать — к Ирине — мягкой перине попадешь, спать мягко и хлебать кисель!» (Афанасьев, № 175, с. 361). Однако этот текст мы привели из-за представленной более широко картины пути, связанного с жизнью, что будет важно для дальнейшего исследования сюжета.

Второй вариант. Перед героем открываются три дороги: «в правую руку поедешь — сам сыт, а конь голоден; в левую поедешь — конь сыт, а сам голоден; прямо поедешь — живу не бывать» (Колосов, № 3, с. 76; то же: Афанасьев, № 171, 172). Две дороги связаны с ограничениями, а третья, прямая, — со смертью. В этом плане интересный вариант представлен в сказках Белозерского края, записанных братьями Соколовыми: «...доэжжаёт он до горы. На полугору заехал, на полугору лежит плита-камень, на этом плиту подпись подписана и подрезь подрезана: „Три дороги. Первому дорогой — тому голодному быть, во вторую ехать я — сам сыт, да конь голоден, а в третью — с девицей спать“» (Соколовы, № 139, с. 250).

Здесь обе дороги связаны только с недостатком (для коня либо для героя), а третья обещает приобретение. Тем не менее, предсказание о дороге, представленной в виде недостатка для героя (голодному быть), равносильно варианту «мертвому быть», так как оппозиция «сытый — голодный» в фольклоре является вариантом оппозиции «живой — мертвый».

Куда же отправляется герой сказки? Одна из дорог всегда связана с судьбой коня (конь голоден, что равносильно смерти). Герой никогда не отправляется по ней, так как дорожит своим конем. Наиболее просто объяснить это тем, что конь в сказке — главный помощник героя. Он помогает преодолевать сложные препятствия, нередко выступает в роли советчика, предостерегает: «Да, глядзи, ня йдзи туды, у покои, и на яе не любуйся!» (Романов, 1—3, № 31, с. 216). В сказках Карельского Поморья Баба-Яга сообщает герою: «А в дальнейшем там <...> тебя конь научит, как дальше делать <...> Вот конь ему говорит: „Вот, Иван Царевич, за этими стенами замка стоит дворец обширный...“» (№ 35, с. 194).

Таким образом, конь имеет необычную природу: он говорит человеческим голосом, обладает важными знаниями. Причиной сохранения и оберегания коня может быть также и то, что его герою дарит или дает помощник, принадлежащий иному миру, — бабушка-задворенка или Баба-Яга — с которым герой вступает в контакт во время пути; или конь выступает как дар предков, например, деда: «Ушел на конюшню: на того коня руку наложит, конь подсядет, также и на другого, также и на всю конюшню... Всех обошел лошадей, по себе не мог найти коня. Сам заплакал и лег он спать. И привиделось ему во сне: приходит к нему старушка: „Войди, говорит, в чисто поле. Тут есть погребная яма. В этой погребной яме есть дедушков конь. Ты можешь его взять“. Молодой юнош утром встает, идет в чисто поле и нашел там погребную яму. В этой погребной яме нашел дедушкова коня на двенадцати цепях. Выпускает его из погребной ямы и накладывает на него руку. Конь его повыше выскочит еще. Берет он дедушкову шелкову плетку и садится на коня. Как он одел шелковой плеткой под подчеревку, так его конь рассержался, выше темного леса подымался, ниже ходячего облака опускался; все лузья и болота перепрыгал, малые речки хвостом устилает» (Гура, № 33, с. 255).

Локализация коня — погребная яма в чистом поле — указывает на то, что он — дар мира мертвых, чем и обусловлена его необыкновенная природа. Насколько важен в сказке образ коня, говорит пространность описания его выбора и получения героем.

С необходимостью беречь коня соотносится, вероятно, часто встречающийся в сказках мотив одновременного волшебного рождения героя и коня. Более того, они нередко находятся в «родственных» (братских) отношениях, и, наконец, составляют вместе нечто единое, нераздельное (подобно тому, как понятия «человека» и «коня» для эпоса соединены в словах «всадник», «богатырь»), имеющее один источник рождения и одну природу:

«У князя детей не было. Ево пошла барошня (жена) до волшебницы. За 15 рублей два яблока наговорила: „Выведи кобылу под окно, сама сядь в залу к окну. Не меняй яблоки. Вдрук, в одну минуту штобы кобыла проглотила и ты также проглоти“. Она так и зделала. Потом принесла вдрук — кобыла принесла ребенка, а она принесла жеребенка» (Зеленин, Вят., № 108, с. 334).¹⁵

Рождение героя связано с рождением коня, будто одно без другого невозможно, будто это рождение единого существа. Возможно, гибель одного может повлечь за собой смерть другого. Вероятно, еще и поэтому герой всегда бережет своего коня.

Итак, сказочный герой никогда не отправляется путем, связанным со смертью коня. В большинстве вариантов он идет налево (если в варианте две дороги) или прямо (если в варианте три дороги), т.е. сразу в государство Царь-девицы. И эта дорога оказывается именно той, «где самому живу не быть» (Балашов, № 43, с. 140), «где убитому быть» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 193). Реже герой сначала отправляется по дороге, где обещано сытно есть-пить и мягко спать; он следует по этому пути за своими братьями, которые, как в былинном сюжете «Три поездки Ильи Муромца», попадают к коварной девице и проваливаются в погреб «сорока сажен». Герой, подобно Илье Муромцу, освобождает своих братьев. В эпизоде с красавицей-обманщицей любопытна одна деталь, записанная в двух вариантах в сборнике Афанасьева: братья героя в подполе у девицы мелят сырую рожь (№ 171, с. 350); в другом варианте, когда брат героя попадает в «погреб тридцать сажен глубины», Ирина — мягкая перина бросает ему кудель со словами: «Когда научишься прясть, в ту пору дам тебе есть!» (№ 175, с. 361). Иначе говоря, братьям, угодившим в подполье, предлагается научиться тому или иному виду домашней работы. В одном из вариантов в сборнике Гуры функцию задержания героев выполняет не прелестная девица, а мифологическое существо — мужичок с ноготок: «Доезжает до долины. На долине стоит кузница. Так этот молодец прямо кузницы останавливается. Выбегает из кузницы мужичок: сам с ноготок, борода с локоток. Схватил этого молодца, утащил его в кузницу и заставил молотовничать» (№ 33. С. 254—255).

В обоих приведенных примерах очевидно, что проезжающего мимо героя принудительно заставляют работать или овладеть каким-либо ремеслом. Скорее всего в этих эпизодах имеют место отголоски инициационных обрядов, включавших в себя элементы обучения трудовым навыкам. Этот вопрос требует специального изучения, тем более что в одном случае герою предлагается мужское занятие — работа кузнеца «молотовничание»; в двух других вариантах девица заставляет его выполнять чисто женскую работу. Здесь очевидна параллель с древнегреческим мифом о пребывании Геракла в рабстве у царицы Лидии Омфалы, которая заставляла его прясть и ткать, носить женские одежды. Целью Омфалы было лишить Геракла непоборимой силы.¹⁶

Говоря об эпизоде с коварной девицей, следует отметить, что братья героя, подобно молодым богатырям в былине «Три поездки Ильи Муромца», в погребке оказываются изолированными от жизни, что равносильно смерти; таким образом, дорога, обещающая «хорошую жизнь», оказывается обманной и ведет к смерти-изоляции. Освобождая братьев, герой отправляется по другой дороге, где ему предсказана смерть. В пути, уже за придорожным столбом или камнем, героя еще раз предупреждают Баба-Яга или бабушка-задворенка:

«Не смей туда ехать, Иван Царевич, не бывать тебе живому!» (Чистов, с. 192; Афанасьев, № 175).

Характеристики последней дороги героя возвращают нас к вопросу о специфике локализации Царь-девицы. Как правило, в текстах сказок существуют такие специальные формулы, характеризующие локализацию героини, как пространство смерти для человека вообще и для героя в частности: «Хоть и идешь в подсолнечное царство, а *туда много ходцев — мало выходцев!*» (Сказки XIX в., № 85, с. 280). «Вот что, миленький, жива вода и молодильны яблоки, *туда много ходцев и мало выходцев.* Там, — говорит, — сорок колышков, на каждом колышке по головушке, а на одном колышке нет головушки, *там твоей и быть головушке*» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 193). И несколько иначе: «*Были к нашей Царь-девице многие цари и царевичи <...>, а назад в живых не выезжали!*» (Афанасьев, № 178, с. 373). «*Много вашего братца туда уходит, мало взад выходит*» (Гура, № 33, с. 255). «Ох, доброхот, *много туда ехало* разных богатырей, а ни один *оттуда не вернулся.* Все-то головушки ихни на тычинушках, а только одна тычинка стоит порозна — *не твоей ли головушке быть?*» (Смирнов, № 1, с. 6).

Ограда в царстве героини может представлять собой тын, на каждом колышке или «тычинке» которого находятся головы богатырей, проникших к Царь-девице. Одна, последняя, тычинка свободна и предназначена для героя.

Государство Царь-девицы защищено не только высокими стенами, струнами и колокольчиками; оно охраняется различными персонажами, природа которых также соотносится со спецификой рассматриваемого пространства. Охранителями царства могут быть *животные*: «около того саду ограда на двенадцать сажен вышины и струнами обтянута, за струны *львы привязаны*» (Эрленвейн, № 28, с. 114; то же: Худяков, № 1; Афанасьев, № 172).

Хорошо известно одно из предназначений льва в разных древних культурных традициях — охранять. В. В. Иванов и В. Н. Топоров указывают на использование образа льва в архитектуре: львиные статуи охраняют двери древнеегипетских усыпальниц и дворцов, ассирийских и вавилонских храмов; их символы находятся на западных воротах Хеттского царства, вратах в Малатье I тыс. до н. э. и на львиных воротах в Микенах; на троне в Индии; каменные изваяния львов стерегут вход в буддийские храмы в Китае и т. п.¹⁷ Приведенные примеры относятся к самым разным культурным традициям; однако везде лев выступает как страж объектов и границ пространств определенного характера: усыпальниц (священное пространство, связанное со смертью); храмов, тронов (сакральное пространство); ворот городов и государств (граница между «своим» и «чужим» пространством). Для нашего сказочного сюжета важно, что львы охраняют вход в Тридесятое царство, которое связано для героя со смертью. Кроме того, подчинение львов Царь-девице свидетельствует о ее власти над животными.

В сборнике Гуры (№ 33) одними из охранителей царства оказываются *мифологические «птицы-жары»*: «Там вперед есть долина. На долине птицы-жары на дубах сидят. Мимо их птица не пролетывала, молодец не проезживал» (с. 256). Птицы-жары связаны с иным

миром, об этом говорит их окраска («жары» — огненно-золотые) и локализация (дубы — образ мирового древа, связанного в мифопоэтических представлениях с дистрибуцией пространства, а в сказочной реальности — с мотивами перехода из области жизни в область смерти и наоборот).¹⁸

В одном из вариантов (Садовников, № 3) *Царь-девица властвует над змеями*, а охранителем ее царства является змей. В. Я. Пропп связывает образ змея, охраняющего вход в царство смерти, с древним обрядом инициации: «Дорога в иное царство лежит через пасть змея и через воду, так позднее — и по воде. Это приводит нас к сторожевой роли змея <...> Быть проглоченным было первым условием приобщения к иному царству. Но то, что некогда способствовало этому, превращается в свою противоположность, в препятствие, которое нужно одолеть для того, чтобы попасть в это царство. Поглощения уже не происходит, оно только угрожает. Это — последний этап развития этого представления, и этот этап также отражен сказкой».¹⁹

С комплексом представлений о связи обряда посвящения с мотивом пребывания в царстве смерти, на которую указывает В. Я. Пропп, соотносится во многих сюжетах мотив отрубания рук, ног, головы на перевозах, где сказочные персонажи охраняют дорогу в царство героини. Стражи называются либо просто «перевозчиками», либо указывается, что страж — девица: «Есть на пути три реки широкие, на тех реках три перевоза: на первом перевозе отсекут тебе правую руку, на втором — левую ногу, а на третьем голову снимут <...> и подъезжает к первому перевозу. Перевозчики на другой стороне спят» (Афанасьев, № 173, с. 356—357). В этом фрагменте очевидно, что проникновение в государство Царь-девицы практически невозможно, так как оно влечет за собой увечья и отрубание головы, т. е. смерть человека. Здесь важна еще одна деталь, о которой будет сказано ниже: перевозчики, охраняющие вход в царство героини, спят. В варианте сборника Ончукова (№ 3) перевозчиками являются *девицы*: «Берет девица Ивана Царевича за белые руки, ведет к оятовой плахи, берет свою саблю вострую и хочет отрубить руку-ногу накосе. Выскочил серый волк, схватил девицу, начал бить, ломать, по полю трепать» (с. 12).

На двух других перевозах героя выручают *медведь* и *лев*. Таким образом, государство Царь-девицы охраняют девушки. Они появляются на пути, подобно коварной девице, изолирующей героев в погреб. Задача этих двух типов героинь, связанных с дорогой героя, одна — погубить (предать смерти путем расчленения или изолировать, что равносильно смерти). Охранителями дороги и государства Царь-девицы часто являются *женские персонажи*: девицы на запечных столбах (Гура, № 33), красные девушки — сестры героини (Афанасьев, № 176), старая матерая женщина (Сказки XIX в., № 85). Стражами могут быть также зооантропоморфные существа (девушки-змеи — Добровольский, № 10) и мифологические персонажи вроде Бабы-Яги (Соколовы, № 139; Афанасьев, № 178) или великана: «Подъезжает к Тридесятому государству, на рубеже дикий человек стоит — ростом с лесом ровен, толщиной словно копна большая, в руках держит коренастый дуб. Говорит великан Ивану Царевичу: „Куда, червяк, едешь? <...> Куда тебе, коротышке! Я сто лет стерегу ее царство; не тебе чета — приезжали сюда сильномогучие богатыри, да и те пали от моей руки; а ты что? Как есть червяк!“ (Афанасьев, № 173, с. 357). Выделенные черты внешнего облика великана свидетельствуют о мифологической природе этого персонажа. Для дальнейшего анализа сюжета отметим также, что стоит он на своем посту сто лет — определенный отрезок времени — век. К этому же типу стражей относится мифологическое существо в варианте сказки в сборнике Колосова (№ 3): «Трудно достать живая молодая вода,

потому что есть там застава — стоит Соня *середь поля*; она ни конново, ни пешево не пропускает, — караулит царство тридцать годов уж. <...> доедешь до этой Сони — этим молотом (железный молот в 6 пудов. — Е. М.) ударь ее по лбу. Она только простонет, как со сна пробудится. Потом надинь на нее крес железный с цепочкой и скажи, што божат крес прислал. Потом она тебе пропустит промеж ноги. Приедешь в царство...» (с. 77—78).

Образ Сони необычен; облик ее не вполне ясен. Очевидно лишь, что это очень большое существо (оно пропускает героя «промеж ноги», т.е. является «воротами», входом в пространство, принадлежащее героине); кроме того, герою необходимо приложить немалые усилия для того, чтобы разбудить Соню (ударить тяжелым молотом по лбу).²⁰ Заметим здесь также, что Соня спит (отсюда, вероятно, имя), и указание на отрезок времени, в течение которого Соня караулит царство героини, — 30 лет.

И, наконец, стражами государства Царь-девицы бывают *богатыри*: «Когда пойдешь, встретишь: стоят два богатыря, у каждого по палице в пятьсот пудов, и никого они не пропускают. Ты проходи в двенадцатом часу, тогда они спят» (Худяков, № 1, с. 55). То же в варианте сборника Гуры: «Есть там долина. На долине стоит богатырь тысячу лет <...> В такие-то часы (он спит): то можешь проехать» (№ 33, с. 256).

Отметим следующие детали: в обоих случаях уязвимость стражей-богатырей обусловлена сном; в последнем варианте важно указание на определенность срока службы стража — 1000 лет.

Рассмотрение образов охранителей государства Царь-девицы позволяют отметить два мотива, важных для сюжета: сон и конкретный срок охраны государства (30, 100, 1000 лет).

Остановимся на первом мотиве, определяющем специфику локализации героини. Государство Царь-девицы всегда связано со сном. Сама героиня иногда называется именем, включающим в себя корень «-сон-»: Усоньша (Худяков, № 1), Сонька-богатырка (Афанасьев, № 177). В варианте из сборника Колосова (№ 3) Соней зовется мифологическое существо, охраняющее подходы к царству героини. Выше также отмечалось, что спит охрана государства Царь-девицы (перевозчики и дикий человек на рубеже — Афанасьев, № 173; богатырь в долине — Гура, № 33; Соня на заставе — Колосов, № 3; два богатыря с пятисотпудовыми палицами — Худяков, № 1; богатыри и караульные — Афанасьев, № 178). Герой минует стражей двумя способами: либо пользуется уязвимым состоянием караульных в определенные промежутки времени (сном), либо прикладывает значительные усилия для того, чтобы разбудить охрану, начинает с нею бой и побеждает или, зная, как себя вести, вступает с нею в контакт и спокойно проезжает дальше.

Спят не только охранники. Когда сказочный герой попадает в государство Царь-девицы, в нем спят все: «Он выберет время после обедни, после обеда все царство отдыхает» (Гура, № 17, с. 228); «Приедешь в царство, в царстве все спят — в само полдень, потому что там знойко <...> Комнату проходит, другую, третью, все спящий народ» (Колосов, № 3, с. 78). В одном из вариантов царство героини — змеиное; соответственно там спят змеи: «Змеи все пожрали, ничего кругом не осталось, а спали между обедней и заутреней в Светло Христово Воскресенье <...> Когда он шел городом, змеи, как мертвые, под ногами лежали» (Садовников, № 3, с. 23).

Как и все в государстве, спят и непосредственные спутницы Царь-девицы, которые являются либо ее подчиненными, либо сестрами: «И видит: спят двенадцать девиц, все как одна» (Афанасьев, № 175, с. 362). «Иван Царевич прилетел к дому Елены

Прекрасной; вошел в одну горницу, потом в другую: в обеих девушки почивают — одна другой краше» (Афанасьев, № 176, с. 365); «...а войдешь в спальню, они спать, их тринадцать богатырей, по одну сторону — шесть и по другую шесть» (Соколовы, № 139, с. 252). В сборнике Чистова это тридцать три девки-богатырки: «Вот он идет в палату — видит, они спят богатырским сном, ничего не чувствуют» (с. 192).

В состоянии сна находится и сама героиня. В вариантах встречаются две мотивировки того, что в царстве все спят. Одна из них имеет явно бытовой характер: герой попадает в тридевятое царство либо в полуденное (послеобеденное) время, когда здесь, по заведенному порядку, все спят (примеры см. выше, а также: Сказки XIX века, № 83, 85 — полуденное время; Добровольский, № 17 — 2 часа дня), либо — ночью: «Выждавши темной ночи, сядил Иван Царевич на своего коня...» (Афанасьев, № 178, с. 373); «Дождался темной ноченьки он...» (Балашов, № 27, с. 93); «Доехал до города середка ночи темной...» (Ончуков, № 3, с. 12); «А надо тебе ехать в серетину ночи да ехать на моем коне — мой конь через стену и перескочит и в ночное время и в первом часу ночи...» (Соколовы, № 139, с. 252); «Ехал-ехал, приехал туды в самую полночь...» (Эрленвейн, № 28, с. 116). Ночью в царстве героини тоже все спят, и это также может объясняться бытовой реальностью: ночное время — естественное время сна.

Очевидно, что время сна в царстве и время проникновения туда героя очень важны для сказки: они оговариваются почти в каждом варианте сюжета; и даже когда сказитель не знает или не помнит, какое нужно назвать время, он говорит: «Доедешь в эти часы до места...» (Ончуков, № 8, с. 39). В связи с этим нельзя не обратить внимания на значимость в традиционной культуре таких временных точек, как полдень и полночь. Отмеченные знаком рубежа, они осмысляются народным сознанием как опасное время, поскольку являются тем зазором, в котором возможно взаимопроникновение и контакт «своего» и «чужого» миров, обыденной и мифологической реальностей. Эти представления находят конкретное применение в сфере обрядности, успешность которой, т. е. достижение цели, всегда зависит от помещения ритуального действия в предписанные традицией пространственно-временные позиции.

Вторая мотивировка пребывания Царь-девицы и ее приближенных в состоянии сна представляется более значимой для сказки, чем бытовая, поскольку связана с особым порядком жизни в «эпическом мире». Героиня со своими богатыршами ведет определенный образ жизни: она выезжает в «богатырские поезд очки», на войну (Озаровская, № 36; Сказки Карельского Поморья, № 35), в зеленые луга с войском «тешиться» (Афанасьев, № 173) или гулять в зеленом саду (Добровольский, № 10), после чего спит 9—12 дней (Афанасьев, № 173; Смирнов, № 334; Чубинский, № 81). Следует отметить, что сон героини по времени (9, 12 суток) и по качеству — богатырский; он так и называется в вариантах сказки: «богатырский» (Афанасьев, № 173; Озаровская, № 36, Смирнов, № 1), «крепкий» (Афанасьев, № 174, 177 и др.). Когда героиня спит, с деревьев падают листья (Афанасьев, № 175), от ее дыхания движется браный полог (Ончуков, № 166); пробудиться ото сна Царь-девица может лишь от удара по голове тяжелым молотом (Эрленвейн, № 28), или если во всем царстве зазвонят колокола. Более того, сон героини и ее приближенных не просто богатырски крепкий — их состояние приближается к маргинальному; их сон — это почти смерть, что подтверждается следующими характеристиками: «спят без сознания» (Сказки Карельского Поморья, № 35), «ничего не чувствуют» (Чистов, с. 190—196), «в смертельном сне спят» (Ончуков, № 166). В варианте Садовникова (№ 3) окружение Царь-девицы — змеи, они спят и валяются повсюду, «как мертвые».

Таким образом, очевидно, что в основе порядка жизни Царь-девицы лежит понятие цикличности; жизнь героини состоит из сменяющих друг друга периодов: она вступает в бои (тешится на лугах, гуляет в саду) — растрчивает энергию, а затем, в состоянии сна, снова набирает силу. Знание героя об этом порядке, которое он получает от помощников, позволяет ему проникнуть к Царь-девице, именно когда все ее царство и она сама находятся в слабой позиции — мертвом сне.

Мотив сна широко распространен в жанре сказки. Для героя сон обычно связан с преодолением пространственной границы. Пребывание героя, например, у Бабы-Яги и сон в ее избушке, как еда и мытье, связаны с продолжением дальнейшего пути. Иногда перед преодолением водной преграды герой спит на берегу моря. Сон для сказочного богатыря важен также перед битвой, которая является «границей» в определении его судьбы. То есть, состояние сна, по сути, пограничное. То же можно сказать и о сне героини: для нее он в определенном смысле переходное состояние.

В связи с этим вопросом для нашего сюжета оказывается полезной трактовка распространенной в славянской традиции игры «Дрема», предпринятая Т. А. Бернштам.²¹ Определяя любовь и брак как основные темы молодежных игровых песен, исследовательница отмечает, что в них «отразились признаки перехода к совершеннолетию — от „созревания“ до вступления в брак». Так, для игр типа «Дрема», которые Т. А. Бернштам рассматривает как обрядовые, характерен образ «спящего и разбуженного»: «... в каждой игровой песне устойчивая формула зачина сообщает о состоянии или месте пребывания персонажа, причем в иносказательной форме, указывающей на необычность (табуированность?) ситуации <...> Дрему, Оленя, Ящера выводят из этого состояния „приказом“ извне: Дрему „пробуждают“». Т. А. Бернштам справедливо отмечает, что «состояние сна (дремоты) метафорически сопоставимо со смертью и потому во всех мировых верованиях, ритуалах и фольклоре символизирует „переход“ (в мир иной, страну предков, волшебное царство и т. п.)». Но для игры, как и для сказки, это состояние важно еще и как изменяющее качество, сущность персонажа. «Спящий, лежебока, лентяй (сидень, глупец), ставший героем со сверхъестественными способностями, богатырем и т. п., — постоянный персонаж мирового фольклора, чудесное перевоплощение которого — результат переходного обряда. В этот общий контекст вписывается и мотив „дремоты“ Дремы, которого выводят из этого состояния, после чего он немедленно вступает в брак».²² Персонаж игры изменяет свое качество через состояние сна и обретает «брачную» способность, причем важно, что его сон, как отмечает Т. А. Бернштам на примере болгарского варианта игры, «воспринимается как накопление энергии». Участие в играх такого типа было необходимо для каждого, кто достиг совершеннолетия, потому что «молодежь, проходившая, условно говоря, обряд „дремоты“ (прежде всего девушки), во-первых, получала право участия в ритуальных молодежных играх, а, во-вторых, как бы наделялась любовными и брачными способностями».²³

В сказочном сюжете «Молодильные яблоки» героиня выступает в роли потенциальной невесты; поэтому мотив сна здесь важен еще и в контексте возрастного и качественного изменения персонажа, который был предложен Бернштам в отношении молодежных игр. Царь-девица находится в состоянии сна, а герой, по сути, пробуждает ее уже в новом качестве.

Отметим также, что во всех вариантах сюжета делается акцент на то, где и как спит героиня. Всегда оговаривается место сна: спальня (Афанасьев, № 178; Колосов, № 3), покои (Сказки XIX в., № 83; Романов, № 31), шатер для отдыха (Добровольский, № 10).

Большое внимание сказители уделяют манере Царь-девицы спать. Она спит «разметавшись» (Афанасьев, № 174; Озаровская, № 36; Ончуков, № 3), «распинавшись» (Ончуков, № 166), «разлягавши» (Сказки XIX в., № 85), «развалявшись и раскидавшись» (Смирнов, № 1), «размахавшись и разботавшись» (Ончуков, № 8). Подчеркивается, что Царь-девица и ее богатырши — «нагие все» (Коргуев, № 10; Худяков, № 1), «спят нараспашку» (Соколовы, № 139); героиня «до груди заголилась» (Ончуков, № 3, 8), т. е. она спит так, что в народном сознании осмысливается как «не в порядке» (Сказки Карельского Поморья, № 35). В сказочном повествовании эротический элемент важен для последующего развития сюжета: герой соблазняется наготой и красотой Царь-девицы и ложится с ней спать. Ничего подобного не происходит в былинных сюжетах с женщинами-воительницами.

Подводя некоторые итоги, отметим еще раз особенность царства героини: это «сонность» всего царства и самой Царь-девицы. Причем, с одной стороны, это состояние описывается в сказке как близкое к смерти; с другой стороны, во время сна в героине накапливается энергия и жизненная сила. Все это позволяет говорить о Царь-девице как персонаже, отмеченном признаками лиминальности.

Начиная рассмотрение образа героини, мы отметили, что в ее именовании почти всегда присутствует слово «девица». С понятием «девчества» связана и специфика ее царства. Прежде всего это отражается в названии самого государства:

«Бачка посылает по живую, по молодую воду, за тридевять земель, в тридешатую землю, за белое море — в дивье царство» (Афанасьев, № 175, с. 361).

В варианте Ончукова в финале сказки герой с героиней «уехали в ихное в дивичье царство» (№ 3, с. 16). В сборнике Садовникова (№ 4) царство называется *Новодевиченским*.

Это государство имеет свое социальное устройство. Властвует здесь Царь-девица, т. е. в социальной иерархии она имеет наивысший статус. Приближенные Царь-девицы — тоже девушки, как и она. В вариантах сказки это 12 девиц (Афанасьев, № 175; Коргуев, № 10; Соколовы, № 139); у Ончукова (№ 166) в состав двенадцати входит и сама Царь-девица, здесь же есть указание на то, что все двенадцать — сестры; в сборнике Чистова — 33 девицы-богатырши. В варианте собрания Худякова (№ 1) приближением героини являются 24 красные девушки.

В некоторых случаях Царь-девица и ее богатырши могут не отличаться друг от друга внешним обликом: они все «как одна» (Афанасьев, № 175, с. 362), «в один лик, в один рост» (Соколовы, № 139, с. 251). И все же Царь-девица выделяется среди всех тем или иным качеством. Так, она может быть красивее всех (Афанасьев, № 173, 175; Коргуев, № 10; Ончуков, № 166), что, на наш взгляд, представляется более поздним принципом выделения героини. Как уже отмечалось, красота подобного типа героинь присуща сказочной поэтике. Отличие Царь-девицы может проявляться и в особенностях ее сна: «И видит: спят двенадцать девиц, все как одна; Царь-девицу по тому мог узнать — спит, пышит, будто с дубу лист бруснет [падает, осыпается]» (Афанасьев, № 175, с. 362); «... пришел к двенадцатой сестры, спит она в белом браном пологу и всих ея сестер сестра красивее в свите нет; как она сдохня от себя, так полог браный от себя, как она сдох возьмет в себя, белый браный полог прилягается к сибю» (Ончуков, № 166, с. 414). Усоньша-богатырша отличается от своих двадцати четырех девиц тем, что «у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается, под мышками дерева с яблоками цветут» (Худяков, № 1, с. 56).

Кроме отличий Царь-девицы подобного рода, важными представляются следующие принципы ее выделения среди всех:

Она сильнее всех: «она эта самая сильная богатырка» (Соколовы, № 139, с. 251). То, что героиня превосходит всех в силе, дает ей право быть главой государства.

Она — старшая: «Он приходит в комнату, где самая старшая спит...» (Чистов, с. 192—193). Старшинство также может быть признаком, на основе которого героиня стоит на высшей ступени в социальной иерархии девичьего царства. Мотив старшинства героини важен также с точки зрения реализации в сюжете брачной темы: здесь, возможно, нашла отражение традиция выдавать замуж дочерей по старшинству; в сказке брачные мотивы связаны именно с Царь-девицей, а не с ее сестрами.

В девичьем государстве имеется войско, и его возглавляет сама Царь-девица, поскольку она поляница, воительница. Характерно, что ее войско состоит только из девушек: «Смотрит царевич — все войско из одних девиц набрано» (Афанасьев, № 173, с. 357); «... в этом дворце живет девица-поленица со своим войском, у нее три полка девиц» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 194). В сборнике Смирнова (№ 1) войско героини составляют также «девицы, удалы поляницы». В одном из вариантов Царь-девица названа «атаманом» (Сказки Карельского Поморья, № 35). Даже если образ Царь-девицы реализуется не как богатырский, в тексте все равно может использоваться воинская терминология: у героини есть «три полка нянек, три полка лялек» (Романов, № 14), и это тоже женские персонажи.

Выше уже отмечалось, что охранителями государства героини являются, как правило, женские персонажи: девушки, бабушки-задворенки, старые матерые женщины, старушки, бабы ягие и ягишны. Иногда в вариантах упоминается, что эти персонажи состоят с Царь-девицей в родственных отношениях (сестры, тетки); однако они всегда находятся под началом героини, подчинены ей, выполняют какую-либо «государственную» службу.

Вследствие проникновения в сказку более поздних исторических реалий в сюжете появляются персонажи, выполняющие следующие социальные «службы», на фоне которых Царь-девица выступает как правительница: придверники (Озаровская, № 36), кухарки (Балашов, № 43), прислуги (Добровольский, № 10), служащие (Сказки XIX в., № 83), караульные (Афанасьев, № 175). Все они также персонажи женского пола.

В сюжете выделяются еще две группы подчиненных Царь-девицы, но скорее по типу традиционных занятий, или по «профессиональному» принципу: 1) кузнецы; 2) пряжи/ткачихи/швеи. Первые — мужские персонажи и, вместе с тем, мифологические существа. В сборнике Гуры (№ 33) это мужичок с ноготок, борода с локоток; в варианте Садовникова (№ 4) — волшебные кузнецы: «сорок кузнецов, как ударят сорок раз — и родятся тотчас сорок военных солдат, вооружены и на бой готовы» (с. 43). О мужичке с ноготок уже говорилось, что его образ, по всей видимости, связан с мотивами инициации, дающей герою возможность проникнуть в царство героини. Сорок же кузнецов обеспечивают воинство Царь-девицы; здесь очевиден мотив рождения необычной воинской силы, связанный с ремеслом кузнеца. В обоих случаях функцией кузнецов является защита государства героини от «чужих».

Особый интерес представляет собой вторая группа — пряжи/ткачихи/швеи, встречающиеся герою на пути: «... а в избушке ягишна — сидит за пряслицей, прядет шелкову кудельку на золотое веретенце» (Афанасьев, № 174, с. 358); «... сидит в избе на стуле старая Баба-Яга и прядет тонкий шелк» (Афанасьев, № 178, с. 372); «... Баба-Яга старых лет. Шойковский кужель мечет, а нитки через грядки бросает» (Соколовы, № 139, с. 251).

В варианте Афанасьева (№ 171) герою по дороге попадают три девицы, которые «ткнут утирки» (с. 350); в сборнике Добровольского (№ 17) девицы шьют ковры. Особенности, волшебные швеи и в варианте Садовникова: «сорок деушек; оне сидят в комнате; у каждой деушки сорок булабочек, а ох то, как, булабочкой то ткнет, и солдат то на бой готов» (№ 4, с. 34) — (ср. с кузнецами, выковывающими войско).

Не стоит труда заметить, что все эти персонажи — женские; это либо девицы или ягишны, либо старые Бабы-Яги. Очевидно, что их занятию (прядению и ткачеству) уделяется большое внимание; в повествовании упоминаются предметы труда — пряслица — прялка, шелковая куделька (кужель), золотое веретено, — описывается сам процесс прядения. Такое внимание к занятиям этих персонажей неслучайно, поскольку они, на наш взгляд, органично связаны с мотивом девичьего/женского царства и, безусловно, имеют исторические корни. Общеизвестно, что прядение и ткачество являются древними чисто женскими занятиями, играющими значительную роль в жизни женщины; причем прядение, с точки зрения половозрастной стратификации общества, считалось преимущественно девичьим занятием. Т. А. Бернштам отмечает, что «женский труд по обработке растительных волокон, шерсти и ткачеству сохранял максимум обрядовых правил, которые выполнялись с неукоснительной обязательностью и последовательностью».²⁴ О включении этих занятий в ритуально-обрядовую сферу свидетельствует их четкая временная и локальная приуроченность, приписывание в традиции особых качеств и возможностей возрастным группам, имеющим отношение к прядению и ткачеству: «... прядение производилось в т е м н о е (выделено автором цитаты) время года — с осени до рубежа зимы—весны — и в темное время суток — вечером, ночью. В прядении принимали участие все женщины, включая девушек, старух и даже девочек. Молодицам иногда давали прясть шерсть, чтоб „овцы лучше велись“. Местами для подобных работ служили „нечистые“ (бани, гумна) или снятые на краю деревни помещения... Для начала тканья требовался целый ряд благоприятных примет, общими из них для русской среды являлись „легкие“ дни, полнолуние, раннее утро».²⁵

Т. А. Бернштам справедливо отмечает восприятие прядения, ткачества и шитья как сакрального действия, поскольку в мифопоэтических представлениях эти занятия приобретают значение космогонического процесса и представляют собой «ремесленную» модель «женского творения мира». В качестве примера традиционной обрядности, в которой операционные приемы деятельности человека наделяются мифологическим значением, Бернштам рассматривает изготовление обыденной новины при различных стихийных бедствиях: «Смысл изготовления обыденного холста и значение слова „новина“ восходили к мифологическому представлению о сотворении нового — молодого — взамен старого, т. е. дать новую жизнь явлению отмирающему или зараженному недугом, опасностью и т. п.».²⁶ Ту же идею «творения молодого мира» Бернштам отметит на материале молодежных игр («Дрема» с прядением).²⁷

Идея «творения мира», «рождения жизни» возникает в сказочном сюжете не в непосредственно связи с мотивом ткачества; она связана прежде всего с женским началом Царь-девицы и с девичьим/женским царством, частью которого и являются героини-ткачихи. Эти персонажи нередко влияют в сюжете на судьбу героя и героини. Так, старые бабы ягие здесь аналогичны античным мойраам, прядущим нити судьбы, и даже боги оказываются им подвластны. Судьба сказочного героя в значительной мере зависит от встречающейся ему Бабы-Яги: она помогает ему советами, дает волшебные предметы, своего необычного (часто крылатого) коня. Своей помощью Баба-Яга предопределяет судьбу и самой Царь-девицы,

оставаясь при этом в ее власти. Так, в варианте сборника Ончукова (№ 166) бабушка-задворенка не только дает совет и своего коня, но и сообщает герою: «На племянниц на родных *наложу смертельный сон*». Таким образом, являясь подчиненной Царь-девицы, Баба-Яга в то же время стоит над героиней, решая ее судьбу. Заметим, что решение судьбы героя и героини происходит в пределах девичьего царства.

Характеристики «девичьего» царства в сказке «Молодильные яблоки» неизбежно подводят нас к сравнению его с легендарным царством амазонок. Большая и чрезвычайно информативная работа об амазонках принадлежит М. О. Косвену.²⁸ Автор, рассматривая историю легенды об амазонках, обращается к этнографическим материалам и историческим реалиям, которые могли ее породить. Он прослеживает разнообразные сведения об амазонках в традициях многих народов, проживающих далеко друг от друга. Античная легенда об амазонках, положивших начало народу савроматов, побудила Косвена к началу исследований. В работе также подробно рассматриваются карачаевская, кабардинская версии легенды, чешские сказания о воинственных девах, предания о них айнов, чукчей, бурят, рассказы туземцев Индонезии, Меланезии и др материалы. Территория распространения легенды об амазонках чрезвычайно широка, причем у самых разных народов представления о них оказываются аналогичными. В заключение М. О. Косвен относит к типу амазонок скьялдмор — «дев со щитом» скандинавских сказаний, женщин-нартов кавказского эпоса и богатырш-поляниц русских былин. В разряд героинь-амазонок, на наш взгляд, вполне входит и Царь-девица со своими девушками-воинами.

Каковы же черты, сближающие сказочное «девическое» царство и его обитателей с царством и героинями-амазонками в традициях других народов мира? Общим является характер локализации царств: в обоих случаях существует представление об их удаленности и пограничности; по одной из легенд, амазонки живут «на границе обитаемого мира» (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 37). По материалам сказки и легенд, государство находится на острове, отделенном от других земель водой: морем/океаном/рекой (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 35, 46, 52). В античной литературе местом проживания амазонок нередко выступает «счастливый остров» Гесперид (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 39). Последний случай особенно интересен, так как остров Гесперид известен тем, что на нем растут золотые яблоки, дарующие вечную молодость; в русской сказке молодильные яблоки, охраняемые героиней, находятся в ее царстве. Как и в сказке, в некоторых международных версиях легенды об амазонках локализация «женского» царства связана с солнцем (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 57).

Одинаковы состав населения и «социальное» устройство государств: женщины держат управление в своих руках, армия состоит из женщин. Все население царства амазонок — девушки, мужчин в этом царстве нет (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 35, 46, 48, 52; № 3, с. 11). Правительницей в царствах такого типа всегда является девушка, причем ее девственность считается священной. Так, в записках португальского врача Иоанна Бермудеса (XVI в.), к которым обращается Косвен, находим сведения об эфиопских женщинах-амазонках: они «выжигают левую грудь, чтобы лучше стрелять из лука... Правительница этой страны не знает мужчин, за что эти женщины поклоняются ей как богине» (Косвен М. О., СЭ, № 3, с. 5). То же описано в материалах испанского монаха-доминиканца Иоанна дос Сантоса (XVI—XVII вв.) о царстве Дамут: «Управляет страной королева... За то, что она сохраняет девственность и за ее храбрость, она пользуется уважением» (Косвен М.О., СЭ, № 3, с. 5).

Почти во всех международных легендах и сказаниях об амазонках речь идет об их агрессивном отношении к мужчинам, это распространяется и на их сыновей; по некоторым версиям рождаются вообще только девочки. Детей мужского пола отправляли на воспитание к отцам (Косвен М.О., № 2, с. 35, 52; № 3, с. 3—4), в большинстве же вариантов легенд, распространенных по всему миру, их убивали (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 45; № 3, с. 4, 10, 24, 27, 28).

Человек мужского пола воспринимается амазонками многих народов как «чужой», соответственно, противник, а порой даже как аномальный. Так, Адам Бременский, передавая представления о «земле женщин» на берегу Балтийского моря, отмечает: «Когда они [амазонки] рожают, то если ребенок мужского пола, он становится собакоголовым, если женского пола, то красивейшей женщиной» (Косвен М.О., СЭ, № 2, с. 46).

Героиня нашего сюжета так же настроена против мужчин, что отражается в ее характеристике: «не любит муського духу» (Коргуев, I, № 10, с. 252). Поэтому Царь-девицу «взять мудрено» (Садовников, № 4, с. 32), и на героя она производит устрашающее впечатление даже во сне: «Разметалась девича, заголилась до груди. Тогда Иван Царевич этой девичи утрашился» (Ончуков, № 3, с. 13). Вспомним также, что охрана государства Царь-девицы направлена на то, чтобы туда не попал мужской персонаж; проникновение же туда героя должно повлечь его смерть. По этому поводу справедливо следующее высказывание В. Я. Проппа о задачах-испытаниях для героя: «<...> эти задачи интересны еще другим. Они содержат момент угрозы: „Если не сделает, срубить за провинность голову“. Эта угроза выдает еще другую мотивировку. В задачах и угрозах сквозит не только желание иметь для царевны наилучшего жениха, но и тайная, скрытая надежда, что такого жениха вообще не будет <...> Жениха посылают на гибель <...> одновременно они [задачи] содержат элемент враждебности к жениху и имеют целью отпугнуть жениха».²⁹

Таким образом, одна из основных черт амазонок — неприятие противоположного пола. Возможно, это связано с прослеживающимися в ряде вариантов сказаний об амазонках представлениями о ненужности мужчин для продолжения рода. В приводимых М. О. Косвеном материалах зафиксированы два типа продолжения рода. Один — с участием мужчин; здесь агрессия амазонок к мужскому полу связывается с борьбой за власть. В этих вариантах очевиден воинственный и активный (в плане выбора партнеров) характер амазонок. Второй тип, более архаичный, восходящий к тотемистическим представлениям, — зачатие детей без участия мужчин. Здесь встречается несколько вариантов: оплодотворение с помощью воды, ветра и плодов дерева (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 46—48, 51, 52, 57; № 3, с. 3). Рождение от водного источника в международных версиях напоминает мотив живой воды в русских сказках. Мотив рождения от плодов дерева также широко распространен в мировом фольклоре, и он, безусловно, соотносится с сюжетом о молодильных яблоках, о чем речь будет дальше.

Одним из основных признаков, сближающих нашу героиню с амазонками, является их воинственный характер. Амазонки, подобно мужчинам, охотятся и вступают в бой с врагами. Во всем этом важна одна деталь, весьма значимая и в сюжете «Молодильные яблоки», и в рассмотренных выше былинных сюжетах. И амазонки, и Царь-девица, и былинные поляницы ведут воинственный образ жизни только в определенный период своей жизни — в девичестве. В некоторых версиях легенд об амазонках поражение противника дает им право вступить в брак. У Геродота (V в. до н. э.) находим о савроматах следующее:

«Относительно браков соблюдается у них следующее правило: ни одна девушка не выходит замуж, прежде чем не убьет врага; некоторые доживают до старости девушками, потому что не могли выполнить это требование» (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 34). У Гиппократов (V—IV вв. до н. э.) содержится более полная информация о савроматских женщинах: они «езды верхом на лошадях, стреляют из лука, мечут копыя с коня и ведут войну. Все это они делают, пока остаются девушками, и не прежде вступают в брак, как убьют трех неприятелей. Избрав себе мужа, савроматская женщина перестает ездить на коне, пока не настанет необходимость в общем походе на войну» (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 34). Диодор Сицилийский, писавший об управляемом женщинами племени в западной части Ливии, представляет это занятие как прохождение военной службы: «Женщины этого племени упражнялись в военном деле и в течение определенного срока отбывали военную службу, сохраняя в это время девственность, а затем сближались с мужчинами для производства потомства» (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 37).

Очевидно, что и полякование (сражение с противником) героинь в сказке и в бытине является занятием, соответствующим переходному периоду в жизни женских персонажей рассматриваемого типа. Этот этап готовит их к переходу в следующую половозрастную группу — имеющих право вступить в брак и, как ясно видно из последней цитаты, к новой социальной роли — роли матерей.

Еще одной общей чертой амазонок, прослеживающейся в ряде версий легенды, является необычность их детей. В некоторых вариантах у воинственных женщин рождаются только девочки (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 52; № 3, с. 3). Либо, как упоминалось выше, если рождаются девочки, то они очень красивы, если же мальчики, — то они становятся собакоголовыми (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 46). Очень близкий русской сказке вариант мотива необычных детей содержится в анналах «Нань ши» V—VI вв.: «Через сто дней после рождения ребенок уже может ходить, а к четвертому году он уже взрослый» (Косвен М. О., СЭ, № 2, с. 48—49), как и в формуле, характеризующей «чудесно» рожденных героев в русской сказке: «растет не по дням, а по часам». К вопросу о необычных детях Царь-девицы мы вернемся ниже.

Итак, сравнительный анализ образов амазонки в культурах разных народов и Царь-девицы из русской сказки очевидно свидетельствует об их типологическом единстве.

Обратимся теперь к сюжету «Молодильные яблоки», чтобы выявить в нем функции образа Царь-девицы. Завязка сюжета содержит «беду»/«недостачу» (термины В. Я. Проппа), обозначаемую в вариантах разными способами. Основной и наиболее часто встречающийся мотив — старость царя в одном из государств: «Царь был очень стар...» (Афанасьев, № 173, с. 355); «Царь Ефимьян стал стариться...» (Афанасьев, № 175, с. 360); «Исходят ему года <...> захотелось царю омолодиться...» (Ончуков, № 166, с. 412); «Стали они стары и древни...» (Сказки XIX в., № 85, с. 279); «А цар той сильно старый був» (Чубинский, № 81, с. 322) и т. д.

Другой вариант мотива — слепота царя (Ончуков, № 8; Смирнов, № 1; Афанасьев, № 177). Часто мотивы старости и слепоты царя соседствуют в тексте: «Один царь очень устарел и глазами обнищал» (Афанасьев, № 171, с. 349); «Сам (він) ся зостарів і на очі стемнів»; «І він на старість восліп» (Левченко, № 519, 520, с. 415).

Третий вариант беды — болезнь/нездоровье царя: «Этот чарь зделался болен» (Зеленин, Вят., № 47, с. 174); «Царь захворал» (Смирнов, № 334, с. 847).

Болезнь и слепота как варианты старости вполне ясны и объяснимы. Тем не менее, посмотрим более внимательно на близость понятий «старость» и «слепота». Как уже отмечалось, слепота (одноглазость) — признак «древних», хтонических существ, принадлежащих иному миру. То, что царь к старости «обнищал глазами», «на очі стемнів», «восліп», свидетельствует о близости к смерти, переходу в мир иной. Соотнесенность смерти и слепоты выявляется на уровне языковых фактов. Так, например, в русском языке «жмуриками»³⁰ (т.е. закрытыми глазами) называли покойников. Так, в словаре В. И. Даля находим: «*Жмурик* смл. умерший, усопший, покойник, нвг. умирашка, арх., орл., кал. родители».³¹ Мертвый, по традиционным представлениям, не может и не должен видеть; поэтому первое, что делали с покойным, это закрывали ему глаза.

На вопрос, почему именно зрение из всех органов чувств так значимо в ранних представлениях, нашедших отражение в мифологии и фольклоре, дает ответ О. М. Фрейдберг: «Говоря об органах чувств, нужно сказать, что слух, обоняние, осязание, вкус почти не оставили следа в первобытной мифологии. Образ строился зрительно, потому что шел именно от зрительных впечатлений. Его зримость сама по себе объективно подтверждает, что он возник как реакция мысли именно на сигналы органов зрения».³² Таким образом, наличие зрения в мифопоэтических представлениях является знаком жизни, отсутствие же его говорит о смерти человека.

Итак, исходная ситуация сказки: царь стар/нездоров/слеп. Соответственно, его цель — помолодеть, стать здоровым, прозреть. В одном из вариантов сюжета указано на то, что все это царю необходимо, поскольку ему «захотелось... и друго столько поцарствовать» (Ончуков, № 166, с. 412), т.е. сохранить свой социальный статус. Достигнуть этой цели можно, только завладев волшебными предметами, дающими молодость. В вариантах сказки предметами, обладающими такими качествами, являются:

— *живая вода* (Афанасьев, № № 171, 172, 174; Балашов, № 43; Зеленин, Вят., № 47; Сказки Карельского Поморья, № 35; Смирнов, № 33). Как дополнение живой воде в вариантах сказки встречается и *мертвая* (Афанасьев, № № 176, 177; Гура, № 33; Добровольский, № 17; Коргуев, 1, № 10; Озаровская, № 36; Сказки XIX в., № № 83, 85; Смирнов, № 1; Худяков, № 1; Чистов, с. 190—196; Эрленвейн, № 28); *целующая* (Афанасьев, № 173) или *цілуща і живуща* (Левченко, № 520), *животворная* (Смирнов, № 1); *видяща* (Левченко, № 519) или *жива и глазна* (Ончуков, № 8); *молодая/молодовая* и *живая* (Афанасьев, № 175; Колосов, № 3; Соколовы, № 139);

— *молодильные яблоки* (*моложавые, молодые, молодковые, молодяжные*); в одном из вариантов яблоки названы *золотыми* (Романов, 1—3, № 31);

— *молодецкие яйца* (Ончуков, № 166);

— *молодильные ягоды* (*молодицны*) или *манежные*.

Часто в вариантах сказки требуется достать живую воду и молодильные яблоки одновременно: первую, чтобы оздоровиться или прозреть, вторые — чтобы помолодеть. В нескольких случаях к воде и яблокам добавляются ягоды. Образы яблок, воды, ягод, яиц весьма существенны для исследования как объекты предметного мира, связанного с реальностью, соотносимой с образом Царь-девицы. Но прежде чем перейти к их рассмотрению, закончим перечень волшебных предметов, которые встречаются в вариантах сюжета в качестве добываемых героем. Так, в сборнике Соколовых (№ 139) наряду с водой царь требует

достать ему кувшинец о двенадцати рыльцах, а в «Сказках Карельского Поморья» (№ 35) — жар-птицу. Образы этих диковинок, несомненно, заимствованы из других сказочных сюжетов и появляются здесь лишь по принципу волшебности предмета, подобно живой воде или молодильным яблокам; однако, в отличие от последних, они лишены в рассматриваемом сюжете какой-либо функции. В варианте Садовникова (№ 3) царь желает получить «корону, скипетр, державу рук и книгу при них», т. е. символы власти (царской и магической), что объясняется желанием царя «поцарствовать» (ср. вариант Ончукова (№ 166): волшебные предметы должны продлить жизнь царю, чтобы он мог царствовать еще столько же, сколько уже царствовал).

Отметим еще один образ, тесно связанный с предыдущими. В украинских вариантах сюжета (Левченко, № 519, 520) наряду с «видящей» или «цїлущей» и «живущей» водой герою нужно добыть «*молоді літа*», причем в тексте № 159 указано, что они находятся на яблоне и, таким образом, оказываются не чем иным, как яблоками. В сборнике Афанасьева (№ 172) царь также посылает разыскать *его молодость*, и для него добывается живая вода. Почему же представления о молодости в сказке связываются, прежде всего, с яблоками и водой, а также с яйцами и ягодами? Ответ на этот вопрос дает этнографический материал, отражающий использование воды и яблок в обрядовой практике восточных славян и — шире — славянских и других европейских народов. Чтобы не отягощать данную часть работы обширным рядом примеров, мы отсылаем читателя к приложению «Символика и функции воды и яблока в традиционной культуре». Здесь мы лишь отметим выводы, к которым привело рассмотрение этнографических источников.

Вода. Роль воды в природе и в жизни человека переоценить невозможно. Осмысление воды в мифопоэтическом сознании как одной из первых стихий мироздания и источника жизни³³ обусловило ее сакрализацию и широкое использование в ритуальной сфере. В народных представлениях воде приписывался ряд магических функций: апотропейная, очистительная, продуцирующая, медиативная. Для сюжета о «Молодильных яблоках» особенно важны вера в исцеляющую (особенно глазные болезни) силу воды, в то, что вода, используемая в определенных обрядах, дает молодость и красоту; а также в ее продуцирующие свойства, передающимися в результате ритуальных действий растениям, животным и людям. Вера в силу плодородия воды обуславливает целый комплекс представлений о ее способности влиять на состояние человека: жить благополучно/неблагополучно, быть молодым/старым, здоровым/болезненным.

Яблоко. Этот плод, как и сама яблоня, также широко использовался в обрядовой практике европейских народов.

Растения, и особенно их плоды, зерна, семя, в различных этнокультурных традициях связываются прежде всего с темами плодородия, непрерывного развития жизни: переходом от жизни через смерть к новой жизни. Наиболее общим и глубоким из всех растительных символов, несущих эти идеи, В. Н. Топоров считает зерно и семя, которым в животном коде соответствует яйцо.³⁴ Действительно, зерно и яйцо — наиболее характерные предметы, использующиеся в обрядах, направленных на воспроизводство жизни. Аналогом зерна и яйца в подобных обрядах выступает яблоко; в некоторых же ритуалах этот плод и само дерево имеют самостоятельную функцию, что возможно при наличии представлений о плоде/зерне/яйце, отмеченных выше.

Как и вода, яблоко в мифопоэтическом сознании наделялось магической силой. Поэтому оно часто входило в состав ритуальных блюд во время трапез в обрядах календарного и жизненного цикла. Во многих культурных традициях с яблоком связывалась идея плодородия, что объясняет использование его в земледельческих ритуалах и свадебной обрядности. У славян и других европейских народов яблоко считалось магическим предметом, обеспечивающим жизнь и плодородие, молодость и красоту, здоровье и благополучие. Положительное значение образа яблока в народных представлениях обусловило закономерность представления его в качестве дара в ритуалах и ритуализованных ситуациях.

В целом можно утверждать, что появление яблока в обряде маркирует переходность ситуации, состояния, моментов, соотносимых с процессами постоянного движения в природе и жизни человека. Основное символическое значение образа яблока — значение жизни / жизненного начала — определяет причастность его к сферам жизни и смерти (жизни в новом качестве — см. в Приложении о функциях яблока в похоронно-поминальной обрядности).

В мифопоэтических текстах и представлениях нашло отражение соотношение образов яблока и ребенка, реализующееся в форме метафорических обращений (причитания), метафор (сказка, свадебная и лирическая песни), символических корреляций (толкования снов). Подобное использование образа яблока (с учетом его семантики в традиционной культуре) свидетельствует о синонимии, если не о полном совпадении, в фольклоре понятий жизни и детей. Рождение детей / продолжение рода как форма цикличности и непресекаемости жизни — одна из основных тем сказки (и в частности, рассматриваемого сюжета), других жанров устного народного творчества и, шире, традиционной культуры в целом.

Обращаясь к образу детей (ребенка) Царь-девицы, следует отметить, что их рождение и индивидуальные черты существенны для характеристики образа самой героини.³⁵ Во-первых, их появление в ходе развития сюжета свидетельствует о динамике социовозрастного статуса Царь-девицы. В этом плане образ сказочной героини близок к наиболее архаичному типу героинь в эпических жанрах, к которому относятся образы Златыгорки из сюжета «Бой отца с сыном» и Настасьи из сюжета «Дунай и Непра».

Во-вторых, особенности детей подчеркивают сверхъестественную природу матери. Действительно, дети у Царь-девицы рождаются необычные. Чаще всего два, реже — один, а в сборнике Чубинского (№ 81) три мальчика. Необычность этих детей выражается устойчивой для жанра сказки формулой: «растут не по годам (не по дням), а по часам» (Гура, № 17; Худяков, № 1). К моменту встречи героя с уже выросшими сыновьями проходит лишь один год (Гура, № 17; Ончуков, № 166; Озаровская, № 36), три года (Афанасьев, № 172; Сказки XIX века, № 83), двенадцать лет (Афанасьев, № 176; Смирнов, № 334).

В некоторых вариантах образ детей Царь-девицы гиперболизирован; их богатырская природа выражается в величине и силе, превосходящих материнские: если от тяжести Царь-девицы мост под ней прогибается, то от тяжести сыновей он и вовсе разрушается (Добровольский, № 17). Во многих вариантах сюжета дети Царь-девицы избивают до смерти старших братьев героя, претендующих на руку их матери; в одном из вариантов они колотят своего отца (Чубинский, № 81). По силе и удали они напоминают молодых богатырей, не находящих применения своей силе. (Ср.: былинные подростки-богатыри во многих источниках характеризуются так: «которого дернет за руку — рука прочь, которого за ногу — нога прочь».) В некоторых вариантах встречается былинный мотив насмехания сверстников над детьми Царь-девицы, причиной чему является их «безотцовщина» (Худяков, № 1).

В сюжете дети героини участвуют в идентификации личности своего отца. В ряде вариантов, где на роль брачного партнера Царь-девицы претендуют братья героя, именно дети устанавливают, кто является их настоящим отцом и, соответственно, добытчиком живой воды и молодильных яблок. К образу детей Царь-девицы мы вернемся при рассмотрении мифологического плана сюжета.

Итак, мы проследили ряд характеристик Царь-девицы (имя, внешний облик, родственные связи), особенности ее локализации (удаленность, труднодоступность, изолированность, противопоставленность локализации героя, связь с состоянием сна), структуру и предметный мир ее царства, появление у героини детей как знак динамики ее социовозрастного статуса. С учетом всех этих характеристик обратим теперь внимание на функции героини в сюжете.

Основная функция Царь-девицы в сюжете — хранение жизни/молодости (охрана источника жизни/молодости), описываемых в сказке в образах живой воды, молодильных яблок, молодецких яиц и т. п. Молодильные яблоки растут в саду Царь-девицы, живая вода находится в колодце в этом же саду или в сосудах, стоящих около постели героини. Функция Царь-девицы как хранительницы эликсира молодости репрезентируется в завязке сюжета: герой посылается в волшебное царство с конкретным заданием — добыть молодильные яблоки и/или живую воду. Следовательно, эту функцию мы считаем основной.

Вторая функция Царь-девицы — функция невесты — проявляется лишь в ходе развития сюжета, когда герой проникает в волшебное царство и видит спящую Царь-девицу. Возникновение этой функции основывается на признаках, относящихся к индивидуальным качествам героини: прежде всего на ее половозрастном статусе. «Девичество» Царь-девицы оказывается одной из основных характеристик, определяющих дальнейшее развитие сюжета. Ряд мотивов коррелирует именно с этой функцией: противопоставление царств героя и невесты, труднодоступность и изолированность локализации Царь-девицы, гуляние в садах (потехи на лугах) как одна из форм изоляции героини-невесты в сказочной действительности. В ипостаси сказочной невесты Царь-девица наделена признаком пассивности в выборе брачного партнера: она изолирована в некоем пространстве и дожидается героя, не предпринимая никаких действий для изменения своего статуса. По законам жанра сказки только тот, кто сможет проникнуть в ее царство и совершить поступок, имеет право стать ее брачным партнером. Сама героиня говорит так: «Ну, Иван Царевич, значит нам была судьба: сумел ты ко мне подъехать и можешь мной владеть <...> Можешь получить мой престол и стать на царство» (Коргуев, № 10, с. 274); «Когда вы были в моем государстве, извольте меня замуж взять» (Худяков, № 1, с. 59).

Как богатырша Царь-девица представляет тип невесты-воительницы, вступающей в бой с противниками; такие ее действия близки полякованию былинных богатырш: это своего рода изоляция в период «невеждения». Однако мотив регулярного вступления героини в бой с богатырями в сказке редуцируется до формулы «выезжает в зеленые луга тешиться» (Афанасьев, № 173) или констатации факта, что Царь-девица с войском пришла с войны. Описание конкретного боя с противником вытесняется в сказке, а сама героиня оказывается не так активна в поисках жениха, как в былинке. Это обусловлено, во-первых, типом героя, которому противостоит Царь-девица (не богатырь, не сильный, в отличие от былинных героев); во-вторых, вторичной функцией героини (невеста), наслаивающейся на основную функцию (хранительница).

В двух вариантах сюжета все же встречается эпизод боя Царь-девицы с будущим брачным партнером. В обоих случаях противоборство происходит после того, как герой побывал в ее царстве. В одном варианте героиня, догнав Ивана Царевича, убивает его мечом (Афанасьев, № 173); в другом (Чистов, с. 190—196) — богатырша уступает по силе герою. Нестандартность этих двух вариантов по причине избыточности эпизода боя героев объясняется рядом обстоятельств.

Во-первых, для данного сюжета характерно иное решение мотива противоборства между героями, отличное от былинно-эпического: как отмечалось выше, герой использует не силу, а знание/хитрость. Проникновение Ивана Царевича в государство Царь-девицы и овладение ею во сне в сказке считается победой над ней. Поэтому бой после того, как Иван Царевич побывал у героини, действительно оказывается лишним.

Во-вторых, к тому времени, как Царь-девица догоняет героя у границы царств, она уже знает, что беременна и, по эпическим законам, не должна вступать в бой: так, например, в былине побежденная Златыгорка перестает поляковать, а в сюжете о Настасье и Дунае героиня, хотя и запоздало, но осознает, что не должна вступать в противоборство с победившим ее ранее богатырем ради детей, которых она уже вынашивает в себе.

Нереальность боя усугубляется тем, что Иван Царевич успевает достичь своего царства, а героиня в связи с беременностью не может пересечь границы между царствами: она становится так тяжела, что ее перестает держать земля (Балашов, № 43, с. 142—143).

Кроме того, бой героини с отцом ее будущих детей противоречит установке жанра сказки, заключающейся в создании семьи (а классическим финалом сказки всегда является свадьба). Отсюда, например, «исправление» ситуации в варианте из сборника Афанасьева, в котором героиня убивает царевича мечом: «Упал царевич на сырую землю; ясные очи закрываются, алая кровь запекается. Глянула на него красная девица, и взяла ее жалость великая: другого такого красавца во всем свете поискать! Приложила к его ране свою руку белую, омочила целующей водой — и вдруг рана зажижилась, и встал Иван Царевич здоров-невредим. „Возьмешь ли меня замуж за себя?“ — „Возьму, красная девица!“ — „Ну, поезжай домой да жди меня три года“» (Афанасьев, № 173, с. 358). Аналогичен финал и в сборнике Озаровской: «А богатырша? — комментирует сказитель — Она могла Ивана, как червяка, раздавить, а однако жа, смиренна сделалась из-за отроков. Отца им доспела» (№ 36, с. 327).

Подробное описание действительно богатырского трехдневного боя приведено в сборнике Озаровской (№ 36), но здесь противоборство с отцом героя не связано с брачными мотивами. К этому варианту мы еще обратимся.

Богатырские качества и воинственный характер героини проявляются чаще всего в финале: наказание мнимых героев (см. выше) и угрозы побить, пленить и выжечь огнем царство отца «виновника» (Афанасьев, № 172, 178; Добровольский, № 17; Левченко, № 519; Сказки Карельского Поморья, № 35; Смирнов, № 1), а также обещание царю «живой глаз вынуть, домой отвезти» (Соколовы, № 139), если он не выдаст своего сына.

В целом можно утверждать, что гиперболизация и воинственность Царь-девицы в данном сюжете заданы изначально, но не реализуются как в былинах — через противоборство с будущим брачным партнером. Можно было бы предположить, что богатырские качества героини связаны с ее функцией хранительницы. С этим соотносятся также специфика ее локализации (удаленность, труднодоступность, изолированность) и

«милитаризованный» характер царства героини (заставы с охранниками, войско из девиц или созданное волшебным образом с помощью шитья или кузнечества). Но все эти элементы представлены в сюжете большей частью на уровне характеристик «предметного мира» царства героини, а не в действии. Противоборство героев происходит не в бою: силе Царь-девицы противопоставляются знания/хитрость царевича. А богатырские характеристики героини так и остаются на втором плане, как знак одного из эпических вариантов «невещенья», черты лиминального существа в сказочно-эпической реальности.

Отмеченные выше сказочные и богатырско-эпические черты героини Царь-девицы не исчерпывают ее сути, равно как и функции хранительницы, невесты не являются полным отражением роли героини в сюжете. В связи с этим, в частности, обращают на себя внимание некоторые противоречия, касающиеся образа самой героини, так и хода повествования. Имеется в виду следующее:

1. Герой выполняет порученное ему задание: добывает волшебные яблоки и воду, которые доставляет (или это делают его братья — мнимые добытчики) отцу. Но далее сказка практически никогда не рассказывает, как царь поступает с принесенными волшебными предметами: использует их, становится ли молодым и здоровым.³⁶ Это оказывается не важным, внимание сосредоточено на герое: с того момента, как он попал в покои Царь-девицы и увидел ее, начинается звучать тема брака, но не напрямую: обращается внимание на красоту Царь-девицы (герой «улюбавался» ей). Непосредственно тема брака возникает позже, когда героиня догоняет «виновника»; предложение вступить в брак всегда исходит от Царь-девицы, что обусловлено ее беременностью. Идея воссоединения героев в финале основывается на ориентации жанра сказки на «правильный» брак, т. е. патрилинейный и постоянный (ср. в некоторых вариантах сказки актуализацию эпического мотива насмехания над детьми Царь-девицы в связи с «безотцовщиной», воспринимаемой как бесчестие для детей — Озаровская, № 36; Худяков, № 1).

2. Существуют варианты, в которых герой, проникнув в царство Царь-девицы и вступив с ней в любовную связь, вовсе не женится на ней (Афанасьев, № 171; Садовников, № 3, 4), а женится, например, на дочери царя, для которого добывает волшебные предметы (Романов, 1—3, № 31). В сборнике Чистова после неудачного для героини боя о ней как будто забывается вовсе, и нет абсолютно никакой связи между событиями, происходящими после боя, и финалом сказки, в котором отец «Ивана Царевича на старшей богатырке женил и царство ему свое передал» (с. 196): здесь нет речи ни о рождении детей у героини, ни поисков ею «виновника».

3. По сюжету герой как будто первый, кто отправляется в царство Царь-девицы и проникает туда. Почти во всех вариантах оговаривается, что туда никто не может попасть или вернуться оттуда, особенно мужского пола, так как царство — девичье. Однако из некоторых вариантов выясняется, что в свое время здесь были и отец героя, и его дед: «И в саду молодая яблоня, вода жива и мертва. И за тым твой отец ездил туда» (Сказки XIX века, № 83, с. 271); «Вот он и говорит своим сыновьям: „Кто из вас дальше меня съездит, тот и на царство станет“» (Чистов, с. 190); «Мне бы этих вещей достать, дедушков след замять» (Гура, № 33, с. 256).

В ряде вариантов имеется также косвенное указание на периодичность посещения героями царства Царь-девицы. Так в сборнике Колосова (№ 3) охраняющая царство Соня (мифологическое существо) караулит проход, не пропуская ни конного, ни пешего 30 лет.

В варианте Афанасьева (№ 173) великан стережет царство 100 лет; в сборнике Гуры (№ 33) — богатырь стоит на границе царств 1000 лет. Таким образом, оказывается, что у Ивана Царевича были предшественники. Называемые в вариантах периоды (30, 100, 1000 лет) и указание на то, что «там» бывали и отец, и дед героя, наводит на мысль, что к Царь-девице отправляется каждое поколение героев, что свидетельствует, прежде всего, о невозможности функции невесты для образа Царь-девицы.

Подобного рода нестыковки и противоречия в сюжете связаны с комплексом представлений, относящихся к праобразу Царь-девицы, которые, попадая в реальность классической волшебной сказки, претерпевают определенную перекодировку. Рассмотрение архаических черт образа героини в сказке поможет понять, что это за представления.

Обращаясь к мифологическому плану сюжета «Молодильные яблоки», следует отметить, что выше отчасти уже шла речь об архаичных элементах (как в образе самой героини, так и в сюжете в целом), которые в процессе формирования эпических жанров были впитаны ими как феноменами мифопоэтического порядка и которые, в частности, в сказке квалифицируются как волшебные. На уровне внешнего облика и индивидуальных качеств героини это гиперболизированные ее размеры и сила, оборотничество, змеиная сущность (она — полудевка-полузмея или просто змея), репрезентирующие мифологические основы образа. На уровне внутрисюжетных связей это и родственные отношения Царь-девицы со сверхъестественными персонажами, и ее повеление зверями и мифологическими существами и т.д.

Совершенно новое звучание образу Царь-девицы дают характеристики, которые выше были сознательно опущены. Так, например, в вариантах сказки по крупницам разбросаны разного рода свидетельства, позволяющие говорить о Царь-девице как образе космического порядка, что нашло отражение, в частности, во внешнем облике героини. В ряде вариантов она представляется не просто гиперболизированной величины и силы, а ее тело достигает гигантских, космических размеров: «И у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается, под мышками дерева с яблоками цветут» (Худяков, № 1, с. 56). В варианте у Афанасьева у героини «с рук и с ног целующая вода точится» (Афанасьев, № 173, с. 358). В украинской сказке у героини «з мезынаго пальця... Орда-рика бижить» (Чубинский, № 81, с. 323). Иными словами, Царь-девица олицетворяет не что иное, как саму землю, имеющую на своем «теле» дерева, водные потоки. Неслучайно в одном из вариантов она описывается следующим образом: «Заходит (герой. — Е. М.) в гриню, увидал на кровати спит девича-поленича, как сильней порог шумит» (Ончуков, № 3, с. 13). Общеизвестно, что для мифопоэтического сознания, находящего отражение в сказке, свойственно перенесение особенностей строения человека на устройство мироздания. В этой связи можно упомянуть былинный сюжет «Дунай», где из крови убитой героини образуется река.³⁷

На уровне характеристик действий героини к ее космическим особенностям можно отнести возникновение осязаемого движения в природе от ее езды: когда она катается, «у нас на горах стук стучит и гром гремит» (Афанасьев, № 178, с. 372).

Корреляция между характером действий и космичностью героини, нашедшая отражение в так называемом чудесном умении, которым Царь-девица наделена как сказочный персонаж сверхъестественной природы, требует более сложного объяснения. Это умение героини репрезентируется не столь ярко, как в других сказочных сюжетах (например, в «Царевне-лягушке»), поскольку не выполняет сюжетообразующей функции и проявляется, как правило, лишь в финале повествования. Оно реализуется в мотиве постройки необычного моста,

соединяющего либо два царства, либо корабли героини и царский дворец отца Ивана Царевича: мосты калиновые (Афанасьев, № 175), хрустальный мост (Афанасьев, № 176), мост в семь миль, обитый червонной китайкой (Левченко, № 519), мост через море (Чубинский, № 81), мост, устланный сукном, красным или разноцветным (Сказки Карельского Поморья, № 35; Смирнов, № 1; Худяков, № 1; Озаровская, № 36). Иногда подчеркивается не только красота творения Царь-девицы, но и его нерукотворность: «Дунула Елена Прекрасная, и сделался от ее кораблей до царского дворца хрустальный мост» (Афанасьев, № 176, с. 369); «Махнула палатенцым — сделайся мост ат Царь-града да царя Игра: залатая масница и сярэбриная» (Добровольский, № 17, с. 505).

Мотив создания нереальных/идеальных, эстетически отмеченных (ср., помимо приведенных, образ необычного моста в сборнике Соколовых (№ 139) — мост калиновый: маковки точеные, перила золоченые, на тех маковках птички поют разными голосами), нерукотворных и отмеченных космическими знаками (золото — серебро) предметов/объектов соотносится с мифопоэтическими представлениями о Творце и, соответственно, репрезентирует образ Царь-девицы как сверхъестественное/божественное мифологическое существо космической природы.³⁸

Образ Царь-девицы как отмеченный космическими признаками и являющий собой персонификацию Земли логично соотносится с архаичными представлениями о женском божестве, отвечающем в мифологической картине мира за производство/воспроизведение жизни. Интерпретация образа (вернее, праобраза) Царь-девицы в данном контексте подтверждается типологической близостью ряда его характеристик с чертами богинь-матерей различных этнокультурных традиций.³⁹

Сравним, в частности, русский сказочный материал и верования нганасан связанные с материнским божеством Моу-нямы («земля-мать»). Для этого вернемся к отмеченным ранее в сюжете «Молодильные яблоки» мифопоэтическим представлениям о значении зрения как знака жизни и о слепоте как знаке смерти. Подобные представления прослеживаются и у нганасан: по их поверьям считается, что «человек и животные живут, пока у них живы глаза. После их смерти глаза попадают в распоряжение Моу-нямы, а мертвый должен обзавестись новыми, иначе он заблудится на пути в Землю мертвых».⁴⁰ Моу-нямы является матерью всего живого.⁴¹ О соотношении персонифицированного образа Земли с синонимичной в мифопоэтических представлениях парой «жизнь/зрение» свидетельствует следующее: «Моу-нямы много глаз носит в себе. Совсем как куропатка яйца носит. Как баба ли, олень ли, собака ли пустая будет, им в брюхо кладет».⁴² Таким образом, глаза выступают как основа человека: появление живого существа связано с наличием в природе (у Моу-нямы) пары глаз для него. Моу-нямы растит человека, оленя и других существ с момента их зачатия; она производит на свет все живое, «она же и забирает себе все, что умирает, в том числе и глаза».⁴³

Приведенные сведения, при всех различиях нганасанского божества Моу-нямы (матери-Земли) и русской сказочной Царь-девицы, дают основания предполагать типологическую близость этих образов.

Как промежуточный материал между нганасанскими поверьями о Моу-нямы и русским сюжетом (по форме и деталям реализации мотивов зрение/жизнь и слепота/смерть, имеющих зависимость от женского персонажа, связанного с Землей) можно привести чешскую сказку из сборника К. Я. Ербены «Есинки» (вариант 2).⁴⁴ Сюжет сказки таков:

Три есинки (мифологические существа типа мавок и русалок) с помощью обманных даров (яблоко, роза, гребень) усыпляют старого пастуха и выковыривают ему глаза. Вследствие этого старик лишается возможности передвигаться (что в мифопоэтических представлениях равносильно смерти). Молодой Яничек (типичный сказочный герой: сирота, бедный, не имеющий места в жизни) приходит жить к старику и пасет вместо него коз. Есинки хотят ослепить и Янечка, но тот, наученный стариком, не поддается на обман; с помощью прутьев ежевики он связывает есинок и требует, чтобы они вернули дедушке глаза. Есинки обманывают Янечка, трижды давая старику чужие глаза. Двух есинок Яничек бросает в реку под горой, последняя же возвращает старику глаза.

Прокомментируем некоторые элементы и мотивы чешской сказки, сближающие ее и с нганасанским, и с русским материалом:

1. Есинки — женские персонажи, по своей природе связанные с Землей.

2. В сказке очевидно противопоставление женского и мужского начал: отмечается, что есинки — злые; их злоба направлена против мужских персонажей, приближающихся к их местообиталищу.

3. Механизм лишения есинками людей глаз — жизненного начала — основан на усыплении (ср. сон как «переходное» состояние в традиционных представлениях).

4. Есинки хранят глаза в пещере около леса и реки. Все эти пространственные объекты в мифопоэтических текстах связаны с локализацией «иног» мира или имеют значение границы между «своим» и «чужим» пространством.

5. В пещере (вариант реализации образа Земли) хранятся не только человеческие, но и глаза птиц, животных, рыб: когда Яничек вставлял дедушке разные пары глаз, тот вскрикивал, что видит только сов (птицы), только волков (животные), только щук (рыбы). Здесь очевидна аналогия нганасанского и славянского материалов: Моу-нямы (мать-Земля) тоже носит (хранит) в себе глаза всех живых существ, обитающих в мире — в небе, на земле и в воде, — в том числе и глаза человека.

Вернемся к мотиву слепоты в сюжете «Молодильные яблоки», в одном из вариантов которого дано оригинальное объяснение лишения зрения старого персонажа, отдельными своими чертами напоминающее рассмотренную чешскую сказку. Этот вариант входит в сборник Озаровской (№ 36) и имеет следующий зачин: «[царь Картауз] наехал на ископытъ, што по колен конь нозьми увяз <...> наежжает на бел полотён шатер <...>, а там разметавши девица-богатырица. Брали они палицы буёвые, копия долгомерныя, сабельки вострыя — съезжались по три раза, палицы буёвые поломали, копия-сабельки пошшербаби, — на могли вышибитьсе. Соскоцили они с добрых коней и хваталисе в охабоцьку. И возилисе трои сутоцки. Царь Картауз выходивши из силоцки, стала она на белы груди <...> Не стала она растегивать латы буёвые и сделала надметинку: выкопала глаза и положила за праву шшоку» (с. 316—317).

Такой зачин — единый для всех вариантов сюжета. В нем совершенно очевидно влияние жанра былины. Образ коня, уходящего по колена в землю, находим в сюжетах «Илья Муромец и сын», «Дунай» и др. Такой конь обычно принадлежит полянице или иноземному богатырю. Образ белого полотняного шатра, в котором отдыхает противник героя, также характерен прежде всего для былины. Особенности боя в зачине сказки (съезжались по три раза), орудия борьбы (палицы буёвые, копия долгомерные, сабельки вострые) тоже свидетельствуют о заимствовании этого эпизода из былины. Только исход боя в этом варианте

не характерен для жанра былины. Былинные героини-поляницы в рукопашном бою («в оха-боцьку»), когда они лишены коня, хоть и случайно, но почти всегда бывают побеждены. В сказке же для дальнейшего развития сюжета важно, чтобы героиня победила, и она побеждает. И совсем не типичные для былинного боя действия совершает девица-богатырша после победы: она не расстегивает латы буёвые, как обычно происходит в былине, а лишь «делает надметинку» — выкапывает глаза и кладет их за правую щеку. В былине один противник другому может выбить глаз, распластать груди белые или живот, но не выковырять глаза. Здесь героиня поступает аналогично есинкам чешской сказки, только не усыпляя своего врага, а побеждая его в ратном бою. Обращает на себя внимание также то, что девица-богатырша не выкидывает глаза царя, а забирает их себе, прячет их за щеку — на хранение. С точки зрения развития сюжета это говорит о том, что далее последуют поиски глаз царя. А девица-богатырша выступает здесь как хранительница глаз царя и, следовательно, его жизни, поскольку, без зрения жизнь царя оказывается неполноценной.

С другой стороны, связь Царь-девицы как космического женского/материнского персонажа, связанного с идеей жизни, репрезентируется в сказке с помощью образов молодильных яблок или деревьев с яблоками, являющихся реализацией универсального мифологического образа древа жизни. Носителями жизненной субстанции в сюжете являются и плоды древа жизни (яблоки), и живая вода, локально соотносимая в архаичных традициях с корнями древа жизни, и непосредственно Царь-девица (у нее под мышками растут деревья, с яблоками, с рук и ног точится целующая вода). То есть Царь-девица сама является источником жизненной силы, которая в процессе формирования жанра сказки оказывается не даром (что в архаичных мифопоэтических текстах характеризует «жест» богини-матери)⁴⁵, а превращается в объект, добываемый/воруемый героем.

Царь-девица выступает в сказке не только в функции хранителя или даже источника жизненной силы, но является и ее генератором: «выработка» жизненной силы происходит во сне героини (именно в это время цветут деревья с молодильными яблоками). Здесь очевиден параллелизм цикличности жизни героини (сон и активность, регулярно сменяющие друг друга) и цикличности перераспределения сил природы/земли.

В мотиве цикличности цветения яблонь, зависящей от смены состояний Царь-девицы — бодрствование (растрата энергии)/сон (накопление сил) — имплицитно присутствует мифологическое представление о вечном возрождении и, в частности, о сезонном возрождении природы, связанном с женским божеством. Указание на цветение деревьев с молодильными яблоками под мышками у Царь-девицы во время сна свидетельствует также о том, что героиня как образ природно-космического уровня аккумулирует жизненную силу, реализующуюся в образе молодильных яблок, что на более позднем этапе переинтерпретируется сказкой как накопление богатырской/физической силы.

В космической ипостаси образ Царь-девицы обладает признаком сакральности, что, в частности, выражается в локальной приуроченности героини к наиболее сакрализованной точке в мифологической модели мира. Это точка пересечения горизонтальной (см. путь героя: лес/море — остров — огроженный сад — терем/дворец) и вертикальной (древо жизни) осей мирового пространства. Признак сакральности обуславливает обязательную означенность границ и замкнутость пространства героини, которые в сказочной реальности проявляются как удаленность, недоступность, изолированность Тридцатого царства.

Кроме того, как персонифицированный образ земли Царь-девица сама является этим сакральным пространством: яблони с молодильными яблоками растут на ее теле, Орда-река с живой водой вытекает из недр ее тела (мизинца).

Через связь с яблоневым деревом/древом жизни как вариантом мирового древа Царь-девица оказывается причастной к источникам жизни как верхнего, так и нижнего мира — к яблокам и воде, соотносимым соответственно с ветвями и корнями мирового древа.

С точки зрения трехчастного членения мирового пространства по вертикали локализация Царь-девицы занимает среднее положение, вследствие чего образ героини в равной степени связан и с верхним, и с нижним мирами. Эта связь обуславливает некоторые из амбивалентных характеристик образа Царь-девицы. Так, например, героиня связана и с солнцем (ее царство называется Подсолнечным, в нем тепло и даже «знойко»), и с подземным миром (ее охраняют и живут в ее царстве хтонические животные — змеи; она и сама имеет двойственную природу — полудевка-полузмея).

Амбивалентность образа Царь-девицы выявляет и другие ее мифологические характеристики. Одной из основополагающих особенностей такого рода представляется связь героини с жизнью и смертью: ее царство или она сама являются локализацией источника жизни, и, вместе с тем, в этом царстве нельзя быть живым, оттуда никто из обычных людей не возвращается. Подобным образом в мифопоэтическом сознании мыслится образ земли, дающей жизнь всему, рождающей все живое и принимающей все отжившее в себя, в свои недра.

Противопоставление жизненного и смертоносного начал, в равной степени присущих образу Царь-девицы, проявляется в сюжете а такой черте героини, как повышенная эротичность. Мотив наготы Царь-девицы и образ ее постели, присутствующие практически в каждом варианте сюжета, коррелируют с представлениями о сексуальной активности, присущей образу богини-матери как творческому началу. Вместе с тем, сексуальная сила героини имеет двойственный характер. С одной стороны, она обладает чрезвычайной притягательностью, которой не может избежать попадающий в ее царство: «... только одного не выдержал — на девичью красоту позарился» (Афанасьев, № 172, с. 354); «... молодецкое сердце не выдержало — смял он девичью красу» (Афанасьев, № 173, с. 368); «Уходить юн у дом; ана спить на канапеи. Как юсть чистыя зерыла: видна, как из костки у костку мозг пириливаить. Как увидай яе красоту, как разгарейся маладец, раскрыв яе и сделаю с ею схаждэня с сонныю...» (Добровольский, № 17, с. 504); «Знесла его погана охота з панною жартовати: пожартовав з нею — вона спит, не чуе» (Левченко, № 519, с. 416); «Пришел он, а одиннадцать дочерей царских и вси оне разлягавши и вси оне распинавши, удержал он свое сердце; пришел к 12-й сестры, спит она в белом браном пологу и всих ея сестер сестра красивее в свите нет <...> Не стерпело сердце, приздынул он браной полог, царску дочь обнасилничал ю скоро» (Ончуков, № 166, с. 414); «Ен углядзився у яе, улюбовався — и з яе сонныя сокпив» (Романов, 1—3, № 31, с. 216); «И дошел до покоя девицы Марьи-Красы и до Долгой Косы. Такожды девица очень прилепно красовита <...> И — „Что мне не честь! — разгорелось у молодца ретивое сердце. — Хочется мне у девицы своего коня напоить <...>“. » (Сказки XIX в., № 83, с. 272); «Уходьть він до неі, аж лежить дівця-красавця, шо ніть її написать <...> Красива дуже; не міг він — підняв, поцілував, підставив кубочок — набігло воды — согрівив раз» (Чубинский, № 81, с. 325); «В третью комнату входит, там спит сама Усоньша-богатырша. И у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается, под мышками дерева с яблоками цветут. Когда

он подошел к ней, снял у ней яблоки, потом *очень раззарился на нее, влюбился* и поцеловал» (Худяков, № 1, с. 56) т. п. С другой стороны, сексуальность Царь-девицы страшна как стихийная и необузданная, она пугает Ивана Царевича даже тогда, когда тот видит героиню в состоянии покоя (сна): «Заходит в гриню, увидал на кровати спит девича-поленича, как сильней порог шумит. Разметалась девича, заголилась до груди. Тогда Иван Царевич этой девичи устрашился» (Ончуков, № 3, с. 13).

Животворящая сила любовной связи героя с Царь-девицей, всегда предполагаемой в сюжете как результат обязательной эротичности героини, репрезентируется сказкой как смерть для мужского персонажа. Представление о коитусе как смерти для героя раскрывается через запреты целовать/трогать Царь-девицу, грешить/проливать кровь: и даже смотреть на нее. Помимо уже отмеченных, в сказке присутствует также запрет обнаруживать себя в царстве героини с помощью голоса или своего вида: «Да тольки не цалуйся, а то *утонем мы ободвы*» (слова коня героя — Романов, 1—3, № 14, с. 107); «И Царь-девица лежит на лугу, разлегавши; и отнюдь ты ее не торожь!» (слова старой матерой женщины-помощницы — Сказки XIX в., № 85, с. 281); «... *прийдешь, там спит сама атаман <...> и ты ей не трогай. У ей под правой пазухой жива вода, а под левой молодильны яблоки защиты там в сумочках. Ты эти мешочки, — говорит [Баба-Яга], — отрежь у ней, возьми, а саму так оставь, а не то там останешься, ежели потрогаешь*» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 194—195); «Ну *если там напроказиши, то оттуда не прилетиши*, петух тебя не перенесет» (Коргуев, № 10, с. 251); «Бабка наказывает строго, што *делай дело скоро, не пакости, не пролей крови; если ты прольешь кровь, нигди тебе не бывать*» (Ончуков, № 166, с. 414).

«Смотри же, когда, говорит, яблоки возьмешь, больше ничего не делай, я тебя прошу» (Худяков, № 1, с. 56); «Да *гядзи, ня йдзи туды, у покои, и на яе не любуйся!*» (Романов, 1—3, № 31, с. 216); «Ты *возьми пузырек с живой водой и назад спеши, на ее красоту не заглядывайся*» (Афанасьев, № 172, с. 354); «Як *далятишь, ни ухади у их палаты, а астанавись у их зялым саду, штоб ина тваяго голаса ни слыхала, ни тваяго воласа ни видала — а то ина тябе спатрябит*» (Добровольский, № 10, с. 458—459); «У *ворот привратники, у дверей придверники, ты кланеться кланейсе, а рецей не говори, штоб по реци тебя не признали*» (Озаровская, № 36, с. 321).

В последнем варианте с целью не выдать себя используется прием переодевания героя в женское платье: «Поутру она (старуха-помощница. — Е. М.) *говоривши ему: „Одень мой прежний китайник с бантами и я тебе перекрашу, как себя“*» (Озаровская, № 36, с. 321). «Когда *наберешь яблоков и воды, то не смотри на нее, а как только взглянешь на нее, конь твой, перескакивая стену, заденет проволоку копытом, и тебя захватят*» (Смирнов, № 334, с. 847—848); «Засмотрелся добрый молодец на ее красоту неописанную и, *забывая, что смерть стоит за плечами, сладко поцеловал ее*» (Афанасьев, № 178, с. 373).

Итак, и попадание в локализацию Царь-девицы, и, тем более, любовная связь с нею расценивается в сказке как верная гибель: Царь-девица всегда убивает тех, кто попадает к ней и оказывается не таким расторопным, как герой (Иван Царевич, его отец и дед); вспомним ограду ее царства — «на каждой тычиночке по головушке».

Еще одной парой противоположных, взаимоисключающих друг друга признаков, демонстрирующих амбивалентность образа Царь-девицы как персонажа мифологического уровня, является причастность героини как к хаосу, так и к космосу одновременно. Первый

признак соотносится с такими характерными для женских/материнских божественных персонажей во многих этнокультурных традициях чертами, как дикость, необузданность, связь с войной и злыми чарами.⁴⁶ Так, выше уже рассматривались милитаризованность царства героини и ее чрезвычайно воинственный характер, изображаемый сказителями в рамках богатырского образа. В этом плане следует вспомнить и о деструктивном элементе, содержащемся в угрозах Царь-девицы — разорить, сжечь, уничтожить царство героя. Выше также шла речь о регулярных «поездочках» героини и «потехах на лугу», которые представляются результатом «невостробованности» и вследствие этого — переизбытка жизненной энергии/богатырской силы, накопленной во время сна. Сюжет сказки воспроизводит как раз тот момент, когда актуализируется необходимость получения жизненной силы, источником которой является Царь-девица (яблоки, вода).

С другой стороны, примером причастности героини к миру космоса/упорядоченности может служить определенность ее места и функций в мифологической модели мира, а также ее созидательное начало, реализующееся, в частности, в чудесном умении создавать идеальные культурные объекты.

Одной из наиболее важных амбивалентных характеристик Царь-девицы является ее возрастной статус. Героиня предстает в сюжете молодой, но, вместе с тем, она является и вечной/древней: история Царь-девицы, которая прочитывается за реальным повествованием, представляет нам некое мифологическое существо, обладающее вечной молодостью и вечной девственностью. Каждое поколение героев (Иван Царевич, а ранее — его отец и дед) приобщается к миру этого существа и к нему самому. Такой вечно молодой и вечно девственной, а также древней и постоянно родящей в архаическом сознании оказывается земля — вечный, неиссякаемый источник жизни. Соединение взаимоисключающих возрастных характеристик Царь-девицы как персонифицированного образа земли объясняется цикличностью, свойственной календарному перераспределению сил в природе.

Представленные в сказке материнские потенции героини свидетельствуют о ее чрезвычайной плодовитости, что также позволяет отнести образ Царь-девицы к типу женских/материнских персонажей. В сюжете «Молодильные яблоки» соотносимая с этим образом идея не только воспроизведения, но и преумножения жизни реализуется через растительный (яблони со множеством плодов в саду/на теле героини) и человеческий (дети Царь-девицы; реже — один ребенок) коды, которые могут дублировать друг друга на уровне метафоры. Так, в варианте из сборника Ончукова зачатые дети называются яблоками: «... ты меня оппакостил, оставил мни два яблока, два сына любезных» (№ 166, с. 414). Следует еще раз упомянуть, что в большинстве вариантов дети Царь-девицы — это два мальчика-близнеца; здесь просматривается отсылка к архаическим представлениям о сакральном статусе самих близнецов и их матери, а также к традиционному восприятию близнецов как символа плодородия⁴⁷ и проявления высшей степени плодовитости, нашедших отражение в ритуальной сфере и мифопоэтических текстах.⁴⁸

Рассмотренные характеристики Царь-девицы соотносятся с фундаментальными для мифопоэтического сознания вопросами (о структуре мирового пространства, о жизни, смерти и бессмертии как высшей степени проявления жизненной силы, о месте человека в мифологической картине мира и под.), которые в традиционной культуре квалифицируются как связанные с понятием познания/знания/мудрости и актуализируются в ситуациях «перехода». В связи с этим нельзя не обратить внимания на роль Царь-девицы в контексте

приобретения героем более высокого социовозрастного статуса. Царь-девица здесь выступает как некое мифологическое существо/пространство, причастное к изменению статуса сказочного героя, прежде всего через функцию хранителя/источника/локализации сакральных предметов, добывание которых расценивается как испытание-подвиг.

В этом плане в сюжете «Молодильные яблоки» совершенно очевидно отражение представлений, связанных с обрядом инициации (в интерпретации В. Я. Проппа): наличие помощников/наставников, получение знания, пребывание в пространстве, связанном со смертью, с одной стороны, и с жизнью — с другой, добывание (воровство) сакральных предметов, контакт с сакральным существом хтонической (змеиной) природы, обретение нового статуса.

Так, по дороге в царство героини от помощников, имеющих медиативный характер (конь, бабы ягие, старушки, старая матерая женщина и т. п.), герой получает знание о его структуре, о пространственно-временных разрывах, позволяющих как проникнуть туда, так и выйти обратно, а также о правильном поведении в этом пространстве. Мотив получения знаний иногда проявляется в просьбе Ивана Царевича, обращенной к встреченному в пути знающему помощнику: «Бабушка, предоставь свою буйну голову к моим могутным плечам, *направь меня на ум-разум*» (Озаровская, № 36, с. 320). Приобретенное знание позволяет герою пройти испытание и доказать свою зрелость.

Тема пребывания героя в Тридесятом царстве как царстве смерти раскрывается через ряд характеристик локализации Царь-девицы: невозможности попасть туда живому человеку из-за наличия охранников, не пропускающих ни конного, ни пешего или убивающих людей (мотив отрубания рук, ног, головы на переправе), через заданность поведения героя, чтобы не выдать себя, а значит, не погибнуть. На это нацелены переодевание; скрывание своего голоса, стремление стать не просто незнанным, но и невидимым вообще; запреты приближаться, смотреть, любоваться героиней как опасным хтоническим и, следовательно, связанным со смертью существом; ограниченность времени пребывания в пределах «иноного» царства, и особенно сна в нем, т. е. пассивного состояния смертоносных сил.

Как приобщение к «иному» царству можно рассматривать вкушение героем плодов (пищи) в саду Царь-девицы: «... наполнил той и другой пузырьки, погулял по саду, *покушал винограду, выкормил коня*» (Колосов, № 3, с. 78); «*Пишов по саду походыв, нарвав яблочкик, сам наився и в торбочку набрав*» (Чубинский, № 81, с. 325). Вкушение молодильных яблок героем является также получением жизненных сил, необходимых для возвращения из Тридесятого царства после приобщения к источнику не только жизни, но и смерти. О последнем свидетельствует, в частности, вариант из сборника Чубинского, в котором герой трижды «грешит» со спящей Царь-девицей и каждый раз после того отправляется в сад и ест яблоки (№ 81, с. 325).

В рамках соотношения сюжета с обрядами «перехода» следует отметить мотив утраты героем памяти при попадании на территорию Царь-девицы и контакте с ней; причем «забывчивость» Ивана Царевича обуславливается тем, что он нарушает запрет приближаться к героине: «*Засмотрелся добрый молодец не ее красоту и, забывая, что смерть за плечами, сладко поцеловал ее*» (Афанасьев, № 178, с. 373); «*Он прикарманил яйцо и пошел <...> Воротился, поцеловал <...> Пошел, да и позабыл обмочить колпак в колодчике*» (Гура, № 17, с. 228).

Любовная связь с Царь-девицей приводит не только к утрате памяти, но и к физическим изменениям героя: он становится настолько тяжел, что конь не может его поднять (ср. традиционные представления о необыкновенной тяжести мертвого тела, а также о тя-

жести именно для лошади человека, севшего на нее, не обмывшись после соития).⁴⁹ Нарушение запрета трогать Царь-девицу с неизбежностью привело бы героя к гибели, если бы не помощь его необычного коня, который учит избавиться от тяжести: «Выходить юн из палат к сваей лошади; стаў на яе садитца, — лошадь упала на калени и гаворить: „Игра Игрывич, ты вочинь тяжол! Мыйся ты ў етых калодисях — ни магу тябе везць <...> Юн патуда мыйся, пакуда с яво патикла кроў-руда“» (Добровольский, № 17, с. 504).

Эпизод очищения героя и его коня с помощью воды подробно представлен в значительном количестве вариантов сюжета (Гура, № 17; Добровольский, № 17; Очуков, № 166; Романов, 1—3, № 31; Сказки XIX в., № 54, 83, 85; Сказки Карельского Поморья, № 35; Смирнов, № 1; Чистов, с. 190—191; Чубинский, № 81; Эрленвейн, № 28). Обращает на себя внимание прежде всего то, что Иван Царевич окатывается живой водой, пьет ее либо моется водами из двух колодцев (и мертвой, и живой водой),⁵⁰ что свидетельствует об изменении состояния героя за время пребывания у Царь-девицы. Это можно обозначить схемой: живой > мертвый (временная смерть) > живой. В ряде вариантов сюжета есть дополнительные «меры» для очищения героя, реализующие мотив его временной смерти и соотносящиеся с обрядностью похоронного комплекса: использование мыла, переодевание и перетряхивание одежды: «Ах, Иванька, ня треба було табе так дзелаць: и ты пропав, и я пропав. Идзи возьми пуд мыла у яе ў головах и сотри на сябе!» (Романов, 1—3, № 31, с. 216); «Вот здесь есть в кусту колодец, ты сходи, обмойся, переодень белье, перетряси все и потом... поедем» (Сказки Карельского Поморья, № 35, с. 195); «Ой, Иван Царевич! Мне тебе не увезти; поди на росе выкатайся, самоцветное платье выхлопай» (Афанасьев, № 175, с. 362).

Конь после очищения Ивана Царевича выносит его из царства Царь-девицы, но все равно задевает одну из струн ограды. Иногда это мотивируется тем, что одно из копыт коня остается не обмытым в живой воде: «... обкатились обы и с конем живой водой, одны задние шипы не хватили воды, втыкнул шпорам под бока резваго коня, как скочил через крепость, задел шипами за струну» (Ончуков, № 166, с. 414).

В некоторых вариантах расплатой за нарушение героем запрета оказывается смерть или калеченье коня. Так, в сборнике Романова каменеет конь: «Тоды гэто ён сокпив, а конь по колено камянем став» (№ 31, с. 216). Если здесь конь спасается после очищения Ивана Царевича, то в другом варианте (Романов, 1—3, № 14) конь все-таки погибает — тонет. В варианте сборника «Сказки XIX века» Иван Царевич почти избегает наказания за нарушение запрета, но страдает его конь: «Конь перенес через реку: она (Царь-девица. — Е. М.) за хвост ухватила — хвост остался в руке, а конь без хвоста ушел с ним!» (№ 85, с. 282). В сборнике Афанасьева (№ 173) герой на границе царств сам оказывается поражен насмерть мечом Царь-девицы, что в целом для сюжета не характерно, но в данном случае демонстрирует губительную природу героини.

Рассматривая сюжет в контексте отражения сказкой элементов обрядности «переходного» характера, следует отметить мотив воровства героем волшебных/сакральных предметов: «Поутру рано страшная ведьма заметила, что в саду у ней украдено яблоко и вода» (Афанасьев, № 171, с. 351); «Он прикарманил яйцо и пошел» (Гура, № 17, с. 228); «... тут быв больший Иванька. Ён мой сад обворовав и з мяне сокпив» (Романов, 1-3, № 31, с. 217); «Что в нашем государстве был вор, и в моем колодезе коня напоил. Оборвав наши яблоки молодые и живую воду и мертвую» (Сказки XIX в., № 83, с. 272); «Вставайте! севодня у нашей бохатырки покража большая!» (Соколовы, № 139, с. 252).

Воровство, т. е. тайное добывание, а в контексте движения персонажа к новому статусу — добывание с помощью хитрости/мудрости/знания, расценивается в сказке как квалификационное испытание героя и своего рода подвиг. В этом плане действия героя как типологически близкие соотносимы с имеющимся в традиционной культуре так называемым ритуальным воровством. Речь, в частности, идет об известном воровстве молодежью в период Святков и о самостоятельном добывании пропитания зуйками в поморской традиции.⁵¹ Феномен ритуального воровства представляет собой тему для самостоятельного исследования; здесь мы отметим лишь определяющие его наиболее явные характеристики:

1. Субъектами действия являются половозрастные группы, стремящиеся к изменению/повышению статуса: молодежь брачного возраста — в святочной обрядности, подростки — в поморской промысловой традиции.

2. Объектами воровства являются пища или предметы, иногда совершенно незначительные (стружки, щепочки от дуги или чужого дома, пригоршня зерна или пучок колосьев и т. п.), но в обрядовой ситуации (например, в Святки; добывание — воровством) приобретающие магическую силу и медиативный характер (ср. предметы, похищаемые девушками для святочных гаданий).

3. Время ритуального воровства характеризуется как «переходное» в широком смысле: это и календарный «переход» — святочный период, — и испытательный срок (в традиции для зуйков).

4. Значение ритуального воровства как проявление ловкости, удали и молодечества (идеальные качества в мужской молодежной среде) и, в конечном счете, — подтверждение состоятельности субъекта в перспективе обретения им более высокого статуса.

5. Оправдание/неосуждаемость общиной ритуального воровства в рамках «спартанского принципа» — «не пойман — не вор».

Особой стороной пребывания героя в Тридесятом царстве является его контакт с Царь-девицей через глядение, поцелуй или, чаще всего, — коитус. В контексте получения Иваном Царевичем более высокого статуса его любовная связь с Царь-девицей в пределах ее царства приобретает определенное значение: она представляет собой акт познания в существенной области жизни и одновременно акт, фиксирующий один из показателей взрослости героя — половую зрелость. В этом плане сказочный материал соотносим с обрядами посвящения. Так, М. Элиаде, рассматривая связь между посвящением и половой зрелостью субъекта, отмечает, что сексуальность в до-современном обществе, как и все жизненные функции, «несла в себе элемент сакральности. Она была способом участвовать в главном таинстве жизни и плодородия. Благодаря посвящению новичок допускался к сакральному, он теперь знал, что мир, жизнь и плодородие являются священными реалиями, ибо они созданы Божественными Существами. Вот почему быть введенным в сексуальную жизнь означало для новичка возможность участия в священном таинстве Мира и человеческого существования».⁵²

В сказочной реальности Царь-девица выступает в роли разностороннего инструмента познания таинств жизни, в том числе и в области секса, а также в качестве средства для доказательства половой зрелости героя, подтверждающей его состоятельность в сексуальной сфере. В данном контексте логичным и чрезвычайно показательным представляется то, что образ Царь-девицы как мифологического существа в сюжете изначально связан с идеей

жизни и непосредственно причастен к процессу ее творения, что соотносится с такими ее характеристиками, как сакральность, женская природа, вечные молодость и девственность. Соответственно всем этим характеристикам образ Царь-девицы в аспекте развития судьбы героя выполняет функцию предневесты.

В этой функции Царь-девица выступала и во времена, предшествующие событиям, вошедшим в рамки сюжета. Тогда в подобной ситуации находился отец героя, а еще раньше — дед. Каждому поколению героев в молодости для обретения более высокого статуса необходимо было посетить Царь-девицу, и при удачном возвращении из ее царства это позволяло прошедшему испытания вступить в брак, продолжить свой род и заступить на царствование.

Мифологический женский образ, в одной из своих ипостасей отмеченный признаками молодости и девичества, попадая в волшебную сказку, жанровой особенностью которой была ориентированность на свадьбу как идеальный финал, органично соединяется с брачными мотивами, коррелирующими с обретаемым героем статусом и комплексом сказочной «невесты» (чужая и, следовательно, опасная и агрессивная; «далекая» — из другого государства; чудесная и т. п.).

Таким образом, адаптирующийся к сказочной реальности праобраз Царь-девицы может подвергаться как гиперболизации (героический вариант), так и идеализации (сказочный вариант). Но и героический, и сказочный коды используют функцию героини-невесты/предневесты. В сюжете «Молодильные яблоки» сохраняются черты первичного инициационного механизма (в более архаичных вариантах, где Царь-девица выступает в роли предневесты) и вторичного механизма — через свадебные мотивы, характерные для сказочного и эпического уровней.

Из сказанного следует, что дошедший в записях XIX—XX вв. сюжет «Молодильные яблоки», при всей кажущейся цельности, представляет собой соединение звеньев, относящихся к разным культурно-историческим пластам, для каждого из которых актуальным (основным в сюжетообразовании) является свой мотив. К более раннему пласту повествования относится унаследованный сказкой от мифа мотив добычи волшебного предмета. Причем, как отмечал еще В. Я. Пропп, русская сказка дает более архаичный материал, чем, например, античная мифология: если Геракл добывает золотые яблоки Гесперид как диковинку, то молодильные яблоки Царь-девицы сохраняют свою магическую функцию.⁵³ Второй, более поздний, мотив — добывание/получение волшебной невесты.

И добывание волшебных предметов, и получение невесты для героя связаны с основной идеей сюжета — добывание и продление жизни. В рамках сюжета эта идея реализуется по отношению к трем поколениям как необходимому и достаточному количеству единиц-звеньев, демонстрирующих неиссякаемость жизни, т. е. бессмертие. Так, для отца героя добывается эликсир молодости, что продлевает его жизнь и дает возможность преодолеть смерть. Сам герой, преодолевая смерть в испытаниях, получает право на жизнь в новом статусе; кроме того, в процессе испытаний зарождается третье поколение — сыновья Ивана Царевича и Царь-девицы. В каждом случае на первый план выдвигается та или иная функция героини: хранительница/источник жизненного начала, предневеста, невеста. В зависимости от актуализации той или иной функции Царь-девицы конфликт и противоборство мужского и женского персонажей в сюжете приобретают свои нюансы.

Говоря об основной идее сюжета (добывание, продолжение жизни), следует отметить, что она коррелирует с архаическими представлениями о бессмертии как особой жизненной субстанции/силе, которая передается во времени и в пространстве.⁵⁴ В сюжете реализуется две формы бессмертия: непрекращающаяся цикличность цветения древа жизни (моложавых яблонь), дающего плоды вечной молодости и, следовательно, вечной жизни, и продление человеческого рода (рождение детей). Эти формы отражают движение жизни соответственно в растительном и — шире — природно-космическом и человеческом (социальном) кодах.

Пересечение и соотнесенность обоих кодов происходит на основе многозначности/многоуровневости образа Царь-девицы. Через отношения героя и Царь-девицы как природно-космического женского существа реализуются архаические представления о взаимосвязи и постоянном диалоге природы и культуры. Сам сюжет «Молодильные яблоки» демонстрирует модель вечного кругооборота жизни как на природном, так и на социальном уровнях.

Приложение

СИМВОЛИКА И ФУНКЦИИ ВОДЫ И ЯБЛОКА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Вода. Общеизвестно, что вода играла важнейшую роль в жизни человека, и это обусловило широкое использование ее в обрядовой сфере у многих народов. Посмотрим, какое значение придавали и какие свойства приписывали воде славяне и некоторые другие европейские народы.

У западных славян в рождественский сочельник и в Рождество было принято умываться водой, которой приписывали магическую силу.⁵⁵ Так, у поляков в Рождество мыли лицо водой, в которую бросали сено со стола, кусочки облатки и хлеба, серебряные монеты; считалось, что от такой воды у девушек будут хорошо расти волосы. Здесь очевидна вера в продуцирующую силу воды; причем важно, что воздействие этой силы в обряде оказывается на волосы, осмысляемые в мифопоэтических представлениях как средоточие силы человека.⁵⁶ Кроме того, длинная и толстая коса в народном восприятии являлась своего рода показателем зрелости девушки (ср. традиционное стремление утолстить косу посредством заплетания волос во много — до 16-18 — прядей и удлинить с помощью косников и лент) и, возможно, знаком ее потенциальных возможностей как будущей матери: волосы человека являются аналогом шерсти животных, а последняя традиционно считалась символом плодородия. О взаимосвязи волос женщины и деторождения свидетельствует сербский материал. В Восточной Сербии роженица сразу после родов расчесывала свои волосы и, чтобы не иметь больше детей, сжигала их. Если же она предполагала рожать еще, то сохраняла волосы и, когда хотела забеременеть, выпивала воду с пеплом от сохраненных волос.⁵⁷

Сербь приписывали особые свойства так называемой *яковной* (сильной) воде, которую использовали для печения рождественского ритуального хлеба. Эту «воду брали в источнике до восхода солнца, так как считалось, что тогда она обладает особой силой плодородия».⁵⁸ К *яковной* воде относились, как к живому существу: у сербов и черногорцев было принято здороваться с источником, поздравлять его с праздником и, как считает М. С. Кашуба, одаривать его, бросая в воду зерна, яблоки, мелкие монеты.⁵⁹ Последнее действие, на наш взгляд, связано не только с идеей жертвоприношения воде, но и с целью умножить продуцирующую силу *яковной* воды, на что указывают бросаемые в нее предметы.

Болгары магическую силу приписывали «немой» воде, которую набирали в колодце или источнике и несли домой, не проронив ни слова (у русских вода, почерпнутая крещенской ночью и принесенная в дом для гаданий, называлась «тихой» или «молчальной»);⁶⁰ эту воду девушки использовали в новогоднем гадании, подобном подблюдным гаданиям русских.⁶¹ Такую же *мълчану* воду, набранную в одном, трех или девяти источниках, на северо-востоке и юго-востоке Болгарии использовали для замешивания ритуальных хлебов; считали, что магическая сила воды передается хлебу.⁶²

Вера в продуцирующую силу воды, способствующую плодородию растений, животных и человека, прослеживается в весенней обрядности славян и других народов. Так, у лужичан обливали водой выезжающего в поле пахать под посев льна.⁶³

У чехов и словаков в день первого выгона скота (в праздник Св. Духа) совершался обряд, связанный с плодородием домашних животных, во время которого поливали скот водой и оглаживали его пасхальными яйцами.⁶⁴

В Болгарии в самый большой весенний праздник, Георгиев день, было распространено валяние по росе. Общеизвестно, что роса в народном сознании наделялась необычными свойствами. Так, на западе Болгарии, катаясь по росе, обнажали нижнюю часть тела, и чаще всего это делали бесплодные женщины. Т. А. Колева считает, что «обычай отражает древнее верование в оплодотворяющую силу земли, действующую при непосредственном с ней соприкосновении».⁶⁵ Вместе с тем, нельзя не заметить, что посредником между землей и бесплодной женщиной оказывается именно вода (роса).

Значительное количество действий с водой зафиксировано в польской пасхальной обрядности, включавшей в местных традициях ряженье. Ряженого медведем, который по сюжету игры оказывался «больным», поливали водой, после чего он «выздоровливал» (ср. с мотивом оживления волшебной водой в сказке): вскакивал и начинал бегать за девушками, тащить их к воде, чтобы облить или выкупать.⁶⁶ Рядились также Сюдой бабой; «обычно сюды ходят парой — один парень с вымазанным сажей лицом наряжен бабой, в руках или на спине у него ребенок; другой („цыган“, „черт“) тоже вымазан сажей <...> Ряженные пугают детей, хватают девушек, чтобы потанцевать, обнять и поцеловать, испачкав сажей <...> Сюды обливают девушек и женщин».⁶⁷ Очевидно, что действия ряженных, в частности обливание, направлены на определенные половозрастные группы: девушек (прежде всего) и женщин. Несложно в приведенных примерах увидеть и эротическую подоплеку игр ряженных. Об этом свидетельствуют образ медведя (символ жениха), такие действия, как поимка девушек, танец, обнимание, поцелуй. В данном контексте обливание водой именно девушек и женщин представляется нам связанным с идеей переноса силы плодородия воды на тех, кто в ближайшем будущем должен реализовать свои материнские потенции. Возможно, с этим связано и то, что в руках у Сюды бабы находится ребенок как цель и итог перехода девушки или женщины в разряд матерей (ср. практикуемый у многих народов обычай сажания ребенка на колени невесте).

То же значение использования воды, что в играх ряженных, присутствует, на наш взгляд, и в других пасхальных обычаях поляков. В пасхальный понедельник, так и называемый *ляным* («обливаемым»), в деревнях «на рассвете парни забирались в дома и обливали водой девушек прямо в постели, нередко стегая их розгами <...> Утром и днем обливались у колодцев из ведер; бывало, что девушек затаскивали в пруд или в реку. Во вторник девушки в свою очередь обливали водой парней».⁶⁸ В этих обрядах, без сомнения, прослеживаются брачные мотивы, о чем свидетельствует характерное противопоставление двух половозрастных групп (девушки и парни, достигшие совершеннолетия), «агрессивность» действий по отношению друг к другу, свойственная и свадебному обряду. Присутствие в обрядах такого типа идеи плодородия, реализующейся через обливание водой и хлестание розгами, отмечает Т. Демётёр. Исследователь рассматривает действия обливания и хлестания как взаимозаменяемые и считает, что «оба обычая в прошлом имели... один и тот же магический смысл — оплодотворяющего и очистительного обряда».⁶⁹

Доминирующую роль идеи плодородия в обычаях с обливанием водой девушек и женщин в пасхальную неделю подтверждает и то, что в это же время производились магические действия с водой, направленные на повышение урожая: на полях кропили освященной водой озимые.

У всех славян воде приписывались чудодейственные свойства, дарующие человеку и животным здоровье. Умывания живительной водой приурочивались к праздникам календарного цикла, имеющим значение временного рубежа. Так, у поляков, чехов, словаков был распространен обычай умываться или даже купаться вечером в рождественский сочельник в реке, ручье или роднике, «так как это может предотвратить болезни, принести человеку здоровье и бодрость». ⁷⁰ У поляков в ночь на св. Яна было принято купаться для очищения, охраны здоровья. ⁷¹ Как и русскими, большое значение ритуальному умыванию и купанию в Иванов день придавалось народами Югославии; здесь «было широко распространено поверье, что в этот праздник водные источники приобретают могущественную силу исцелять от болезней, очищать от напастей нечистой силы и вообще приносить счастье человеку». ⁷² В связи с этим бытовали такие обряды, как купание в источниках, умывание росой, обливание водой, а также ритуальное купание скота, окропление освященной водой полей. ⁷³ Для оздоровления совершали обряды с использованием воды и в весенний период. Так, у чехов и словаков умывались проточной водой перед рассветом в Великую пятницу; купали и скот. ⁷⁴ У народов Югославии в Вербное воскресенье при ритуальном умывании, обеспечивающем здоровье, в воду добавляли цветы, различные растения, крашеные яйца, серебряные предметы. В Словении проточной и колодезной водой умывались в Великую субботу под звон колоколов; в воду для здоровья и красоты также клали растения, яйца; верили, что освященная в этот день вода предохраняет от болезней и несчастий; «ею кропили домочадцев, постройки, деревья, землю» и затем остатки воды хранили целый год (ср. аналогичные действия с помощью крещенской и богоявленской воды у русских). Словенцы, чтобы избавиться от кожных болезней, умывались водой, взятой из источника или реки в пасхальный четверг или субботу. ⁷⁵ Целебные свойства народы Югославии приписывали воде, в которой красились пасхальные яйца; «этой водой мыли детей <...>, обтирали губы молодому скоту, на ней замешивали калач с добавлением <...> яиц со скорлупой, который давали скоту как лекарство во время болезней». ⁷⁶

В большинстве этнографических источников отмечается использование воды для очищения и для здоровья. Однако нередко встречается указание на вид болезни, против которой направлен обряд умывания (например, от кожных болезней у словенцев — см. выше). У поляков магическая сила приписывалась проточной воде, которой умывались или которую пили в пятницу на пасхальной неделе перед восходом солнца. Это «должно было предохранить на весь год от чирьев и глазных болезней, от боли в желудке. Старикам, больным и маленьким детям приносили воду домой. Крестьяне не только сами умывались или обливались, но и купали пригнанных лошадей, от чего, по народным поверьям, они должны быть здоровыми и ладными». ⁷⁷ В этом описании для нашей работы особенно важным является указание на употребление воды для предотвращения глазных болезней. Подобное упоминание не единично. Так, у народов Югославии в день св. Вида, главного целителя глазных болезней, «повсюду исполнялись обряды, связанные с защитой и лечением глаз (умывание росой или в источниках, куда бросали специально собранные травы)». ⁷⁸ У албанцев большое значение промыванию глаз придавали в праздник Середины лета, во время которого помимо коллективных трапез, возжигания костров, пения, танцев и т. п. все собравшиеся принимали участие в следующем обряде: «едва забрезжит рассвет, все собирались около горного ручья или ключа (тоже раз и навсегда определенного) и промывали себе глаза его прозрачной водой. Церемония эта была обязательной: считали, что тот, кто пренебрег ритуальным омовением,

напрасно совершил паломничество на священную вершину, всякое его начинание будет безрезультатным». ⁷⁹ Данное описание свидетельствует о том, сколь важное значение придавалось чистоте глаз (равно как и зрению) и какую роль это играло в жизни человека: промытые глаза (присутствие зрения) являются залогом благополучия в любом деле.

К вопросу о зависимости жизненного благополучия от состояния зрения следует заметить, что у народов Европы были святые покровители глаз, как упоминаемый выше св. Вид. У хорватов и словенцев такой покровительницей была св. Луция, в день памяти которой «в храмах было специальное богослужение за здоровье глаз, а многие... в этот день не работали или не выполняли отдельных видов работ: например, не шили, не стирали, не ухаживали за скотом и т. д., чтобы не заболели глаза. К этому дню выпекали пресные ритуальные хлебы, замешанные на рассвете из муки всех видов злаков <...> Этому хлебу приписывалась магическая сила здоровья и плодородия, и поэтому его обязательно давали всем членам семьи и скоту». ⁸⁰ Характер действий, предпринимаемый в день св. Луции, — оберег глаз, богослужение за их здоровье, обязательное изготовление и вкушение хлеба, обеспечивающего здоровье и плодородие — подтверждает представление о глазах/зрении как жизненном начале, поддержание которого дарует человеку здоровье, плодородие (т. е. жизнь), благополучие.

Возвращаясь к образу воды, отметим еще одно свойство, которое ей приписывалось⁸¹ и которое существенно в отношении рассматриваемого сказочного сюжета: вода, по народным представлениям, давала человеку молодость и красоту. Так, «словенцы считали, что стать красивым и молодым можно, умывшись во второй день Рождества свежей водой. Воду наливали в деревянную (из вербы) посуду и бросали в нее яблоко», умывались также молоком. ⁸¹ Для обретения молодости и красоты в данном случае наряду с водой используется яблоко. В этой связи заметим, что в сказочном сюжете именно вода и яблоки являются эликсиром молодости. Употребление молока как средства омоложения представляет собой отдельный вопрос. Отметим только, что и это обрядовое явление имеет аналогию в сказке. Так, в сюжете «Конек-горбунок» (СУС, № 531), чтобы стать молодыми и красивыми, героям предлагается искупаться в кипящем молоке. ⁸²

Случаи использования воды в обрядах без труда могли бы быть умножены; можно было бы также вспомнить об употреблении воды в лечебной и заговорной практике; но приведенных материалов, на наш взгляд, достаточно для того, чтобы оценить роль воды в жизни и в мифопоэтических представлениях европейских народов. Одним из основных свойств, которыми вода наделялась в народном сознании, являлась ее продуцирующая сила, при определенных действиях передаваемая растениям, животным и человеку. Вера в силу плодородия воды обуславливает целый комплекс представлений о ее способности влиять на состояние жизни человека: молодость/старость, жизнь/смерть, здоровье/болезнь, благополучие/неблагополучие.

Яблоко. Обратимся к этнографическому материалу, иллюстрирующему роль яблока в обрядовой практике. ⁸³

Яблоки у многих славянских и других европейских народов часто входили в состав обрядовых блюд. Например, в Югославии к дню св. Варвары готовили специальное кушанье *варицу* (*вару, вариво*) из зерен пшеницы, ячменя, ржи, кукурузы, гороха, бобов, сушеных слив, яблок, орехов. Считалось, что варица обладает защитно-магическими свойствами; поэтому ее ели всей семьей, давали скоту, мазали ею ворота, сельскохозяйственные орудия, бросали на поля и в воду.

У хорватов Междумурья в рождественские маковки с медом добавляли сухие яблоки, груши или сливы.

Как отдельную обрядовую пищу, наряду с другими плодами и продуктами, яблоки подавали к столу на Рождество (народы Югославии),⁸⁴ в Великую субботу или пасхальное воскресенье (хорваты и словенцы),⁸⁵ в день св. Дмитрия (румыны),⁸⁶ предварительно освящая или окуривая в огне обрядового костра.

Общеизвестно, что ритуальной еде приписывали магическую силу; таким образом, яблоко как элемент обрядовой пищи, по представлениям славян и других народов, наделялось этой необычной силой.

У поляков и словаков яблоки, наряду с орехами, являлись деталями рождественского обрядового деревца (*сада* — у поляков, *подлазника* — у словаков). Перед рождественским ужином украшенное яблоками и орехами деревце или ветку сосны, ели вешали верхушкой вверх под матицей; эта ветка или деревце считались «символом новой рождающейся жизни, обновления природы»; и, соответственно, им приписывали магическую силу. В некоторых центральных областях Словакии аналогом ветки с яблоками и орехами являлся сноп, который вешали под потолок вниз колосьями.⁸⁷ Приведенные материалы наглядно демонстрируют общность значения яблока на ветке и зерна в колосе.

В обрядовой практике некоторых народов Югославии яблоко выступало как предмет, дающий молодость и красоту. Для этого во второй день Рождества словенцы умывались водой, в которую было брошено яблоко.

Как символ жизни яблоко и яблоневое дерево широко использовались в практике гаданий. Так, по представлениям словаков, тот, кто в рождественский сочельник, разрезая яблоко пополам, рассечет и зерно, должен непременно умереть.⁸⁸ Болгарские девушки для новогодних гаданий о замужестве использовали ветку яблони или вишни и пшеницу: в день св. Анны (9 дек.) зерно засекали в новый горшок, а ветки ставили в воду и все это располагали у очага до Нового года. Считали, что девушка выйдет замуж в наступившем году, если к празднику пшеница взойдет, а на веточках распустятся листья. В Словакии вишневые ветки по количеству членов семьи ставили в воду для гадания на судьбу: «если какая-либо веточка к рождеству не распускалась, это было дурной приметой для того, кому она предназначалась».⁸⁹ Гадание о замужестве, связанное с яблоневым деревом, существовало в юго-восточной Моравии. Здесь в день св. Яна девушки плели венки «из девяти цветов» и кидали их на яблони; бросить венок можно было только три раза. Если венок попадал на яблоневую ветку с первого раза, считалось, что девушка выйдет замуж в этом же году; если со второго или третьего раза, то, соответственно, замужество девушки отодвигалось на два или три года. По истечении этого срока гадание можно было повторить.⁹⁰ Из приведенных примеров явно видно, что яблоко и яблоня входят в круг предметов гаданий, наделяемых в народном сознании значением жизненного начала, так как и мотив замужества связан с идеей возникновения новой жизни.

Яблоко, имевшее, по традиционным представлениям, значение жизненного начала, соответственно наделялось силой плодородия. Непосредственно как символ плодородия яблоки осмысливались в обряде «забивания горы» на виноградниках в южной Моравии. Этот обряд заключался в следующем. На холме или дороге, ведущей к виноградникам, ставили «гору» — высокую жердь с привязанным к вершине освященным букетом

цветов/злаков либо крест с тремя яблоками на свободных концах. Функция «горы», аналогичная функции «николиной бороды» у русских, заключалась в обеспечении урожая в следующем году.⁹¹

В западной Болгарии существовало поверье: чтобы год был плодородным, хозяйке дома в день св. Игната нужно посыпать полазника (первого гостя) зерном, орехами, фасолью, а также сушеными фруктами. Сам полазник приходил в дом с зеленой веткой — чаще всего сливовой или грушевой — и ворошил ею угли в очаге. Хозяйка сохраняла эту ветку до Богоявления, а затем клала ее на крышу курятника, чтобы куры неслись и не болели.⁹² Таким образом, сила растения обеспечивала, по народным представлениям, плодородие и здоровье животным, в данном случае — курам.

Вера в продуцирующую силу плодов и, в частности, яблока очевидна в земледельческих обрядах белорусов, зафиксированных Н. Я. Никифоровским. Так, в Витебской губ., чтобы добиться высокого роста ржи, сеятель срывал несколько груш и яблок и подбрасывал их перед посевом вверх.⁹³ Продуцирующая сила яблоневого дерева распространялась и на человека. Так, в Новгородской губ. в Великий четверг утром девушки ходили «под яблони чесать свои волосы, — чтобы росла коса».⁹⁴

То, что плод яблоневого дерева в традиционном сознании наделялся особыми свойствами, предопределило, вероятно, частое использование яблока в качестве подарка к некоторым календарным праздникам. У многих славянских народов яблоко было неизменным подарком ребенку к Новому году. В Силезии в рождественский сочельник послушным детям яблоки и сласти приносили ряженые; непослушных детей они били принесенными розгами. То же происходило во время Святков и в домах католиков Верхней Лужицы. У народов Югославии в день св. Николая ряженые и сам «Святой Николай» дарили детям яблоки, орехи, сласти, а иногда — мелкие деньги; шалунам же оставляли палочку или прутик, воткнутый в яблоко.⁹⁵

Во всех этих случаях обращают на себя внимание несколько деталей:

1. Одаривание яблоками происходит в праздники, входящие в период перехода от старого года к новому, т. е. основного календарного рубежа, когда, по народным представлениям, формируются судьбы людей.

2. Яблоко (символ жизни) и другие предметы дарятся именно детям, заключающим в себе продолжение жизни предыдущих поколений и нуждающимся в накоплении жизненной силы.

3. Дарителями выступают ряженые, воспринимаемые традиционным сознанием как существа иного мира, от которого зависят судьбы людей.

4. Мотив хлестания розгами (оставления прутика в яблоке) непослушных детей связан, на наш взгляд, не только с идеей очищения (исправления непослушных), но и обретения силы, как и при дарении яблок (ср. отмеченную выше трактовку Т. Дёмётёром обычаев обливания водой и хлестания розгами в пасхальный понедельник как взаимозаменяемых и имеющих одновременно значение очищения и оплодотворения).

Во время зимних праздников у народов Югославии яблоками (наряду с такими подарками, как орехи, сласти, деньги, хлеб, колбаса, полотно) одаривали также колядующих (у словенцев в день св. Варвары) и полазников (повсеместно в первый день Рождества).⁹⁶

У сербов и черногорцев яблоко (как и зерно, деньги) рассматривалось как необходимый дар «сильной воде» в Рождество (см. выше).

У голян на Новый год яблоки, орехи, булочки, а также венки из искусственных цветов девушки дарили своим парням.⁹⁷ Здесь очевидны брачные мотивы, характеризующие отношения молодежи в святочное время.

В свадебном ритуале у многих славянских и других европейских народов яблоко и яблонево дерево использовались очень широко и в различных функциях. Практически у всех славян яблоко являлось частью обрядового предмета, символизирующего брак. У поляков таким символом была *рузга весельна* (венчальное деревце из ветки вечнозеленого или плодового дерева, украшенное лентами, растениями, цветами, перьями, яблоками), которая в некоторых местах так и называлась: «яблонка».⁹⁸

В Угорской Руси жердочку — основу свадебной хоругви, на самый верх которой прикреплялось яблоко, — изготавливал дружба, нанося на нее узоры и резьбу.⁹⁹ Хоругвь несли к венцу перед женихом и невестой, ее же дружба держал над головами новобрачных в момент обрядового омовения около колодца или реки.¹⁰⁰ После обряда очищения дружба превращал хоругвь — символ свадьбы — в куделю (прялку), предназначенную для невесты.¹⁰¹ С этим предметом, получившим новое назначение, дружба вступал в «невестин» танец, который исполнялся невестой со всеми присутствующими по очереди. Во время танца новобрачных невеста старалась сорвать как можно больше пеньки с прялки, которую держал дружба, а в момент перехода невесты от новобрачного к дружбе последний быстро передавал ей куделю. В продолжение танца с дружбой невеста приближала прялку к огню, чтобы пенька сгорела; так что к концу танца в ее руках оставалась опаленная прялка.¹⁰²

Свадебные знамена, одним из элементов которых было яблоко, изготавливали греки и болгары. У последних красное или позолоченное мишурой яблоко, насаженное на древко, четко осмыслялось как символ плодородия, а знамя в целом символизировало брачный союз.¹⁰³

В Болгарии же перед движением свадебного поезда изготавливали «кумово деревце»; одно из его местных названий *ябълка*. Каждая деталь и особенность этого предмета — изготовление из вечнозеленого или плодового дерева, нечетное число веток, украшение цветами, зеленью, а также яблоком — свидетельствует о соотнесении его с идеей вечности и продолжения жизни. Символика «кумова деревца» изменялась в процессе свадебного ритуала. При передаче его куму, прибывшему со сватами за невестой, оно символизировало невесту. Поставленное на свадебном столе перед кумом, оно являлось его обрядовым атрибутом. Когда он благословлял молодых, деревце воплощало идею образования семьи.¹⁰⁴

У южнорусских болгар свадебное знамя — *пряпорицу* — деверь (дружка) на второй день свадьбы разрушал в саду: обломки древка он разбрасывал в противоположные стороны, а яблоко делил и раздавал части всем присутствующим. Совместным вкушением яблока в данной местной традиции завершалась свадьба.¹⁰⁵

У чехов и словаков символом свадьбы являлся калач, который наряду с фигурками и цветами из теста, сладостями, золотой мишурой украшали зелеными ветками с яблоками.¹⁰⁶

В Малороссии свадебное вильце, изготовленное из ветки сосны или плодового дерева (в зависимости от сезона), как у чехов и словаков, втыкали в хлеб и оставляли на краю стола на протяжении всей свадьбы. У куявлян подобным свадебным атрибутом была *jablonke* — терновая ветка, украшенная орехами, пряниками, яблоками; *jablonke* в день свадьбы ставили перед невестой.¹⁰⁷

Яблонево ветка, деревце, называемое «яблонькой» или украшенное яблоком (яблоками), во многих славянских традициях связывается прежде всего с невестой. Невестино деревце, «дивью красоту», в Нейском р-не Костромской обл. изготавливали из яблони в цвету

или из черемухи и березы.¹⁰⁸ В Угорской Руси ветка из «сладкой яблони» входила в состав венчального головного убора невесты: ею к волосам невесты прикрепляли венок.¹⁰⁹ Дерево нередко символизирует саму невесту. В этом отношении показательно пожелание успеха сватам, отправляющимся в дом невесты: «Яблоня в сани!» (Грязовецкий у. Вологодской губ.).¹¹⁰

В славянских свадебных традициях яблоко использовалось в разнообразных функциях почти на всех этапах обряда. Так, например, в Славонии во время сватовства девушка в знак согласия выйти замуж опускала за пазуху яблоко, которое ей приносил парень. Здесь же, как и в Словении, при посещении сватов в знак принятия предложения родители девушки ставили на стол крупные румяные яблоки, а в случае отказа — мелкие и кислые. В Подринье (Сербия) сам обряд сватовства назывался «яблоко». Этим же словом у многих югославянских народов называли подарки, приносимые сватами для невесты (обычно деньги, воткнутые в большое яблоко).¹¹¹

У народов Югославии яблоко выступало как символ приглашения в ритуале зазывания гостей на свадьбу. В некоторых свадебных традициях в момент прибытия жениха в дом невесты перед отправлением к венцу яблоко использовали для испытания жениховой стороны. Так, у ряда югославянских народов, чтобы войти в дом невесты, стороне жениха нужно было попасть в яблоко, висящее на дереве или воткнутое в высокую палку (заменителем яблока могли выступать маленькая тыква, яйцо, живая связанная птица). У болгар подобным испытаниям являлись действия по овладению свадебным знаменем невесты (та же жердь с яблоком и полотнищем). На севере Греции испытание жениха заключалось в том, чтобы он при подходе к дому невесты перебросил яблоко или гранат через крышу.¹¹²

В некоторых районах Великопольши яблоко играло существенную роль в обряде обручения: жених и невеста скрепляли свои руки на яблоке, как в других местных традициях — на хлебе.¹¹³

На разных этапах свадебного обряда яблоко играло роль дара с символическим значением. Еще в предсвадебных отношениях парня и девушки подаренное яблоко символизировало любовь или симпатию. Вспомним приведенный выше пример: у голян одним из значимых подарков на Новый год от девушки парню являлись яблоки и орехи.¹¹⁴ Греческий юноша, чтобы дать знать о своей любви девушке, бросал ей яблоко на голову или на колени. Подобный способ объяснения в любви существовал и у болгар. В свадебном обряде принятие яблока в дар или отправление его в подарок означало признание в любви, согласие на брак, закрепление отношений между женихом и невестой. В Словакии во время сговора жених и невеста взаимно обменивались яблоками, полотенцами, кольцами.¹¹⁵ В Трансильвании, а также у болгар и черногорцев при сватовстве или помолвке яблоко или монеты в яблоке получала в дар невеста от стороны жениха. У словенцев после сватовства на прощание невеста дарила жениху несколько румяных яблок. В Белоруссии от невесты жениху после просватанья в подарок посылались яблоки, а у русских в Орловской губ. — орехи.¹¹⁶ У румын во время большого стола молодые принимали в дар от посаженного отца деревце с нанизанными на его ветки яблоками и кукурузными лепешками. На ветки деревца подвешивали на нитках орехи и сухие сливы. Этот дар символизировал жизнь, плодородие и процветание созданной семьи.¹¹⁷

У многих народов яблоки использовались в качестве обрядовой еды или входили в состав свадебных ритуальных блюд. У русских в Рязанской губ. яблоки наряду с медом, пряниками, конфетами, баранками выставляли на стол во время девичника, куда собирались

девушки и молодые женщины.¹¹⁸ В Болгарии на свадебном пиру после благословения молодых «разрушали кумово деревце, яблоки с него расхватывали, хлебы разламывали и раздавали участникам пира (по обычаю все должны были отведать их)». У многих народов Югославии яблоки, как и ветки плодовых растений, являлись существенным украшением свадебного печения; они «символизировали плодородие, силу, здоровье, красоту». На чешской свадьбе одним из распространенных обрядовых блюд была свинина с яблоками.¹¹⁹

Как отдельное явление следует выделить обрядовое вкушение яблока молодыми после венчания. В Чехии невеста отдавала дружке красное яблоко, чтобы тот разломил его; обе половины она прятала за пазуху, а когда молодые оставались наедине, она отдавала одну половину мужу.¹²⁰ По обычаям русских, в некоторых местах молодые съедали разломленное пополам румяное яблоко по дороге из церкви; считалось, что от этого дети у них будут красивые.¹²¹ С этой же целью в Югославии невеста брала на венчание яблоко, которое позже съедала вместе с женихом. В Словакии по окончании обряда венчания *широка* (обычно крестная мать невесты) «разламывала маковый калач и сладкое яблоко и давала по половине невесте и жениху». В Болгарии на свадьбе молодые вкушали яблоко, а также мед, хлеб, орехи, сахар, финики во время обрядового кормления свекровью при встрече свадебного поезда из церкви и введении молодоженов в дом.¹²²

Во всех приведенных случаях обращает на себя внимание то, что молодые съедают яблоко после венчания, т. е. после того, как брак санкционирован церковью и новая семья считается уже созданной. Наиболее частая мотивировка вкушения плода — чтобы дети были красивыми — представляется более поздней.

Каково же первичное значение этого обычая? Показательно, что в подобных случаях в некоторых свадебных традициях используется не яблоко, а яйцо. Так в Даниловском р-не Ярославской обл. при встрече молодых им подавали разрезанное пополам яйцо.¹²³ В свадебном обряде Угорской Руси первая пища, вкушаемая новобрачными по приезде из церкви, состояла из яиц и кипяченого молока. Эти кушанья молодые съедали наедине после свадебного пира.¹²⁴ В Дмитровском у. Орловской губ. при отправлении к венцу брали с собой каравай, в который клали пару яиц.¹²⁵ Общеизвестно, что символика яйца в традиционной культуре многих народов связана прежде всего с идеей плодородия. Е. Г. Кагаров, обращаясь к обычаям поедания молодыми яблока или яйца/яичницы, справедливо отмечает, что оба этих предмета относятся к средствам повышения плодovitости.¹²⁶ Ту же мысль относительно яблок высказывает и Л. Нидерле: «Особо важное значение имеет взаимное одаривание яблоками, которые считались символом плодovitости и афродизийского начала».¹²⁷ Таким образом, основной смысл поедания яблок молодоженами заключается, очевидно, в повышении чадородия молодой семьи. Рассмотрение этого обычая, нацеленного на рождение здоровых и красивых детей, не противоречит сделанному выводу; тем не менее подобные мотивировки представляются вторичными, вытекающими из основного значения: вкушение яблок обеспечивает плодovitость, а, следовательно, продолжение рода и — шире — жизни.

Самостоятельный вопрос, требующий отдельного рассмотрения, представляет собой вариативность продуктов магического значения, используемых во время первого совместного вкушения молодых. Здесь мы только назовем эти продукты. Кроме отмеченных уже яблок и яиц в обозначенный ряд входят хлеб (откусывание молодыми хлеба — один из наиболее распространенных обычаев в современном свадебном обряде), мед,¹²⁸ с которым

у многих народов связывались представления об изобилии, богатстве, «сладкой» и хорошей жизни. Обращает на себя внимание также и употребление молодыми по приезду после венчания молока (пресного, кипяченого).¹²⁹ Мотивировка использования молока в этнографических записях, как правило, отсутствует. Лишь в одном случае отмечается: «После благословения иногда дают молодым пить молока в надежде, что дети их будут белокровнее»;¹³⁰ белокровность здесь, вероятно, означает здоровье детей. Таким образом, выпивание молока также связывается с будущими детьми.

С яблоками, яйцами, а также с некоторыми их аналогами связаны и другие магические действия в рамках свадебного обряда, направленные на деторождение. У жителей Нижней Лужицы новобрачная, чтобы иметь в будущем детей, после венчания бросала за алтарь одно или несколько яблок; «по тому, как они упадут и как далеко откатятся, судили о том, легкие или трудные будут впоследствии у нее роды».¹³¹ У словенцев в Преамурье в самом начале свадебного застолья невеста быстро хватала со стола орехи и разбрасывала их по комнате; по народным представлениям, орехи способствуют рождению детей. У болгар для повышения чадородия и легких родов перед отъездом молодых в церковь мать клала невесте за пазуху сырое яйцо, которое разбивали на пороге. В некоторых районах Румынии невеста, выходя из родного дома, наступала на яйцо: считалось, что это способствует облегчению родов, и приносит здоровье ребенку. В северной Греции по приезду из церкви новобрачная должна была наступить на плод граната, положенный под шерстяное одеяло на верхней ступеньке¹³² лестницы дома, и раздавить его ногой. У лужичан в некоторых местах для обеспечения плодородия, а также для оберега от злых духов во время ритуального танца невесты со всеми мужчинами в зал бросали горшок, наполненный яичной скорлупой. Подобным действиям с яблоками, орехами и другими плодами приписывалась и иная мотивировка. Так, у словаков по приходе в новый дом невеста должна была во дворе перевернуть ногой корзину с яблоками и орехами; это связывали с изобилием в хозяйстве. В этот же момент свадьбы у сербов невеста бросала на крышу дома сито с разными плодами, обрядовый хлеб, яблоко с воткнутыми в него монетами, обсыпала дом и сватов зерном, что должно было обеспечить счастливую жизнь.¹³² Подобные мотивировки органично входят в круг представлений о создании новой семьи. А смысл создания семьи — рождение детей, продолжение рода, воспроизводство жизни — и магические действия, приведенные выше, доказывают это, на наш взгляд, в полной мере. Отметим в этой связи несколько примеров использования образов яйца и яблока в фольклорных текстах в значении детей:

1. Загадка: «Два ярла (арла) арлуют, / Чужоя яечка балуют». Отгадка: кум, кума и ребенок.¹³³

2. Сказка: в одном из вариантов рассматриваемого сюжета «Молодильные яблоки» героиня говорит Ивану-царевичу: «Постой, царский сын, ты мне будешь драгоценный муж, ты меня опакостил, оставил мне два яблока, два сына любезных» (Ончуков, № 166, с. 414).

3. Похоронный плач: в малорусских похоронных причитаниях по умершим детям одним из характерных метафорических обращений к оплакиваемому являлось слово «яблучко» — к детям или к сыну (ср. также обращение «колосочек» — к детям, «ягодка» — к детям и к дочери, «виноградчик» — к сыну, «вишенька» — к дочери, «серце» — к детям и к дочери).¹³⁴

4. Толкование снов; у гагаузов Бендерского уезда считалось, что если женатый увидит во сне яблоко, то «Бог даст ребенка».¹³⁵ В Полтавской губ. верили, что увидеть во сне падение двух яблок означает рождение близнецов.¹³⁶

Такое использование образов яблока и яйца оказывается вполне оправданным, поскольку параллелизм здесь очевиден: яблоко, плод (растительный код) и яйцо (животный код) соотносимы с ребенком (человеческий код) как формы, сохраняющие и продолжающие жизнь.

Завершая рассмотрение использования яблока в свадебном обряде, следует отметить еще один обычай, примыкающий к свадебному циклу: у болгар в г. Сопоте в день Богоявления было принято, чтобы крестный отец или кум приносил молодой женщине каравай, несколько яблок и серебряную монету.¹³⁷ Значение приносимых предметов не подлежит сомнению; подношение яблок молодой женщине, на наш взгляд, связано прежде всего с ее половозрастным статусом и основной функцией, соответствующей ему, — деторождением.

Мы рассмотрели роль яблока в свадебном обряде, самом ярком из всех переходных обрядов жизненного цикла человека. Однако использование этого плода имело место и в других ритуалах, сопровождающих ситуации перехода человека в тот или иной статус или в качественно иное состояние — обрядах родильно-крестинного цикла и похоронном обряде.

В погребальном обрядовом комплексе использование яблока наиболее известно в качестве пищи для поминовения умершего. У русских, как и у многих славянских народов, был широко распространен и нередко встречается до сих пор обычай оставлять в дни поминовений на могиле яблоки (наряду с хлебом, яйцами, деньгами и др.). В Лесковацкой Мораве, как отмечает М. С. Кашуба, в Петров день для поминовения усопших около церкви раздавали яблоки и пироги с тыквой.¹³⁸

У западных украинцев разнообразное использование яблока нашло место непосредственно в похоронном обряде: яблоки, как и другие предметы, ставили рядом с покойником или гробом (на гроб) во время различных этапов обряда — на заупокойной службе в доме умершего, на третий день после смерти на службе перед погребением в доме умершего, во время переноса гроба на кладбище.¹³⁹

В с. Раранчу Черновецкого у. перед положением тела в гроб ко времени проведения панихиды в центре стола ставили хлеб, в который втыкалось деревце, обвешанное калачиками, сушеными сливами, орехами, фигами, померанцами, яблоками и медовыми пряниками. Рядом ставили флягу с вином или молоком и миску с тремя калачами. Все эти предметы (деревце, флягу, миску с хлебами) затем вместе с гробом несли на кладбище, а после похорон отдавали священнику. Подобное деревце здесь же делали и на шестины (суббота через шесть недель по смерти) — «за душу умершего».¹⁴⁰ В с. Головы Косивского у. умершему парню или девушке ставили в головах деревце, воткнутое в хлеб или зерно. Убирали это деревце так же, как во время свадебного обряда. Во время движения похоронной процессии к кладбищу специально выбранные дружбы (для парня) или дружки (для девушки) несли деревце рядом с покойным, а после похорон втыкали его в могилу.¹⁴¹

Яблоки входили также в состав блюд поминальной трапезы. В с. Тростяницы Снятинского у. во время обеда после похорон хозяйка раздавала гостям по калачу со свечкой, а к ним яблоки и другие фрукты, произнося при этом: «Проши за небіщикову душу і за білше померлої ўперед рідні» («Прошу за душу покойного и умершей ранее родни»). Последним блюдом поминального обеда всегда был *узвар*, изготавливаемый из сушеных фруктов и, в частности, из яблок.¹⁴²

У многих народов известен обычай сажать на могиле дерево; на Западной Украине часто сажали сирень («райское дерево») или плодовые деревья, среди которых не последнее место отводилось яблоне.¹⁴³

В похоронной обрядности яблоко использовалось также как пища непосредственно для усопших и для их душ. Наиболее часто аналогом яблока в погребальной обрядности выступает яйцо. В этнографических источниках нередки упоминания о том, что если человек умер в Пасху, то ему в гроб кладут яйцо.¹⁴⁴ У белорусов в Игуменском у. Минской губ. каждому покойнику в гроб клали хлеб-соль, яйца для яичницы, орехи, пиво и водку.¹⁴⁵ Эквивалентом яйца в некоторых местностях являлось яблоко. У малороссов в Кролевецком у. Черниговской губ. было принято класть в гроб взрослым баранки и яблоки, детям — конфеты и пряники.¹⁴⁶ Белорусы в Чериковском у. Могилевской губ. клали в гроб ребенку, умершему в первые три дня Святой недели, яйцо, а умершему в день Преображения Господня (Яблочный Спас) — яблоко. П. В. Шейн отмечает по этому поводу: «Но какое значение имеет яйцо и яблоко — объяснить не могут и вообще ссылаются на *обычай предков*».¹⁴⁷ Однако вполне исчерпывающий ответ находим в представлениях о загробной жизни у греков Мариупольского у. Екатеринославской губ., записанных А. Н. Малинкой: «Умершим кладут в гроб деньги, яблоки, пряники; яблоками и пряниками питается умерший на том свете. Умерший, впрочем, может насытиться одним запахом яблок; достаточно положить на могилу яблоко, и он будет сыт <...> Душа после разлуки с телом... все-таки нуждается в пище, хотя и не грубой: душа довольствуется одним запахом вина и плодов».¹⁴⁸

В родильно-крестинном обрядовом цикле у восточных славян яблоко главным образом входит в состав обязательного блюда узвара, подаваемого во время крестинного обеда.¹⁴⁹ В Саратовской губ. яблоки, наряду с огурцами, курниками и кренделями, родственники и знакомые приносили роженице «на зубок».¹⁵⁰

У гагаузов Бендерского у., «когда ребенка в первый раз припускали к груди его матери, то последней давали держать во рту яблоко, а на грудь клали белую шерсть. Яблоко, как объясняли гагаузы, употребляется для того, чтобы ребенок не сделался впоследствии пьяницей, а белая шерсть — чтобы он дожил до седых волос».¹⁵¹ Такое объяснение представляется поздним; исконный же смысл этого обряда состоит, по всей видимости, в стремлении увеличить количество материнского молока, являющегося основным источником жизни для младенца; а яблоко выступает здесь как магическое средство, стимулирующее лактацию.

К своего рода переходным обрядам следует отнести сохранявшийся до начала XX в. в Вольнской губ ритуал посвящения а цехмистры: по смерти главы цеха (группы мужского населения, занимающегося тем или иным ремеслом) происходило «перенесение „прав“», т.е. сундучка с документами, от старого цехмистра к новому».¹⁵² В конце этого ритуала вновь избранному главе цеха преподносился подарок, которым являлось не что иное, как блюдо с орехами и яблоками. Таким образом, обретение нового статуса сопровождалось получением в подарок предметов, связанных в традиционной обрядности с понятиями начала/жизни, плодотворности/плодородия, удачи/благополучия.

Особо следует отметить праздник, связанный с яблоками, — Яблочный Спас — и относящиеся к нему представления, так как в нем, во-первых, в полной мере высвечивается целый комплекс значений образа яблока, закрепившихся в народном сознании;

во-вторых через образ спасовского яблочка очевидно проступает соединение в традиционной культуре растительного и человеческого кодов и взаимосвязь календарного и жизненного циклов.

У славян до Яблочного Спаса было не принято есть плоды и огородные овощи; это считалось грехом,¹⁵³ поскольку они еще не успевали созреть, по календарным срокам. Полное созревание всех плодов в народной традиции приурочивалось именно к Яблочному Спасу. Повсеместно в этот день с деревьев снимали яблоки и другие фрукты. 6 августа яблоки (у малороссов и груши-«спасовки», и вновь подрезанный мед в сотах, а у литвинов-белорусов Черниговской губ — жито) несли в церковь для освящения. В этот день первый раз ели яблоки. У малороссов на Яблочный Спас к столу обязательно подавали освященные *сцильныки* (мед в сотах) с яблоками и грушами.

Непременный запрет есть яблоки до Спаса распространялся на родителей, у которых в этом году умерли дети, или вообще на тех, у кого умерли дети, особенно на матерей. В Югославии этот запрет приурочивался к Петрову дню; М. С. Кашуба связывает этот запрет с культом умерших.¹⁵⁴

По народным представлениям, в случае нарушения запрета умершим детям Бог не даст райского плода, и им будет тяжело.¹⁵⁵ На наш взгляд, здесь происходит пересечение двух кодов в системе традиционной культуры — растительного и человеческого, существующих по законам вечного кругооборота в природе. Аналогия очевидна: сорванный до момента созревания плод и умерший до срока человек (ребенок). Нарушение запрета, вероятно, могло сказаться на судьбе умершего ребенка.

Подводя итоги рассмотрения образа яблока в традиционной обрядовой практике, необходимо отметить следующее. Этот плод использовался у славян и других народов в календарных обрядах и ритуалах жизненного цикла человека. Его появление в обряде маркирует переходность ситуации, состояния, моментов, причастных к процессу постоянного движения в природе и в жизни человека. В рамках некоторых ритуалов (например, в болгарском свадебном обряде) очевидно выступает взаимосоотнесенность внутренней динамики обряда и значения образа яблока, соответствующего данному этапу действия («кумово деревце» с яблоком: по прибытии сватов за невестой — символ невесты; на свадебном столе — атрибут кума; при благословении молодых — воплощение идеи образования новой семьи). В обрядах, основную суть которых составляет тот или иной «переход», яблоко, как и его аналоги, выступает проводником идеи жизни, начинания, даже если речь идет о погребальной обрядности. Во многих культурных традициях с яблоком связывается идея плодородия (по отношению к растительному и животному миру и к человеческому обществу). В различных обрядах яблоко используется как магический предмет, обеспечивающий жизнь, плодородие, здоровье, красоту, благополучие. Основное символическое значение образа яблока — жизнь/жизненное начало — обуславливает причастность его к сферам жизни и смерти (жизни в новом качестве). Рассмотренные представления о яблоке в народном сознании, богатейший этнографический материал в полной мере, на наш взгляд, объясняют появление образа яблока и его эквивалентов (плоды, ягоды, орехи, яйца, вода, молоко) в сказке как источника жизни и вечной молодости.

Примечания

- ¹ Ончуков: Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова // Записки РГО. Т. XXXIII; Сказки Карельского Поморья: Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск, 1974; Садовников: Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым // Записки РГО. Т. XII. СПб., 1884; Сказки XIX в.: Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX в. М.; Л., 1961; Балаиов: Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970; Соколовы: Сказки и песни Белозерского края. Соколовы Б. и Ю. М., 1915; Чистов: Перстенок-двенадцать ставешков. Избранные русские сказки Карелии. Петрозаводск, 1958; Добровольский: Смоленский этнографический сборник // Сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1891. Ч. I; Афанасьев: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1984–1985.
- ² Худяков: Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л., 1964; Эрленвейн: Народные сказки, собранные сельскими учителями Тульской губернии. М., 1863.
- ³ Романов: Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 1–3. Витебск, 1887; Вып. 4. Витебск, 1891; Вып. 5. Могилев, 1901.
- ⁴ Гура: Сказки. Песни. Частушки. Вологда, 1965; Коргуев: Сказки М. М. Коргуева. Кн. I–II. Запись, вступит. статья и коммент. А. Н. Нечаева. Петрозаводск, 1939.
- ⁵ Смирнов: Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества. Вып. I–II. Записки РГО. Т. XLIV. 1917.
- ⁶ Пропп: Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 285.
- ⁷ Озаровская: Озаровская О. Э. Пятиречие. Л., 1931.
- ⁸ Ср.: в былинe о Потыке герония принимает то человеческий, то змеиный облик.
- ⁹ Левченко: Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850–1860-х рр. Вип. I–II. Упоряд. Микола Левченко. Київ, 1928.
- ¹⁰ Чубинский: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край: материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. I. СПб., 1872; Т. II. СПб., 1878.
- ¹¹ См. Демиденко Е. А. Значение и функции общенародного образа камня // Русский фольклор. Т. XXIV. 1987. С. 85–98.
- ¹² Пропп В. Я. Указ. соч. С. 283–284.
- ¹³ Колосов: Колосов М. А. Заметки о языке и народной поэзии в области северно-великорусского наречия // Сборник ОРЯС. Т. XVII. № 3. СПб., 1877.
- ¹⁴ Там же. С. 282, 283.
- ¹⁵ Зеленин: Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д. К. Зеленина // Записки РГО. 1915. Т. XLII. 1915.
- ¹⁶ Существование в сказке таких бытовых занятий, как прядение, ткачество, кузнечество и т. п., связанных к тому же с ситуациями «переходного» характера, обусловлено целым комплексом мифопоэтических представлений об операционных приемах культурной деятельности человека. Так, например, технологические приемы отмеченных занятий приобретают значимость космогонических процессов в контексте одной из моделей творения мира — «ремесленной» (см. об этом: Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971. С. 73; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 173; Судник Т. М., Цивьян Т. В. О мифологии лягушки (балто-славянские данные) // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 137–154; Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 159–163; Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88; Харитонович Д. Э. В единоборстве с василиском: опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989. С. 90–91; Баранов Д. А., Мадлевская Е. А. Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян (Семантический комментарий) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 122–124). Они же соотносятся с мотивом создания идеальных или необычных предметов/объектов. В контексте свойственных мифопоэтическому сознанию представлений о сакрализации технологических приемов отмеченный эпизод в сюжете «Молодильные яблоки» вполне соотносится с мотивом обретения священного знания в обрядах инициации. Об этом, а также о травестии в обрядах посвящения см.: Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999.
- ¹⁷ См.: Мифы народов мира. М., 1997.
- ¹⁸ Там же. Т. 1. С. 396–398.
- ¹⁹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 264.

- ²⁰ В 1981 г. фольклорной экспедицией ЛГУ в Онежский р-н Архангельской обл. от Первушиной Л. В. (д. Поле, Чекуевский сельсовет) была записана загадка: «Стоит соя посреди поля. Прилетел кулик: „Соя, давай стоя“ . — „Нет, кулик, у меня со старого болит“ » (Отгадка: ветряная мельница). Возможно, что сказочная Соя тоже является мельницей, наделенной, к тому же, чертами живого существа и даже человека: она стонет, у нее есть ноги, у Сои имеется божат. В таком случае можно еще раз отметить «пограничный» характер данного образа, так как в традиционном делении пространства деревни/поселения мельница, подобно бане, овину, амбару, кузнице и т. п., отмечена признаком маргинальности; в сказочном пространстве мельница по своему значению аналогична избушке Бабы-Яги: через эти объекты возможно проникновение на «чужую» территорию.
- ²¹ Бернштам Т. А. К реконструкции некоторых русских обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24–35.
- ²² Там же. С. 29.
- ²³ Там же. С. 35.
- ²⁴ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 159.
- ²⁵ Там же. С. 160, 161.
- ²⁶ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 162–163.
- ²⁷ Бернштам Т. А. К реконструкции... С. 31–35; ср. с мотивом творения нового и идеального мира в сказочном сюжете «Царевна-лягушка» (см. Баранов Д. А., Мадлевская Е. А. Образ лягушки... С. 122–124).
- ²⁸ Косвен М. О. Амазонки: история легенды // СЭ. 1947. № 2, 3.
- ²⁹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 305.
- ³⁰ Предметом отдельного исследования могла бы стать известная до сих пор в детской среде игра «в жмурки» Отметим только, что она типологически близка к святочным играм «в покойника» и, по всей видимости, имеет обрядовую основу. Подобные игры сопровождаются вскрикиваниями, состоянием страха, вызванными встречей и соприкосновением с «иным» миром. Водящий («слепой») выступает как представитель этого «иного» мира.
- ³¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. 1. С. 546, (курсив В. И. Даля).
- ³² Фрейденберг О. М. Введение в теорию античного фольклора // Миф и литература древности. М., 1978. С. 27.
- ³³ Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. С. 386.
- ³⁴ Мифы народов мира. М., 1997.
- ³⁵ По мнению Е. С. Новик, «не только предметы, но и люди могут оказаться признаком какого-либо персонажа» (Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки. С. 219).
- ³⁶ Лишь в одном варианте царь пользуется волшебными предметами: «Отец уж совсем умирал. Дали ему выпить живой воды, царь выздоровел. Иван Царевич дал съесть одно яблоко, и король сделался молодым» (Смирнов, № 1, С. 848).
- ³⁷ Ср. также космогонический мотив, отражающий причастность к формированию ландшафтных объектов во времена первотворения человекообразного, но необычной/необыденной/сакральной/божественной природы существа — Иисуса Христа, в черниговской колядке:
- Колись-то було *изпередку віка,*
Коли жидова Христа мучила,
Шипові жпильки за нігті гнала,
З пальця мезиньця кривця капала;
Да кривця капле, нам Дунай стане.
- (Петров Н. Следы северно-русского былевого эпоса в южно-русском // Труды Киевской духовной академии. 1878 [май]. С. 380.)
- ³⁸ Ср. типологически близкий Царь-девице по признаку чудесного умения образ царевны-лягушки: Баранов Д. А., Мадлевская Е. А. Указ. соч. С. 122–124.
- ³⁹ О типологических чертах образа Богини-матери см.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 178–180.
- ⁴⁰ Там же. С. 306.
- ⁴¹ Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII — начало XX в.). М., 1970. С. 82.
- ⁴² Симченко Б. Ю. Основные черты культуры охотников на дикого оленя Северной Евразии // VII МКАЭН. М., 1964. С. 6–7.
- ⁴³ Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 47, 49.
- ⁴⁴ Erben K. Y. Eeske Pohadky. Praha, 1958. S. 22–25. Автор благодарит за помощь в переводе Т. Е. Бухаркину.
- ⁴⁵ Мифы народов мира. Т. 1.
- ⁴⁶ Рабинович Е. Г. Богиня-мать. С. 179.
- ⁴⁷ Мифы народов мира. Т. 1. С. 175–176.
- ⁴⁸ См.: Толстой Н. И. Близнецы // Славянские древности. Т. 1. С. 191–193.

- ⁴⁹ Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии // Сборник МАЭ. Т. VIII. Л., 1929. С. 38. Конкретные примеры по данному вопросу Д. К. Зеленин приводит в примечании к заметке А. А. Каменева «Два условия в договоре найма пастуха в Кемском уезде Архангельской губернии» (см.: ЖС. 1913. Вып. 1–2. С. 183–184). То же самое поверье о «потении лошади от грехов хозяина» отмечено И. В. Костоловским в Мышкинском уезде Ярославской губернии. Этнографич. Обзор. 1911, № 1–2. С. 251.
- ⁵⁰ Подробнее о сдвигании живой и мертвой воды в сказке и архаических представлениях о загробном мире см.: Пропп В. Я. Указ. соч. С. 197–199.
- ⁵¹ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни. С. 58.
- ⁵² Элиаде М. Указ. соч. С. 72–73.
- ⁵³ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 296.
- ⁵⁴ Мифы народов мира. Т. 1. С. 396.
- ⁵⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 216.
- ⁵⁶ Грысык Н. Е., Разумова И. А. К представлениям о человеке и животном (по северно-русским верованиям и сказке) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 47, 50.; Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 420.
- ⁵⁷ Там же. С. 423.
- ⁵⁸ Календарные обычаи... 1973. С. 244.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985. С. 11.
- ⁶¹ Календарные обычаи... 1973. С. 275.
- ⁶² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 289.
- ⁶³ Там же. С. 241.
- ⁶⁴ Там же. С. 236.
- ⁶⁵ Там же. С. 289.
- ⁶⁶ Там же. С. 212.
- ⁶⁷ Там же. С. 212–213.
- ⁶⁸ Там же. С. 313.
- ⁶⁹ Там же. С. 196.
- ⁷⁰ Календарные обычаи... 1973. С. 209.
- ⁷¹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 176.
- ⁷² Там же. С. 209.
- ⁷³ Там же.
- ⁷⁴ Календарные обычаи... 1977. С. 231.
- ⁷⁵ Там же. С. 256, 258–259.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ Там же. С. 210–211.
- ⁷⁸ Календарные обычаи... 1978. С. 207.
- ⁷⁹ Там же. С. 262.
- ⁸⁰ Календарные обычаи... 1973. С. 240.
- ⁸¹ Там же. С. 256.
- ⁸² По этому вопросу см.: Грысык Н. Е., Разумова И. А. Указ. соч. С. 57–58.
- ⁸³ В обрядовой практике использовался целый ряд растений и плодов, имеющих одно и то же значение, т. е. — взаимозаменяемых. К ним относятся зерно, орехи, бобовые, деревья груши и сливы и др. Не исключая самостоятельной значимости каждого из растений, но, опираясь на факт их взаимозаменяемости, мы в некоторых случаях будем обращаться к примерам и с этими растениями, рассматривая их как вариант яблока. Поскольку в исследовании этнографического материала нас интересует прежде всего образ яблока/яблоневого дерева, его мы и возьмем за точку отсчета в многообразном ряду растений, выполняющих в обрядах однородные функции.
- ⁸⁴ Календарные обычаи... 1973. С. 237.
- ⁸⁵ Календарные обычаи... 1977. С. 259.
- ⁸⁶ Календарные обычаи... 1978. С. 254.
- ⁸⁷ Календарные обычаи... 1973. С. 213, 256.
- ⁸⁸ Там же. С. 215.
- ⁸⁹ Там же. С. 238, 268.
- ⁹⁰ Календарные обычаи... 1978. С. 186.
- ⁹¹ Там же. С. 192.
- ⁹² Календарные обычаи... 1973. С. 268, 269.
- ⁹³ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 105.
- ⁹⁴ Зеленин Д. К. Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. // ЖС. 1905. Вып. 1–2. С. 11.
- ⁹⁵ Календарные обычаи... 1973. С. 209–210, 238–239.
- ⁹⁶ Там же. С. 237, 254–255.
- ⁹⁷ Сербо-Лужицкий календарь (из бумаг И. И. Срезневского) // ЖС. 1890. Вып. 2. С. 55.
- ⁹⁸ Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 17.
- ⁹⁹ Свадебный обряд в Угорской Руси // ЖС. 1891. Вып. 3. С. 144–145.
- ¹⁰⁰ Там же. Вып. 4. С. 131.

- ¹⁰¹ Превращение хоругви, символа брака, связанного с комплексом представлений о рождении новой жизни (и рождение новой семьи, и обретение нового социовозрастного статуса женихом и невестой, и потенциально — рождение ребенка), в бытовой предмет, орудие женского труда — прялку — безусловно не случайно. Соотносимость полюсов этого превращения очевидна при рассмотрении значения прядения/ткачества/шитья как «творения мира», «творения судьбы» в мифопоэтических представлениях.
- ¹⁰² Свадебный обряд. Вып. 4. С. 135.
- ¹⁰³ Брак у народов... С. 146, 218.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ *Державин Н.* Очерки быта южно-русских болгар // ЭО. 1898. № 3. С. 62.
- ¹⁰⁶ Брак у народов... С. 43—44.
- ¹⁰⁷ *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 176—177.
- ¹⁰⁸ Традиционные обряды... С. 148.
- ¹⁰⁹ Свадебный обряд... Вып. 3. С. 147.
- ¹¹⁰ Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. 1. С. 33.
- ¹¹¹ Брак у народов... С. 102—103.
- ¹¹² Там же. С. 109—110, 116, 148—149, 217.
- ¹¹³ Там же. С. 14—15.
- ¹¹⁴ Сербо-Лужицкий календарь. С. 55.
- ¹¹⁵ Брак у народов... С. 41, 141—142, 209.
- ¹¹⁶ Там же. С. 102—103, 167; *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 78; Свадебные обычаи у Белых Краинцев // ЖС. 1890. Вып. 1. Отд. 3. С. 25; *Добровольский В. Н.* Песни Дмитровского уезда Орловской губернии // ЖС. 1905. Вып. 3—4. С. 373.
- ¹¹⁷ Брак у народов... С. 177.
- ¹¹⁸ *Чернышов В. И.* Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии // ЖС. 1903. Вып. 4. С. 476.
- ¹¹⁹ Брак у народов... С. 58, 124, 150.
- ¹²⁰ *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 78.
- ¹²¹ Материалы по свадьбе... С. 130.
- ¹²² Брак у народов... С. 46, 119, 150.
- ¹²³ Традиционные обряды... С. 268.
- ¹²⁴ Свадебный обряд... Вып. 3. С. 150.
- ¹²⁵ *Добровольский В. Н.* Указ. соч. С. 385.
- ¹²⁶ *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. Вып. 8. С. 177—178.
- ¹²⁷ *Нидерле А.* Быт и культура древних славян. Прага, 1924. С. 29.
- ¹²⁸ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. С. 264, 265, № 1193, 1199; Брак у народов... С. 48, 120, 121.
- ¹²⁹ Традиционные обряды... С. 262, 263, № 1183, 1189; *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы с текстами и песнями: В 3 ч. М.; СПб., 1887—1888. С. 108; *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 149.
- ¹³⁰ *Певин П.* Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // ЖС. 1893. Вып. 2. С. 245.
- ¹³¹ Брак у народов... С. 74.
- ¹³² Там же. С. 48, 76, 121, 124, 149, 172, 220.
- ¹³³ *Добровольский В. Н.* Загадки, записанные в Смоленском уезде // ЖС. 1905. Вып. 1—2. № 92. С. 86.
- ¹³⁴ *Свенцицкий И.* Похоронні голосіння // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 8—13.
- ¹³⁵ *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1901. № 4. С. 24.
- ¹³⁶ *Милорадович В.* Народные обряды и песни Лубянского у. Полтавской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1879. Т. X. С. 5.
- ¹³⁷ *Сумцов Н. Ф.* Указ. соч. С. 128.
- ¹³⁸ Календарные обычаи... 1978. С. 212.
- ¹³⁹ *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 280, 297—299.
- ¹⁴⁰ Там же. С. 342—343, 345.
- ¹⁴¹ Там же. С. 258, 263, 285.
- ¹⁴² Там же. С. 313—314.
- ¹⁴³ Там же. С. 420.
- ¹⁴⁴ *Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края // ЭО. 1890. № 1. С. 52; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2. С. 575.
- ¹⁴⁵ *Шейн П. В.* Указ. соч. С. 534.
- ¹⁴⁶ *Абрамов И.* Пища покойникам у современных малороссов // ЖС. 1907. XV. Вып. 3. Отд. V. С. 29.
- ¹⁴⁷ *Шейн П. В.* Указ. соч. С. 575. Упоминания о помещении некоего плода рядом с мертвым находим еще в сказании Ибн Фадлана о похоронах русса, относящемся к началу X в. (Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939. С. 81).
- ¹⁴⁸ *Малинка А. Н.* Новогреческие похоронные причитания и представления о загробной жизни // ЭО. 1898. № 3. С. 108—109.

- ¹⁴⁹ *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860. С. 90; *Шейн П. В.* Указ. соч. СПб., 1902. Т. 3. С. 386.
- ¹⁵⁰ *Смирнова М.* Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицина Курганской волости Сердобского уезда Саратовской губернии // ЭО. 1911. № 1–2. С. 256.
- ¹⁵¹ *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1900. № 1. С. 21.
- ¹⁵² *Абрамов И.* Пережитки цеховой организации в местечке Берестечке // ЖС. 1908. XVII. Вып. 2. Отд. V. С. 261.
- ¹⁵³ *Балов А. В.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4. С. 128.
- ¹⁵⁴ *Маркевич Н.* Указ. соч. С. 17; *Косич М.* Литвины-Белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // ЖС. 1901. № 4. С. 29; *Маркевич Н.* Указ. соч. С. 169; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 540, л. 5; *Абрамов И.* Поверья, приметы и заговоры жителей Новоград-Вольнского и Заславского уездов // ЖС. 1913. Вып. 3–4. С. 380; *Косич М.* Указ. соч. С. 29; *Шейн П. В.* Указ. соч. Т. 3. С. 372; *Косич М.* Указ. соч. С. 29; *Шейн П. В.* Указ. соч. Т. 3. С. 372. Календарные обычаи... 1978. С. 212 (ср. замечание В. Н. Добровольского: «Под Петров день бабы и ребята ходят по садам чужим, рвут яблоки, кружевник кушают» (Некоторые поверья, песни и обряды Орловской и Калужской губерний // ЖС. 1902. Вып. 1. С. 208). Обращает на себя внимание то, что плоды и ягоды срываются в чужих садах, и что половозрастные категории вооруженных — дети, бабы — являются носителями жизненной потенции. Здесь, очевидно, мы встречаемся с одним из случаев так называемого ритуального воровства (поскольку в целом на это время распространяется запрет на срывание и вкушение незрелых плодов), направленного на поддержание/сохранение/повышение жизненной потенции.
- ¹⁵⁵ *Абрамов И.* Поверья... С. 380; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 540, л. 5; *Косич М.* Указ. соч. С. 29; *Шейн П. В.* Указ. соч. Т. 3. С. 372; В Купянском у. Харьковской губ. умирающего ребенка перед смертью обязательно подпоясывали. Пояс, по местным представлениям, позволял умершему ребенку сохранить, не потерять спрятанное за пазухой яблочко, которое он получал «на Спаса» от Бога «на том свете». Дети этими яблочками играют, а если ребенок потерял яблочко, ему придется лишь стоять в стороне и наблюдать за другими (*Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // ЭО. 1897. № 1. С. 39; *Чубинский П. П.* Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Зап.-русский край. СПб., 1877. Т. IV. С. 700).

А. Б. Островский

Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия

Экстремальные ситуации всегда обнажают наиболее важные ценности и наиболее общие жизненные ориентации. Изучение арсенала средств, которыми располагала традиционная культура для противостояния таким часто случавшимся бедствиям, как засуха, падеж скота, эпидемические болезни, пожары, высвечивает основы социально-мировоззренческой солидарности. Сформировавшись в древнерусский период (X—XVII в.), система народных мировоззренческих представлений имела, по существу, двухслойный характер. Не будучи «двоеверными», русские, как и другие христианские народы, в своей ритуальной практике не утратили различных символических способов взаимодействия с природными силами. Адресатом цепочки символических действий могли быть Христос, Богородица и святые, но также и природные сферы, наделяемые неким космологическим статусом. В средневековых сочинениях Отцов Церкви — Кирилла Туровского, Максима Грека и др. — подобные природные сферы, адресаты коллективных ритуальных действий, названы «стихиями»; этот термин употреблялся и в ученой среде, чтобы запечатлеть уже сложившиеся категории народной культуры. Не будучи языческими богами, «стихии» сохранили свое значение и, возможно, послужили некоей основой для исторического развития символических связей деревенского сообщества с природными сферами.

Своеобразная мировоззренческая синкретичность в семантике русской обрядности все же не помешала исследователям XX века осознать ее как цельную народную религию — народное православие (Г. П. Федотов, Н. И. Толстой и др.). В научно-методической работе она нашла применение в изучении обрядов, зародившихся в народной среде для коллективного противостояния стихийным бедствиям. В данной работе используется аналитическое различение двух регистров в цепочке символических действий: христианский и внехристианский, или языческий регистр (народная «космология стихий»). Космология стихий, судя по древнерусским материалам XIX—XX вв., включала в единую мировоззренческую схему также мир умерших, предков.

Данная работа нацелена на освещение синтагматических цепочек и парадигмальной семантики ритуалов, сформировавшихся в традиционной культуре для противостояния всем основным типам бедствий. В качестве источников использовались обличительные сочинения Отцов Церкви, а также неопубликованные архивные материалы: фонд князя В. Н. Тенишева в архиве Российского Этнографического музея и этнографический фонд Русского географического общества.

Мировоззренческие регистры. Народная космология стихий

Акциональный план рассматриваемых ниже окказиональных ритуалов обнаруживает обращение к «неведомой силе» (С. В. Максимов) — неким качествам огня, воды и земли, иногда — ветра, способным оказать помощь людям в ситуациях бедствия. Природная стихия в ритуалах конца XIX — начала XX в. не выступает адресатом ритуала и не персонифицирована, она играет роль места проведения необходимого ритуала или ритуального объекта — медиатора. Однако и доминирующий в сознании русских крестьян конца XIX в. христианский мировоззренческий регистр также не всегда явственно предоставляет адресат ритуала — Бога, Богородицу, святых; кроме того, включаемая в ритуал молитва перед иконами может сопровождаться использованием очистительного огня (во время падёжа скота), воздействием на землю (*опахивание*) и другим обращением к стихиям.

Полагаем, что в ситуациях бедствия не просто актуализируются наиболее архаические внехристианские способы воссоздания баланса в мироздании, но также и наиболее общие архаические представления о связи людей с разными частями мироздания — стихиями. Заметим, что собственно термин «стихия» издавна имел более содержательную семантику, чем обозначение природной сферы. Согласно словарю В. И. Даля, составленному в XIX в., «стихиями иногда зовут основные вещественные, неживые силы природы, по древним четыре: земля, вода, воздух и огонь».¹ Акцент в древнерусском христианском обличении народных верований и обрядов, квалифицировавшихся как языческие, ставился как раз на приписывание природным сферам неких «сил» (термин Даля), автономных от воли Бога и якобы способных оказать помощь в ответ на обращение.

Сочинения христианских авторов XII—XVII вв., с точки зрения содержащихся в них изображений языческих пережитков, в наибольшей мере изучались в начале XX в. Н. Гальковским.² Воспользуемся приводимой им подборкой. Начнем с контекстов упоминания термина «стихия», а затем проследим, какие природные сферы обретали статус космологических сил в народной религиозной практике. В сочинении Кирилла Туровского (XII в.) в связи с его положением о том, что русские теперь стали истинными христианами, сказано: «...не нарекутся Богом стихиа, ни солнце, ни огонь, ни источники, ни древа».³ В «Повести о Варлааме и Иоасафе» (греческая версия — начало XI в., русский перевод — XI — нач. XII в.) осуждаются халдеи: «...не знающие истинного Бога, будучи введены в заблуждение из-за существующих стихий (быша последовати стихий) начали почитать сотворенное более Творца; сделав некоторые изображения, они назвали их подобиями неба и земли, и моря, и солнца, и луны, и остальных стихий и звезд (...и прочим стихиям и звездам) и, поставив их в храмах, поклоняются им, называя их богами <...>

дивлюсь я, о царь, как те, кто называются у них мудрецами, не смогли понять, что если те стихии тленные (стихиа тлееми суть) не являются богами, то как же идола, сделанные в их честь, могут быть богами?»⁴

Итак, термин «стихии» был присущ древнерусскому ученому языку в XI—XII вв. Он использовался, как видно, из текстов для обозначения категории народной культуры, состоявшей из трех компонентов: 1) природных сфер и некоторых природных объектов; 2) ассоциирования каждой из этих сфер с богами; 3) ритуальной пластики, персонифицирующей этих богов (последний компонент назван халдеями). В приведенных отрывках космология стихий включает в себя: из небесной сферы — небо, солнце и луну; из земной — землю, огонь, море, водные источники, деревья.

В раннехристианских произведениях, переведенных уже в первые века после крещения Руси и дополненных вставками, в качестве адресатов жертвоприношения названы и такие земные объекты, как колодцы, реки, камни, лес («Слово Иоанна Златоуста», IV в.), небесный объект — град («Слово Григория Богослова», IV в.).⁵ Весьма примечательно «Слово Серапиона Владимирского», датируемое 1270-ми гг. — началом наиболее тяжелого времени монгольского ига. В этом произведении обличается ложный космологический статус, прежде всего, воды — в обряде испытания на колдовство, когда подозреваемую бросали в воду (бездушну естеству), а также кладбища — речь о разрушении особых типов могил. Эксгумация предстает здесь как языческий ритуал в ситуациях бедствия коллектива: «...А в нашем народе чего не видали мы? Войны, голод и мор, и трясенье земли и, наконец, то, что отданы мы иноземцам не только на смерть и на плен, но и в печальное рабство. Это же все нисходит от Бога, и этим нам спасенье творит <...> ныне же, гнев Божий видя, решаете: если кто висельника или утопленника похоронил — чтобы не пострадать самим, вырываете снова»⁶.

Здесь речь идет, разумеется, не о какой-то защите самоубийц — христианство всегда осуждало самоубийство, и наложившие на себя руки лишались отпевания и поминовения. Осуждается воспреещение погребения на кладбище (церковь сняла этот запрет только в начале XVII в.)⁷ и тем более эксгумация, т. к. по народным представлениям считается, что бедствия вызваны санкцией со стороны мира умерших, наказывающих таким образом живых за неправильное захоронение висельников и утопленников. Как подчеркивает Серапион Владимирский — и это же постоянно подчеркивалось летописцами, — наказание исходит всегда только от Бога, и наказаньем Божьим творится спасение.

В том же направлении, но более явно выражено осуждение каких-либо манипуляций с погребением и эксгумацией в сочинении Максима Грека (первая половина XVI в.): «тела утопленных или убиенных и поверженных не сподобяющие ях погребанию, но на поле извлекше их, отыняем колием, и еже беззаконейше и богомерско есть, яко аще случится в весне студеным ветром веяти и сими садимая и сеемая нами не преспевает на лучшее <...> аще увемы некоего утопленого или убитого издавна погребена, оле безумия и безчеловечия нашего раскопаем окаяннаго и извержем его негде даль и не погребена покинем <...> по нашему по премногу безумию виновно стужи мянше быти погребение его». Максим Грек упоминает о ритуалах, спровоцированных ситуацией бедствия для крестьянского земледельческого хозяйства, — холодные ветры весной, из-за которых не взойдут посеянные семена; «безумием» называет он расценивание как причину

бедствия погребение утопленников и умерших насильственной смертью. В том же сочинении еще раз, чтобы категорически отвергнуть его, упоминается этот ритуал — в связи с ситуациями таких бедствий, как мор и засуха⁸.

Важно отметить, что все эти конкретные категории людей, «не изживших свой век», выступают объектами, опосредствующими взаимодействие живых с миром умерших. Какого-либо специального термина для обозначения этой космической сферы нет, однако, согласно обличаемым верованиям, «навья» проявляются, эпизодически, в *Чистый четверг* и в Великую субботу (т. е. в канун памятных дней смерти и воскресения Христа) приходят к людям. Об этом говорится в сочинении XIII в. «Слово о посте к невежам»: в упомянутые дни для покойников готовились кушанья, «топили бани, вешали в банях чехлы и полотенца для обтирания покойников и поддавали пару... На другой день на полу бани, посыпанном золой и пеплом <...> находили следы, похожие на куриный след, принимали это за несомненное доказательство прихода покойников и говорили: „Приходили к нам навья мыться“»⁹.

По-видимому, дохристианские представления о некоем месте пребывания умерших, откуда они иногда могут приходить к людям, оказались соотнесены с днями христианского календаря, связанными именно с теми событиями бытия Христа, когда с Ним происходило преобразование: умирание и воскресение.

С представлением о приходе умерших в Великий четверг было связано и возжигание в этот день огня. Вот как это описано во вставке, содержащейся в русском переводе «Слова Григория Богослова»: «И сметье оу ворот жгоут в великои четверг молвящ тако оу того огня дша приходяще огреваются мняще с крстьяне...»¹⁰ (далее такой же, как выше, рассказ о кушаньях и бане для покойников).

Спустя более чем два века в «Стоглаве» осуждается «волхование» в Великий четверг: возжигали, используя трут, огонь и затем «сквозе огонь проходяще с женами своими и с чады своими»¹¹. Цепочка символического мышления здесь может быть реконструирована следующим образом: потенциальная связь с умершим в Великий четверг осуществляется с помощью огня как медиатора этой связи, причем огня, добытого трением, который в этот день обретает апотропеическое значение. Таким образом, медиаторная функция такого огня (использовавшегося некогда при жертвоприношении Перуну)¹² оказалась переадресованной от языческого бога к миру умерших. К XVI в. умершие фактически обрели в народном сознании такой же космологический статус, как природные стихии. И, как и при космологизации природных сфер и объектов поклонения, мир умерших опосредованно связан с Божественным (здесь — не с языческими богами, а — через христианский календарь — с монотеизмом).

«Стихии» и мир умерших образовали в течение XI—XVI вв. в народном сознании автономную, — от язычества как политеизма и от христианства — религиозно-космологическую схему. Рассмотрим, используя уже затронутый материал, какова была синтагматика ритуалов, обращенных к «стихиям» и умершим. Выделим такие компоненты акционального плана коллективных ритуалов, как адресат, место проведения, медиаторный объект, действия с этим объектом, функция ритуала. В обличениях Отцов Церкви адресат и место проведения ритуала нередко отождествлены, что прямо говорится или подразумевается; медиаторный объект обычно выделен. В некоторых случаях указана также и окказиональная функция ритуальных действий.

Ритуалы, обращенные к стихиям и умершим
(согласно христианским обличениям XIII—XVI вв.)

Место проведения ритуала	Объект-медиатор	Действия с медиатором	Адресат	Функция	Литературный источник
Кладбище	труп висельника или утопленника	эксгумация	мир умерших	избавление от бедствия: войны, голода, мора, землетрясения	«Слово Серапиона Владимирского» (1270-е гг.)
Колодец	«велеара» — жертвоприношение	кидание жертвоприношения в колодец	колодец, водная стихия	избавление от бедствия — засухи (вызывание дождя)	«Слово Григория Богослова» (рус. пер. и вставка XII—XIV вв.)
	дерн	положение дерна себе на голову	земля	присяга	там же
	человеческие кости		мир умерших (?)	присяга	там же
Колодцы, реки, источники	свечи; жертвоприношение	возжигание свечой; кидание жертвоприношения в воду	стихия воды		«Слово Иоанна Златоуста» (русск. пер. XIII—XIV вв.)
Кладбище	труп утопленника или убитого	эксгумация	мир умерших	избавление от бедствия (холодной весны, из-за которой не всходят посеянные семена)	сочинения Максима Грека (первая половина XVI в.)
Место около дома, ворота дома, площадь	огонь	проход всей семьей через огонь	мир умерших (?) ¹³	профилактика избавления от бедствия (болезни?)	«Стоглав» (середина XVI в.)

Материалы немногочисленны, но можно отметить некоторые тенденции. К стихиям и умершим обращались, согласно источникам, именно *окказионально*, в экстремальных ситуациях. Ритуальное действие состояло в приближении/отдалении медиатора от объекта, символизировавшего стихию. Объект-медиатор мог иметь характер жертвы или быть связанным метонимически со стихией-адресатом (труп — с кладбищем и миром умерших, дерн — с землей). Возникает вопрос о семиотическом статусе возжигаемых свечей — это жертвоприношение или символизация некоей космической сферы (вода? небо? мир умерших?).

Некоторые более ранние источники, а именно X в., позволяют подойти к постановке вопроса о связи объекта-медиатора с адресатом ритуала в период, предшествующий распространению христианского мировоззрения. Так, убиваемый петух служил жертвоприношением огромному дубу на о-ве Хортице (см. сочинение Константина Багрянородного),¹⁴ а также входил в состав жертвоприношения в погребальном обряде — трупосожжении

в ладье (свидетельство Ибн-Фадлана).¹⁵ Об утоплении петухов в водах Дуная как обокказиональном языческом ритуале, проводившимся осажденными русскими воинами, имеется сообщение Льва Диакона.¹⁶ Приведенные примеры важны в первую очередь тем, что показывают отсутствие жесткой связи между адресатом ритуала и объектом-медиатором. Попробуем рассмотреть под этим углом зрения и другой уже упомянутый медиатор в коммуникации со стихиями — свечи.

Восковые свечи не часто, но все же присутствуют в некоторых русских погребениях второй половины X в. По мнению Д. А. Авдусина и Т. А. Пушкиной, обобщивших археологические источники (всего 11 случаев, в семи пунктах, почти все — трупоположения), появление свечи — свидетельство начального этапа христианизации, «когда христианская символика (свеча) и языческие обереги (огонь, воск) не могли быть различимы».¹⁷ Упомянутые исследователи и В. Я. Петрухин непосредственно связывают восковые свечи в древнерусских погребениях со скандинавским раннехристианским влиянием; Е. А. Мусин присутствие свечей увязывает только с христианским мировоззренческим регистром.¹⁸

Переход от обряда трупосожжения к обряду трупоположения исторически совпадает с христианизацией Руси. Однако, на наш взгляд, не следует торопиться отождествлять происхождение свечей и воска в древнерусских погребениях с компонентом христианской картины мира. Даже если свеча — заимствование из христианской храмовой обрядности, то в X в. при погребениях еще должна была сохраняться и могла сказываться космологическая схема, присущая славяно-русскому (индоевропейскому) дохристианскому регистру. Согласно В. В. Иванову,¹⁹ индоевропейский погребальный обряд включал в себя отделение души от тела, когда душа «по каплям перетекает в другое место» (по хеттскому тексту, в ритуале оплакивания умершего), а затем изготовление изображения-заместителя. Главная роль в отделении души и направлении ее в «мир теней» вплоть до середины X в. принадлежала рукотворному огню в рамках обряда трупосожжения, доминировавшего на русских территориях.

Обращает на себя внимание то, что в погребениях воск и свечи расположены двояко: во многих случаях оплавленные свечи помещены не в одном, а в нескольких местах могильника; в одном случае (бассейн р. Березины) свеча вместе с древесными углями находилась в урне у ног покойника. Здесь правомерно предположить, что отметка воском в нескольких местах символизировала рукотворный огонь — канал коммуникации с миром умерших. Свеча, помещенная в урну у ног покойника, могла иметь иное символическое значение. Поскольку урна в прежнем типе обряда — трупосожжении — была вместилищем останков кремации, то свеча в урне (да еще в комплексе с древесным углем — заместителем огня), должно быть, символизировала собственно ожидаемый результат кремации — отделение души от тела под действием огня. Визуальная опора такой предполагаемой семантики — способность свечи плавиться по каплям под действием огня.

Проведенный анализ не имеет завершенного характера, однако уже сейчас можно утверждать, что в рамках космологии стихий, включавшей в себя и мир умерших, свечи (даже будучи заимствованы у скандинавов, их погребальной обрядности, как полагает Петрухин) играли роль символического агента и канала коммуникации — рукотворного погребального огня.

Восковые свечи — отнюдь не единственный пример взаимодействия, своего рода суперпозиции двух мировоззренческих регистров в ритуале, в силу чего формируется специфическая комбинация адресата, места проведения и объекта-медиатора. Можно допустить, что во многих случаях главным было сохранить имевшуюся иерофанию (представительство сакрального в материальном мире), дополнить ее или как бы вписать в христианскую обрядность.

Древнерусский материал, в отличие от этнографических сведений, собранных в XIX—XX вв., почти не содержит объяснений «изнутри», что позволило бы понять формы сочетания двух регистров, обуславливающие семантику места проведения ритуала и использованных объектов-медиаторов. С уверенностью можно лишь допустить, что эти компоненты до- или внехристианских верований и обрядов могли иметь адресатом не только языческих богов, но и «стихии» — природно-космические сферы, включая мир умерших, и что, будучи включенными в христианскую коммуникацию, эти компоненты в своей семантике сочетали связь с обоими мировоззренческими регистрами. Обратимся теперь к этнографическим материалам, освещающим представления русских крестьян о космологическом статусе природных сфер и объектов, а также о тех объектах, которые использовались в качестве медиаторов в коммуникации со стихиями.

Природно-космические сферы в крестьянском менталитете в конце XIX в.

Используя в дальнейшем термин «стихии» как метапонятие (принадлежащее русской ученой традиции и вместе с тем отражающее категорию народной культуры), изложим, согласно отчетам респондентов опроса 1890-х гг., проводившегося бюро кн. В. Н. Тенишева во многих великорусских губерниях, наиболее общие представления крестьян об огне, воде, земле и ветре. Вычленение именно наиболее общего пласта представлений и верований, связанных с этими природными сферами, было задано, собственно говоря, самим опросником (раздел «Верования: воззрения на природу», § 187—191, включали вопросы о сотворении мира, происхождении неба, земли, воды, воздуха, светил, камней и др., а также более конкретные вопросы о некоторых природных сферах).²⁰ Реконструируя эти общие представления о природных сферах как стихиях, респонденты (ими иногда выступали крестьяне, но чаще сельское духовенство и интеллигенция) как бы оказывались экзегетами народного мировосприятия: отчеты содержат не только тексты мифологических преданий, но и объяснения тех или иных верований, ритуальных норм, исходя из неких общих представлений о стихиях.

Природные сферы выступали, таким образом, как части космического целого, причем двояко: во-первых, в мифологических текстах об их происхождении и, во-вторых, в особенных верованиях, ритуальных нормах. Второй аспект, в свою очередь, также был задан в опроснике конкретизацией категории той или иной стихии (огонь, вода и др.) применительно к народной ритуальной практике и верованиям и — в неявном виде — делением объема понятия, содержательно охватываемого категорией. Так, в § 191 вопросы о воде шли в такой последовательности: «Какие верования и предрассудки связаны с водою (курсив в тексте самого опросника. — А. О.) вообще и с отдельными ее видами: дождевою, речною, ключевою? Существует ли обрядовое употребление воды? Нет ли молитвенных обращений

к некоторым ручьям и родникам, считающимися целебными? Какие известны виды гаданий с водою?»²¹ Сначала производится переход от общего понятия к частным, предполагается при этом, что речь идет все о той же «воде», а затем категория, опять взятая в целом, рассматривается на различных ритуальных планах. Аналогично, но с акцентом на этиологический аспект, составлена последовательность вопросов об огне: что это такое, откуда взялся, происхождение огоньков на болотах, на кладбищах и могилах, на местах кладов; почему огонь почитается и «в каких обрядах и гаданиях он употребляется?»²²

По-видимому, у составителя опросника не возникало сомнения относительно органичности категории «стихия» народному мировосприятию, синкретичному обрядовому опыту. Необходимо напомнить, что и такой крупный знаток русской традиционной культуры, собиратель фольклора, как А. Н. Афанасьев, не сомневаясь, прибегал к аналогичной категоризации, систематизируя сведения по народной мифопоэтической картине мира, использовал термин «стихии». Позднее, в начале XX в., эта категория и термин встречаются у таких систематизаторов русских верований, как Е. В. Аничков и С. В. Максимов. Аничков стремился не противопоставлять ритуальную практику, связанную со стихиями (называл ее «сельскохозяйственной религией», «сельскохозяйственной верой»),²³ — христианской религии, во всяком случае, не считал эту практику языческой.

Позднее, в 1920—1950 гг., исследователи в понятие «сельскохозяйственная магия» включали и то, что Максимов называл «крестная сила», и то, что у него обозначено «неведомой силой». Мы не стремимся в данном случае ни прояснить религиоведческую задачу соотнесения понятий «магия» и «религия», ни поставить точку над *i* в вопросе о русском двоеверии. Хотим лишь подчеркнуть, что, во-первых, сознание исследователей русской крестьянской культуры не обходится фактически без категории «стихии»; во-вторых, что эта категория, как было отмечено выше, обладает отнюдь не только неким мифопоэтическим содержанием, но и религиозно-космологическим. Это было зафиксировано уже в древнерусский период и, вероятно, восходит к праславянской (индоевропейской, как полагали А. Н. Афанасьев и А. А. Потебня)²⁴ религиозной космологии. В древнерусский период «стихии» постепенно, но почти полностью, освобождались от своих языческих богов-хозяев (в XIX в. имелись лишь некоторые демонологические персонификации природных сфер); вместе с тем укреплялись особые символические связи природно-космических сфер с миром умерших, присущие славяно-русскому менталитету.

Итак, собранные в исследовании бюро Тенишева сведения об огне, воде и других природно-космических объектах — это сводка по мифологии и логике стихий как категорий народной культуры. Отметим, что не все природные явления оказались помещенными в языческий регистр. Представления о сотворении мира в значительной мере воспроизводят апокрифически ветхозаветный миф (иногда вводя в него дьявола на роли трикстера), а такие небесные явления, как кометы, северное сияние, падающие звезды толкуются крестьянами преимущественно в христианском регистре, весьма близко к тому, что в древнерусский период встречалось у летописцев. Особенно подробно и близко по описанию во многих губерниях толкование комет.

Так, в Вологодской губ. считали, что «кометы, или, как называют их, "планиды" являются с последнего (седьмого) неба, посылает их Сам Бог для того, чтобы известить и предупредить народ о каком-либо предстоящем важном явлении: голоде, войне, смерти кого-либо из лиц царствующего дома и т. п. Комета может зажечь землю. Она является существом

живым».²⁵ Еще более развернутое истолкование комет как предвестников общественных бедствий дают в Калужской губ.: «Кометы являются не иначе, как перед каким-нибудь общественным бедствием, войной, засухой, какой-либо повальной болезнью; вообще комета есть предвестник какой-нибудь страшной всенародной опасности и посылается непременно Богом за какие-нибудь грехи целого народа, чтобы он при появлении кометы имел время замолить свои грехи, и тогда Бог может отклонить грядущее наказание. Хвост дается комете для того, чтобы она "смела" грешный народ. Комета действительно сожжет землю, но это будет уже после Страшного суда. Звезда, падающая с неба, обозначает смерть человека. Когда же их падает много, то это значит, что где-нибудь идет война или же свирепствует мор»²⁶. Итак, кометы, а также падающие звезды — знаки, посылаемые с неба на землю, от Бога — к людям, в качестве знаков грядущих общественных бедствий. Кроме названных бедствий, кометы могут быть также предвестником неурожая, холеры, пожаров²⁷. Обычно комета играет роль знака-указателя бедствия вообще, но есть упоминание и о конкретно-образной, символической связи с видом бедствия: в Пензенской губ. «крестьяне передают, что пред нашествием "хранцузов" была видна по всей России такая хвостатая звезда, в голове которой ясно виднелся окровавленный меч».²⁸

К числу природных явлений, посылаемых Богом, отнесены: дождь, град, туман, роса и иней. Гроза и молния — результат того, что «Илья-пророк ездит по небу на огненной колеснице»²⁹. Молнии — это стрелы, пускаемые Ильей, Богом или святыми в нечистого, дьявола: «Для поимки бесов на небе имеются колесницы, на которых разъезжают Илья-пророк и Егорий Храбрый, а в случае надобности и другие святые. Когда дьявола на небе заметят, то он бросается во все стороны и прячется куда попало; тогда в него стреляют из ружей, которые заряжаются не порохом и дробью, а каким-нибудь тайным составом, при выстреле появляется огонь-молния. Когда дьявола сгонят с неба, то он еще долго бежит по земле: с неба следят за ним и стреляют в него, тогда от преследователей он прячется куда попало: спрячется под человека — выстрел угодит в человека, спрячется под дерево — зажжет дерево...».³⁰

Своеобразие космологического статуса грозы и молнии (в отличие от других небесных явлений, также происходящих от мира Божественного) — заключено в том, что здесь выявлены две координаты христианской космологии: дуальная координата — Бог (и святые)/дьявол и неотъемлемая от нее координата верха/низа, конкретизируемая как небо/земля, подземный мир и, в других контекстах, рай/ад (эти космические сферы противопоставлены и по горизонтальной координате как восток/запад).³¹

Все вышеназванные небесные явления играют медиаторную роль одновременно между Богом и людьми и верхом (небо) и низом (земля). Иначе толкуется радуга: она и принадлежит Богу, и вместе с тем сама по себе выполняет функцию связи водных резервуаров различных космических сфер: «Радуга — это венец Бога. Другие думают, что это блестящие трубы, по которым из морей на небо проходит вода для дождей. Дождь некоторые объясняют тем, что вода, поднявшаяся по трубам радуги на небо, снова выливается на землю — в отверстия, через которые глядят на людей святые». Во многих губерниях радугу считают «скопищем воды», в некоторых — мостом (или лестницей), связывающим небо и землю; часто считают, что радуга — живое существо, пьющее воду из земных резервуаров — моря или рек и прудов, болот, колодцев.³²

Радуга, следовательно, выступает действенным звеном связи воды земной (в разнообразных ее видах) и воды небесной, проливаемой обратно на землю в виде дождя. Интересно, что, согласно представлениям конца XIX в., радуга выполняет ту же космологическую роль — вычерпывать земную воду на небо, — которую древние индоарии (в «Ригведе», согласно Ф. Б. Я. Кейперу) отводили небесной бадье, которой бог (боги) черпает воду из источника, а затем ее опрокидывает.³³ В материалах XIX в. встречается упоминание о радуге как блестящем коромысле, «которым Царица Небесная почерпает из океан-моря воду и рассылает ее по нивам в виде дождя. Это дивное коромысло хранится на небе и по ночам видно в созвездии Большой Медведицы».³⁴ Радуга, вероятно, сыграла роль базового зрительно-наглядного символа, сохранившего древнюю мифологическую семантику быть репрезентом связи земного и небесного компонентов единой стихии воды. (По мнению акад. Н. И. Толстого, в славянских представлениях вода небесная и вода земная не противопоставлены, а гомогенны, и нарушение контакта между ними ведет к бездождью).³⁵

Стихия воды как нечто цельное выступает (если отвлечься от народных пересказов ветхозаветного космогонического мифа) как раз во взаимодействии, соотношении воды небесной (грозовой, дождевой) и воды речной, земли. В плане мифологических представлений русских крестьян это выражается в различных видах сопоставления (в том числе и противопоставления) воды дождевой и воды речной. Так, в мифологическом повествовании, записанном Д. К. Зелениным в Сарапульском у. Вятской губ., говорится: «Ворона реку копала по повелению Господа, потому и пьет из реки. Канюк же (канюк, отмечает Зеленин — хищная птица. — А. О.) не копал реки, потому из реки ему нельзя пить: Господь не велел. Вот почему канюк и "канючит" и кричит: "пи-ить, пи-ить" — дождя просит у Бога. Как дождь-то будет — он голову кверху и рот разынет — пьет».³⁶

Данное повествование фактически отвечает на вопрос о сути различий между двумя видами воды. Они противопоставлены сразу по нескольким кодам: орнитоморфному — всеядная/хищная птица; космологическому — земля/небо (и, одновременно, низ/верх); труд, деянию земного существа или Бога. Различение в использовании этих двух видов воды в том, что дождевую воду не пьют: ею только моют полы и поливаются, а объясняя, почему не пьют, «уверяют, что во время дождя падают вместе с дождем лягушонки и другая погань». В отличие от дождевой воды росу считают очень чистой, говорят, что «это земля отпот дает».³⁷ Таким образом, по указанным признакам (чистота, польза от воды для здоровья) обнаруживается шкала: вода дождевая → вода речная → роса; последняя и полезнее прочих и наиболее приближена к стихии земли. Вместе с тем, встречается упоминание о том, что как раз для здоровья человека взаимодействие двух видов воды полезно: для исцеления от лихорадки «во время грозы надо идти к реке умыться, проглотить воды из горсти и не оглядываясь бежать домой».³⁸ Поскольку здесь говорится не о предпочтении какого-либо вида воды, а именно об их совместном действии, причем в момент соединения (при грозе) воды небесной и воды земной, то, полагаем, здесь подразумевается вода как нечто космологически цельное — стихия воды, если использовать метапонятие.

Приведем еще одно мифологическое повествование, записанное в Смоленской губ., рассматривающее проблему регулирования выпадения дождей: «Пойдет после засухи дождь — мужики рады. Но пойдет он три-четыре дня — мужики ропщут, что дождь работать не дает. Никак не угодит погода мужикам. Надоели мужики Богу своим роптанием и мольбами, и говорит Он: "Отныне распоряжайтесь и дождем, и погодю, как знаете". Стали мужики

распоряжаться погодою, и все уродилось хорошо: и рожь, и трава, и овес, и овощи. Когда сжали рожь, обмолотили, смололи и испекли хлеб, то хлеба нельзя было есть: он имел противный запах и вкус. Тогда только поняли мужики, что Господь ведаёт, когда нужно посылать дождь, когда солнце; и после этого никогда больше не роптали на Бога».³⁹

В повествовании использовано несколько кодов, играющих роль осей соотнесения: воля человека или воля Бога; сухое (при «погоде»)/влажное (при дожде), несъедобный на вкус/вкусный хлеб. «Эксперимент» с передачей права на регулирование баланса засуха/дождь, или сухого и влажного от Бога к людям привел к тому, что хлеб уродился несъедобным. В отличие от предыдущего текста, где также сопоставлены деяния земного существа и Бога, здесь введены ещё два измерения: качество хлеба и фактор, от которого оно зависит, — баланс солнечных и дождливых дней. Поскольку, несомненно, урожай зерновых культур в народном сознании связан со стихией земли, то баланс дождливых дней, отчего зависит качество хлеба, означает также оптимальные количество и время соединения небесной воды и земли, верха и низа. Именно вкус хлеба, в отличие от овощей (не столь зависящих от дождей и не требующих испекания, чтобы приобрести хороший вкус — материальный репрезент баланса), зависит от некоего алгоритма взаимодействия стихий (воды и земли), известного только Богу. Не в столь явном виде, но все же в тексте соотнесены и такие два деяния человека и Бога, как, соответственно, баланс сухого/влажного при испекании хлеба и аналогичный баланс, но при произрастании посеянных семян и созревании зерновых. Первый баланс человеку известен (умение пользоваться огнем печи, класть определенное количество воды в хлебное тесто), а второй — не известен (неумение пользоваться «погодою», т. е. количеством солнца и дождя).

Рассмотрим мифологические представления об огне как стихии начиная с наиболее подробного сообщения, записанного в Орловской губ., о происхождении огня: «Мужики называют огонь братом солнца и думают, что он произошел от него. Старики же рассуждают, что огонь произошел от грозы, когда Господь выгнал первых людей из рая, они расположились под деревом широким, связавши ветку с веткой, но Бог наслал грозу сильную, чтобы очистить то место, где они согрешили, и то место, где они стали жить, отчего сгорело и это дерево; тут-то первые люди взяли огонь, который у них не переводился после никогда, с этого времени они стали себе варить пищу (какие-то плоды). Первым громом и молнией Господь хотел доказать людям свое могущество.

Огонь мужики называют "царем-батюшкой", что захочет, то и сделает. Без огня человек жить не может, как и без воды. Бабы предполагают, что первый огонь взят от солнца таким образом: первые люди сломали громадную ветку с дерева и высушили ее, а потом подставили к солнцу и зажгли ее. Сами же после этого лежали несколько часов мертвые и опалили себе волосы и брови, так и остались на всю жизнь; когда очнулись, ветка уже наполовину сгорела, они тогда зажгли еще другое дерево. Молодежь (парни) уверяют, что непременно было извержение из земли, откуда появился первый огонь или, может быть, первые люди нечаянно камень о камень теранули и блеснул огонь».⁴⁰

Фактически здесь представлено сразу несколько сосуществовавших в одном деревенском социуме версий о происхождении первого огня. Если предполагалось небесное происхождение, то от грозы, насланной Богом, или непосредственно от солнца; если земное — то из-под земли или от битья камня о камень первыми людьми. Огонь очага связывается в своем происхождении с огнем грозы, а вообще огонь, которым владеют люди, — с горением древесины.

Сосуществование в одной деревенской среде нескольких альтернативных версий означает различие видов огня, и объединение их в народном сознании в некую цельность — стихию. При этом огонь связывается с другими стихиями: небом, землей, водой (в первую очередь, небесной). Встречаются упоминания, подтверждающие выше очерченные признаки: первый огонь был спущен на землю Богородицей; солнце — огонь, зажженный Господом при сотворении земли для ее согрева и света; «огонь — это Божья сила, сокрытая в камнях для надобностей человека».⁴¹

К числу полезных качеств, присущих уже первому огню, народное сознание относит не только возможность приготовления пищи, но и очистительное качество: «Огонь есть горячий воздух, созданный Богом для пользы человека при сотворении мира. Огонь очищает многих нечистых животных». Целительное качество огня для человека использовалось крестьянами Владимирской губ., у которых «сохранился обычай сжигать в печи лепные из глины изображения той части тела, где гнездится болезнь».⁴²

Рассмотрим связь стихии огня с миром умерших. На это имеются и специальные пункты в опроснике бюро Тенишева — об обычае «отогреть покойников» и огоньках на кладбище. Ответы о видах огня предварим кратким рассмотрением мифологических представлений о связи солнца (именно с ним крестьяне сравнивают огонь, уподобляя его этому светилу) с миром умерших.

В повествовании говорится, что сначала Бог велел солнцу и луне светить одновременно и только днем; этому воспротивились хищные звери и лесные птицы, которым ночью невозможно стало искать пищу (днем этому мешали люди). Тогда «Бог смилостивился и велел солнцу днем светить и помогать своею теплотою всяким растениям расти, а ночью <...> освещать половину холодного мира, где живут, по мнению народа, все умершие; оттого утром бывает холодно, что солнце идет из холодного мира, и вечером становится холоднее, оно начинает переходить к умершим».⁴³ Здесь тепло/холод поставлены в прямую зависимость от кругового суточного движения солнца, и его ночное движение приходится на пребывание в мире умерших. О локализации мира умерших относительно мира живых, где солнце находится днем прямого упоминания нет, однако в ряде губерний полагали, что ночью солнце продолжает свой круговой путь, двигаясь под землей⁴⁴ и, таким образом, часть суток пребывает в мире умерших. Рукотворный же огонь как средство согревания покойников-«родителей» его возжигался в некоторых южнорусских и среднерусских губерниях в первый день после Рождества Христова или в Радоницу.⁴⁵ Рукотворный огонь помимо согревания умерших служил и своего рода способом и знаком их проявления в мире живых, что подтверждают верования, связанные с определенной разновидностью огня — огоньками на кладбище.

Согласно христианской картине мира, кладбище — место упокоения только тел умерших, и души усопших там не могут проявиться. Однако в народных представлениях именно кладбище, могила издавна играет роль посредствующего объекта-медиатора между живыми и умершими, в особенности в первый и/или девятый день по Пасхе и во всеобщие дни поминовения.⁴⁶ Вера в то, что спорадически возникающие на кладбище огоньки — суть проявление душ умерших можно считать общерусской в силу распространенности во многих губерниях. Об укорененности верования в структуре народных представлений свидетельствует и его вариативность: в некоторых губерниях полагали, что огоньки на могилах означают, что «здесь похоронен благочестивый человек», «угодный Богу» (Владимирская,

Калужская, Рязанская, Тверская губ.), а в других — о том, что это души умерших грешников просят за них помолиться (Вологодская, Саратовская, Тульская губ.), в Смоленской губ. считали, что огоньки появляются только на могилах колдунов, а во Владимирской — что огненный шар может появиться на могиле опойцы, погребенного у дороги.

Наряду с толкованием огоньков на могилах как знака, подаваемого душами умерших, имеются и более редкие свидетельства об отождествлении этих огоньков собственно с душами умерших (Тульская губ.) и неожиданного появления наяву небольшого пламени — с душой непогребенного умершего⁴⁷.

При отождествлении — субстанциональном или, чаще, семиотическом — огоньков на могилах с душами умерших умалчивалось о том, что именно могло гореть. Только во Владимирской губ., где существовал обычай посещать кладбища ночью и оставлять на могилах восковые свечи, сообщали, что «в летние ночи некоторые из крестьян видели на могилах праведных душ горящие свечи».⁴⁸ Вместе с тем весьма распространено верование, что души тех умерших, по ком тоскуют родные, могут являться последним наяву (или, по другому мнению, это бесы приходят в облике покойных) в виде прилетающего «огненного змея»,⁴⁹ который превращается на время в покойного. Здесь подразумевается субстанциональное отождествление души умершего с этой разновидностью огня, «огненный змей» оказывается зримой и как бы действительной формой перехода из одной космической сферы в другую.

Приведенные примеры обнаруживают связь стихии огня не с землей, а именно с миром умерших, через посредство кладбища, могилы или бесов — заместителей душ умерших. В верованиях есть еще один вид огня — огоньки, горящие над могилами;⁵⁰ здесь две стихии — огонь и земля — связаны напрямую.

Мифологические представления о стихии земли описаны С. В. Максимовым. Заслуживает внимания метафора «Мать-Сыра земля», «кормилица», что в христианском мировоззренческом регистре сближает родительницу-Землю с Богородицей. Последнее имплицитно содержится в запретах на сельскохозяйственные работы в Благовещенье и Успенье, а также, наоборот, в предписаниях сразу после Благовещенья проводить первую пахоту (в южных губерниях — сев). Благовещенская просфора, истолченная в порошок и добавленная к семенам, как бы помещала и семена, и засеянное поле под покровительство Богородицы. Весьма важно учесть и народное представление об обусловленности именно стихией земли⁵¹ целительной силы некоторых родников и колодцев.

Эксплицитно, за исключением апокрифического варианта библейских мифов о Сотворении мира, в котором участвует сатана, и творении из земли первого человека (камни, болота и болезни человека творит сатана),⁵² эта стихия как целое в плане мифологических повествований не представлена. Земля как сфера мироздания бывает следующих видов: окультуренная территория — деревня, поле, борозды на поле; могильная земля, принадлежащая кладбищу и таким образом опосредующая связи живых с мертвыми; обла- дает целительным качеством; дерн на неокультуренной территории, являющейся границей стихии земли и мира людей — использовался при принесении присяги и ритуальной практике; глубоко расположенное под землей («или ниже земли») место, где находится ад.⁵³

Обычай присяги при утверждении крестьянином своего права на покос описан А. Н. Афанасьевым (также впервые отметившим обличение этого обычая как языческого уже в русской вставке перевода «Слова» Григория Богослова, сделанной в XIII—

XIV вв.) и С. В. Максимовым;⁵⁴ сохранялся в XIX в. в Олонецкой, Рязанской и Ярославской губ. Так, в Пошехонском у. Ярославской губ., «когда знающий человек указывал границы земельных владений, то на голову ему клался крест, вырезанный из дерна, т. е. из земли».⁵⁵

В другом уезде той же губернии существовал интересный обычай использования дерна для украшения могил: «Пласты "дерна" (т. е. луговой дернины) обкладываются кругом могилы так, что они возвышаются со всех сторон вверх в виде ступеней египетских пирамид. Такая могила-пирамида имеет обыкновенно наверху небольшое плато, на котором выкладывается иногда из дерна же крест. Чтобы куски дерна не расползлись, их приколачивают к земле и друг к другу тоненькими заостренными палочками, как гвоздями. Для того же, чтобы могила скорее зазеленела, ее обсыпают овсом, который быстро всходит, и вся могила покрывается изумрудной зеленью».⁵⁶ Связь дерна с миром умерших, его свойство быть символической границей, полосой перехода от хтонического к надземному миру — от смерти к жизни наглядно представлена в следующей символике. Форма креста, вырезаемого из дерна, в обоих обычаях относится, несомненно, к христианскому мировоззренческому регистру, фиксируя конфессиональную принадлежность дающего клятву и, в другом случае, покойного.

Стихия ветра в гораздо меньшей степени отражена в русских мифологических представлениях по сравнению со стихиями воды, огня и земли. О ней идет речь в материалах бюро В. Н. Тенишева только по Смоленской губ. (по двум уездам).

Ветры как природное явление различаются «по степням», что отражено в народной терминологии: «варган» (об урагане), «буря», «злой ветер», «сердитый», «свежий», «слабый», «едкий», «пронзительный», «теплый», «горячий». Однако в качестве природно-космических объектов, находящихся в ведении Бога и выполняющих Его волю, они подразделяются на разряды в зависимости от происхождения и способа воздействия на людей. Ветры — это «души грешных людей, которым назначено от Бога в наказание беспрестанно носиться по земле». «Разделяются они на три разряда. Первые принадлежат людям очень грешными очень злым. Духи эти производят ураганы и бури. Они, как и при жизни, сердятся на все живущее и стараются причинить ему вред: топят корабли на морях, разрушают постройки, срывают крыши, перебрасывают огонь с одного строения на другое во время пожаров...». Ветры второго разряда произошли от менее грешных и менее злых людей, чем первые ветры; они «так же, как и первые, считаются вредными; они приносят человеку болезни, причиняя ему простуду, нанося убыток, разбрасывая сено по лугу, то хлеб на полях и нередко разрывая крыши на домах и прочих строениях». «Духи третьего разряда принадлежат людям не особенно грешным и не злым. Они добрые и производят тихий ветерок, который освежает человека в летний зной и не причиняет никакого вреда. Духи-ветры всех трех разрядов подчинены особым ангелам, которые и распоряжаются ими».⁵⁷

Все ветры унифицированы по интенсивности, учитывающей сразу два признака: степень греховности покойного, душа которого впоследствии стала ветром, и степень вреда, наносимого этим ветром. Эта унификация и создает предпосылку цельности образа ветров как космологического объекта. По своему генезису ветры связаны с умершими. Важно отметить и то, что они могут объединять действия со стихиями воды (наводнения) и огня (пожары).

Итак, по материалам конца XIX в., каждая из четырех стихий представляет собой нечто космологически цельное и, вместе с тем, эта цельность неразрывно связана с конкретизацией стихии по ее природному виду. Представления о каждой из стихий непременно связаны с христианским мировоззренческим регистром, однако при этом не утрачивается наглядность описываемых свойств стихии. Каждая из них соотнесена с людьми: одна благоприятна для людей (сама по себе или ее количество, частота), другая неблагоприятна. Своеобразие воды и огня как цельных космических объектов — в том, что их проявления описываются, как правило, с помощью координаты верх/низ.

Наконец, в плане мифологических представлений ритуалы, относящиеся к стихиям огня, земли и ветра, напрямую связаны с миром умерших. (Связь воды, и в частности, реки, как разновидности этой стихии с умершими зафиксирована, как известно, в русском сказочном фольклоре, а также представлена в такой ритуальной норме, как пускание по реке ветхих икон,⁵⁸ утративших изображения ликов; в изученном корпусе материалов нет эксплицитного указания на эту связь.) Связь мира умерших со стихиями воды, огня и земли можно проследить в начальной части ритуалов погребального обряда. Так, при изготовлении гроба, оставшиеся щепки и стружки, в одной и той же местности Вологодской губ. клались в гроб, или их сжигали и закапывали в земле где-то в стороне, или бросали в реку. В других уездах той же губернии тоже сосуществовали альтернативные варианты: поместить в гроб или оставить где-то на стороне; сжечь или бросить в озеро. Что касается оставшихся после обмывания покойника соломы, на которой он лежал, мыла, воды, то и здесь возможны альтернативы: поместить в гроб, или закопать в землю, или опустить в воду (Вологодская губ.); иногда назывался один вариант — все от приготовления к похоронам опускается в реку (Вологодская и Пензенская губ.).⁵⁹ В наиболее полных по числу вариантов примерах речь идет об эквивалентности гроба (могилы) и, с другой стороны, стихий огня, земли и воды. Суть этой эквивалентности, по-видимому, состоит в свойстве быть медиатором между миром живых и миром умерших. Река названа, но лишь в числе других водных резервуаров — т. е. как разновидность стихии воды.

На раннем этапе перехода в X—XI вв. от языческого к христианскому варианту погребения археологами зафиксирован, причем еще в рамках первого из этих мировоззренческих регистров, биритуализм — сосуществование кремации и ингумации (курганные погребения). Вместе с тем и в рамках только кремации присутствует погребение (помещение кальцинированных останков в погребальную камеру, глиняную урну, захоронение костей в анатомическом порядке в яму; с другой стороны, под земляными курганными насыпями обнаруживаются следы кремационного костра).⁶⁰ Следовательно, биритуализм погребального обряда имел внутренний характер для древнерусской культурной традиции в двух аспектах: как сосуществование альтернативных способов отправления покойного из мира живых в мир умерших и как обращение при каждом способе погребения, к двум стихиям — огню и земле.

Выше упоминались воск, восковые свечи в некоторых древнерусских погребениях второй половины X в. и была высказана гипотеза о том, что восковые свечи в этих погребениях — не только результат влияния скандинавского христианского обряда, но и реликт дохристианской символики, а именно символизация переходного (для души и тела покойного) огня. В подтверждение этого приведем примеры из русской обрядности XIX—XX вв., с применением восковых свечей, здесь важную роль для символического мышления играет их огонь.

В обрядности второй половины XIX в. наиболее важное значение придавалось свечам, горевшим во время венчания, похорон, а также во время литургии на Богоявление, Страстной четверг и Пасху. Если они не догорали, их хранили дома за иконами и зажигали в некоторых экстремальных ситуациях. Прослеживается определенная «специализация» в применении свечей, оставшихся после различных обрядов: «похоронные свечи» зажигались во время предсмертных тяжелых страданий, «венчальные» — главным образом, при трудных родах, а также от грозы и при пожаре. Более широкий спектр употребления имели «богоявленская свеча» и свечи «от стояний» пасхальные и «четверговые» свечи. Так, богоявленская свеча могла зажигаться и при трудных родах, трудном умирании (в изголовье умирающего), и в случае общественных бедствий — грозы, засухи, пожара. Пасхальные свечи — главным образом «во время бедствий: моровых язв, неурожая и наводнений», а также в случае пожара. Кроме того, воск от вторично зажженной пасхальной свечи пастух в Ярославской губ. капал в свой рожок и затем с ним обходил стадо, с тем чтобы коровы не разбредались.

Наибольшее число ситуаций вторичного возжигания приходится на долю «страстных» («четверговых») свечей: и при трудной смерти; и «чтобы сократить грозу», а также от града, при пожаре; чтобы очистить дом от пруссаков; при начале пахоты, в поле, взяв с собой икону; отправляясь на пчельник; от чар колдунов.⁶¹ Вот, например, какие ритуальные действия производились с четверговой свечой в Пензенской губ.: возвращаясь из церкви в Великий четверг, «стараясь принести с собою огонь, т.е. чтобы не погасла страстная свеча. С нею обходят весь двор, в домах же и на потолочных балках, и на притолоках дверей коптят кресты, чтобы вражья сила не имела доступа в избу. Страстную свечу сберегают до будущего Чистого четверга. На свече этой двенадцать сплюснутых восковых шариков означают число страстных Евангелий; эти шарики должно прилеплять во время чтения Евангелий, потому что в противном случае человека будут преследовать несчастья целый год. Страстная свеча очень полезна от лихорадки. Для этого нужно съесть с молитвой один из этих шариков. Во время трудной смерти дают эту свечу в руки умирающему; во время трудных родов зажигают ее перед образами; во время грозы и града тоже ставят в передний угол на скамейке; ходят с ней и на пчельник».⁶²

Все приведенные примеры использования в ритуалах восковых свечей, горевших во время литургии, можно отнести к кругу явлений народного православия. Рассмотрим, какое место здесь отводится христианскому мировоззренческому регистру. Предпочтение свечей, горевших во время литургии в память о некоторых земных событиях жизни Христа, подразумевает надделение этих свечей в народном сознании особенной семантикой. Общее в этих событиях — проявление Божественного, а именно Божественной природы богочеловека. Четверговые и Пасхальные свечи, кроме того, в своей семантике связаны с переходом, соответственно, от мира живых к миру умерших и от мира умерших вновь к миру живых.

Будучи включенными в ритуальную практику, рожденную в самой народной среде, эти особенные восковые свечи помещаются в новую цепочку символических связей — в ряде случаев иную, чем в храме. Так, свечи, возжигаемые в переднем углу, перед образами, вновь обретают свою семиотическую прагматику как медиаторного объекта в молитвенном обращении. Здесь полностью сохранен христианский регистр, а новая, связанная с крестьянским бытом прагматика (помощь от Бога в конкретной экстремальной ситуации) обеспечивается через посредство домашних икон.

Однако в некоторых случаях возжиганию особенных свечей придается самодовлеющая значимость: передача свечи в руки умирающему; постановка во время грозы зажженной свечи на подоконник, на стол⁶³ (а не к иконам); бросание свечи в огонь во время пожара; возжигание свечи с целью очищения дома от пруссаков и др. Поскольку горение свечи в таких случаях воспринимается автономно, вне молитвенного обращения к иконам, то, подразумевается, что она обладает некими потенциальными качествами — существенными для прагматики домашнего ритуала и активизируемыми возжиганием и горением. В рассматриваемых случаях ритуал принадлежит сразу двум регистрам — христианскому и языческому («стихии»), поскольку адресатом коммуникации при возжигании свечей оказываются, соответственно, такие космические сферы, как мир умерших, небесный огонь (при грозе), земля (при пахоте).

Очистительное, по народным представлениям, свойство огня, возжигаемого в Великий четверг, упомянуто уже в обличениях языческих суеверий в «Стоглаве» (XVI в.). Тогда, и автономное использование в конце XIX в. четверговых свечей в ритуальной практике (см. выше) означает, в семиотическом смысле, актуализацию семантики четвергового огня как медиатора между миром живых и миром умерших и подразумевает, вместе с тем, что адресатом ритуала выступает мир умерших.

Экспликация семантики восковых свечей, их огня как медиатора между миром живых и миром умерших, произведенная по материалам XIX—XX вв., имеет самостоятельное значение в плане космологии стихий на этот период, и она, несомненно, могла сказываться при вовлечении возжигаемых свечей в окказиональные ритуалы различного типа.

Многочастная космология стихий — огонь, вода, земля, ветры и мир умерших, — обнаруживаемая в древнерусский период, по-видимому, сохранилась в определенных формах в плане мифологических представлений и в плане ритуальной практики вплоть до XIX — первой половины XX в. Не составляя к этому времени некоего самостоятельного цельного мировоззрения, совершенно отдельного от христианской картины мира, космология стихий функционировала все же и в форме отдельных символов и значимых признаков для осмысления связи людей с природой, и в форме мировоззренческого регистра, дополнительного к христианскому, в структуре тех или иных верований и ритуалов.

Обряды в ситуациях бедствия во второй половине XIX — начале XX в.

В плане утилитарной прагматики окказиональные обряды более чем обряды календарные или обряды жизненного цикла организуются и проводятся в условиях кризиса, возникшего внезапно, а не в силу понятной логики циклического взаимодействия культуры с природой. Потребность в том или ином окказиональном обряде обусловлена надвигающейся эпидемией холеры или падежом скота, засухой, пожаром и имеет безотлагательный характер.

Утилитарная прагматика ритуальных действий (в рамках обряда в целом), проводимых в ситуациях бедствия, почти поглощает, на первый взгляд, их знаковую прагматику. Однако последняя, для реализации которой строится символическая коммуникация, безусловно, и здесь определяет главную направленность ритуального действия. Для понимания внутренней логики конкретного ритуала в этом случае, по-видимому, совершенно неприменимо вживание или опора только на мотивировки участников: требуется реконструировать космологическую схему, подразумеваемую внутренней организацией ритуала, и совершаемые в ее рамках

операции мышления,⁶⁴ которые и составляют знаковую прагматику как таковую. Знаковое своеобразие окказиональных обрядов русских крестьян определяется не только более отчетливо представленным по сравнению с обрядами другого типа космологическим аспектом. Среди элементов, из которых составляется символическая коммуникативная цепочка, присутствуют как внехристианские, так и христианские: православные святыни (иконы Богоматери, святых), свечи от литургии, начерченные изображения крестов и другие.

Поскольку все упомянутые выше типы бедствий считаются в народе, по мнению многих информаторов, божьей карой, в соответствующих окказиональных обрядах должна сказываться потребность в коммуникации с миром Божественного. Безусловно, различные христианские элементы обладают разным «весом», т. е. в различной мере способны презентировать христианское мировоззрение. Однако присутствие в обрядах середины — второй половины XIX в. православных святынь (икон), вовлечение их в акциональный план ритуала не может, на наш взгляд, не означать презентации христианской коммуникации. Во всех таких случаях знаковая прагматика обряда раздваивается: ритуальный процесс оказывается нацеленным на два принципиально несовместимых адресата — Божественная персона или святой/природная стихия. Во всех окказиональных обрядах ритуальный процесс протекает как бы в двух регистрах: регистре народных форм символической коммуникации с природной стихией (языческий) и регистре христианской коммуникации. Второй наиболее отчетливо выражен во время проведения молебна (в особенности в храме) или, по крайней мере, присутствии православных святынь, менее — при использовании христианского мотива только вербально, еще менее — при использовании лишь вспомогательной христианской атрибутики. Необходимо отметить, что при полном несовпадении адресата по обоим регистрам (что означает двойность в прагматике ритуала как семиотической системы) вполне возможно пересечение в семантике конкретных христианских и языческих компонентов. Последнее обусловлено тем, что архаическое мышление, на операциях которого держится внутренняя связность ритуального процесса, базируется, в свою очередь, на аналогиях.

Пересечение элементов, относящихся к разным регистрам используемой в культуре семантики, становится более выпуклым, если эти элементы входят в состав одного и того же ритуального предмета. Так, например, в конце XIX в. в Костромской губ. для избавления невесты от порчи «на крест надевается чеснок и янтарь, на голое тело надевается филейный пояс с молитвой "Да воскреснет Бог..."».⁶⁵ Однако предметам, используемым в окказиональных обрядах, не присуще, насколько нам известно, сочетание в их конструкции элементов различных регистров. Та аналогия, которая обнаруживается в привлекаемых языческих и христианских элементах, обусловлена способами их сочетания уже в структуре ритуальных действий.

На основе анализа окказиональных обрядов XIX в. (материалы, собранные РГО в 1840—1880 гг., по 15 губерниям, а также собранные Бюро кн. Тенишева в 1898—1900 гг., по 17 губерниям Европейской России) проследим проявление двух упомянутых регистров и попытаемся выделить пересечения в семантике разнопорядковых элементов. Разумеется, присутствие как христианского регистра, так и мировоззренческого, направленного на ту или иную стихию, требует всякий раз подтверждения. В силу этого для правильной постановки вопросов необходимо проанализировать конкретные варианты и вариативность вообще синтагматических цепочек, составляющих ритуалы.

Рассмотрим последовательно обряды, проводимые при эпидемиях (холера и др.) и падеже скота; от засухи; от пожара. Начнем с классификации христианских мотивов, встреченных во всей совокупности окказиональных обрядов, а затем определим, какое место они занимают в классификации обрядов по их сочетаемости и связи с внехристианскими элементами, в акциональном и вербальном планах ритуального действия.

Во многих случаях построение окказионального обряда было делом всей деревни, и его проведение, как нередко указывают информаторы, проводилось по решению сельского схода, и староста мог сам назначать участниц *опахивания*.⁶⁶ Обряд мог состоять из ряда последовательных ритуалов, проводившихся на протяжении одного или нескольких дней. Приведем примеры.

Информатор из Калужской губ. упоминает о нескольких последовательных молебнах, которые служили в случае непрерывных дождей или при засухе: «Подобные молебны совершаются до четырех-пяти раз. При этом бывает различие между молящимися. Один раз молятся бабы, другой раз мужики, а там одни девушки и парни, и наконец все сообща».⁶⁷

В с. Нижний Белоомут Зарайского у. Рязанской губ. во время холерной эпидемии 1894 г. было решено провести крестный ход с чудотворной иконой Николая Угодника, хранимой в Николо-Радовицком монастыре. Этому предшествовало: молебен на площади; в назначенный священником день отправление всех жителей села в монастырь; поднятие чудотворной иконы и крестный ход в село; молебен в деревенской церкви по доставлении туда иконы. Затем был проведен крестный ход с чудотворной иконой вокруг села, а после этого — обход всех крестьянских домов (все крестьяне «старались как можно лучше "принять" угодника, непременно желали, чтобы икона побывала в избе»). Поскольку болезнь быстро распространялась, то «постановлением того же схода, который решил принести в Белоомут чудотворной иконы Николая Угодника, было решено пригласить знахарку Машу Каштануху "заговаривать" болезнь и за труды ей было ассигновано 25 рублей». Позднее было произведено *опахивание* части села, расположенной близ кладбища; «опахивали девушки, в одних рубашках, перед сохой несли петуха, икону Божьей Матери и Евангелие».⁶⁸

Даже если обряд проводился в течение нескольких дней и организовался по нескольким направлениям, как целое он все же был подчинен единой утилитарной прагматике. Что касается христианской и языческой знаковых прагматик, то они, не совпадая, могли сочетаться в одном ритуальном действии, либо присутствовать в ритуалах, проводимых в разное время.

К числу христианских элементов окказиональных ритуалов, знаменующих собой коммуникацию с миром Божественного, святыми, относятся: храм, молебен (по желанию крестьян проводимый в храме или в деревне, на поле, у родников и т. д.); иконы и кресты; коллективные молитвы. В неявном виде храм презентруется и включением в ритуал церковных икон (что особенно характерно для молебнов о дожде, где бы они ни проводились).

Кроме того, храм может презентироваться и обычной церковной утварью, заимствованной специально для окказионального ритуала: кадилом, ладаном, церковными свечами (в особенности, свечами, горевшими во время крещенской, пасхальной литургии или в Великий четверг). Предметы этой группы, однако, лишь означивают христианскую коммуникацию, т. к. одного лишь их присутствия — вне храма и вне таких православных святынь, как иконы, кресты — недостаточно для установления коммуникации. Какова бы ни была конкретная семантика, обретаемая подобными элементами в языческом регистре, они изначально содержат в себе семиотическую заготовку коммуникации и оберега.

Подобно этому, но в другом направлении, т. е. изыманием из языческого регистра и переносом в христианский, мог использоваться в ситуации моровой язвы вытертый из дуба «живой огонь»; его «вносят тайно в храм до службы, думая, что свечи, зажженные от такого огня, есть жертва, приятная Богу». ⁶⁹ Можно допустить, что способность означивать коммуникацию, не презентуя ее (такова семантика церковной утвари, свечей, горевших в церкви и заново зажженных во время грозы, пожара, а также семантика «живого огня»), присуща гомологичным элементам различных регистров.

Наконец, к третьей группе христианских по форме элементов можно отнести некоторые атрибуты участников, создаваемые ими в процессе ритуальных действий: упоминание Божественных персон, святых вне контекста молитвы (это происходило обычно в контексте заклинания, заговора, по мнению Э. В. Померанцевой); ⁷⁰ сопоставление участниками себя с апостолами; наложение ими крестного знамения — в виде рисования дегтем крестов на домах, крестообразного пахания на перекрестках. Подобные вербальные и акциональные элементы выражают христианские признаки участников, выступающих в качестве лиминальных существ (по терминологии В. Тэрнера). Но опять-таки этого недостаточно для установления подлинной христианской коммуникации, и символизируемые ими свойства могут вовлекаться в регистр языческой знаковой прагматики.

Обряды при эпидемии и эпизоотии («холера» и «моровая язва»)

Об обрядах, совершаемых в ситуации падежа скота («скотский падеж», «моровая язва», «сибирская язва»), упоминается в материалах бюро В. Н. Тенишева, относящихся к 7 губерниям, всего 26 описаний, и в материалах РГО, относящихся к 12 губерниям, всего 61 описание; в общей сложности — 87 описаний по 15 губерниям. Из них 84 имеют окказиональный, а 3 — регулярный предупредительный характер; почти все ритуальные действия проводились коллективно.

О коллективном молебне в храме и крестном ходе упоминается в 11 ситуациях, в 7 из них иных действий не производилось. Итак, в 77 ситуациях коллективные окказиональные обряды включали в свою синтактику элементы обоих регистров или только внехристианского. Вот как выражена частота присутствия христианских элементов — той или иной группы, с различным статусом: а) молебен вне храма, с водосвятием (в деревне; в домах; у тоннеля, рва, через который прогонялся скот) — в 15 ситуациях; б) привлечение икон, вне контекста литургии, — также в 15 ситуациях, при опаживании деревни (только в некоторых описаниях указано какие иконы: в семи описаниях упомянута икона Божьей Матери, в пяти — св. Власия, в двух — св. Флора и Лавра; по одному разу упомянуты иконы Спасителя и св. Николая); в) атрибутика храмовой службы, в отрыве от изначального контекста (главным образом, ладан, а также церковные «четверговые свечи») — в девяти ситуациях; г) представление себя как участников некоего христианского действия (упоминание в песне, приближающейся по жанру к коллективному заговору, о св. Власии, о несомых свечах и ладане) — в одиннадцати описаниях.

Языческий регистр ритуалов, предотвращающих падеж скота, наиболее детально изучен А. Ф. Журавлевым. Основываясь на его исследовании, разобьем элементы ритуала на две группы: 1) предохранительно-оградительные действия — опаживание деревни; прогон скота через ров (чаще тоннель) на берегу реки, на пригорке, в поле; прогон скота через

живой огонь; окуривание скота можжевельником и др.; 2) действия, направленные на изгнание вторгшейся в деревню Коровьей смерти, холеры — с использованием колющих, режущих инструментов; крики, биение в сковороды и другие металлические предметы. Отметим, что в рамках одного и того же обряда могут встречаться и оградительные действия, и действия, символизирующие изгнание уже пришедшей Коровьей смерти.

Следует сразу же отметить, что привлечение икон может двояким образом сочетаться с использованием оградительных языческих элементов — как взаимное дополнение двух ритуалов или в рамках одного ритуала. Молебен с водосвятием совершается перед прогоном скота через земляной ров; в ритуале опахивания икону несут идущие впереди группы с сохой. Что касается вспомогательной церковной атрибутики, а также упоминаний о ней и о св. Власии в заговоре, то все эти элементы сочетаются с акустическим кодом, угрожающим смерти, как бы продолжая его и усиливая лиминальный статус участников.

Во многом сходно с прослеженным сочетание элементов двух регистров в обрядах, проводимых в ситуациях эпидемического заболевания людей — от холеры. В имеющихся 43 описаниях этих обрядов 41 имеет окказиональный характер, в том числе 40 проводилось коллективно.⁷¹ Из числа этих сорока можно выделить обряды, полностью принадлежащие христианскому регистру: молебен в церкви; крестный ход с доставленной сюда чудотворной иконой, а затем обход домов с иконой и проведением в каждом молебнов; молебны с водоосвящением на перекрестках у села; наложение на себя поста, молебны в домах и на колодцах села — всего шесть подобных ситуаций.⁷²

Языческий регистр представлен, главным образом, ритуалом опахивания,⁷³ не считая тех нескольких, где информаторы упоминают об этом ритуале одновременно и в связи с падежом скота, и в связи с холерной эпидемией. В отличие от обрядового комплекса при падеже скота такой ритуал, как прорывание земляного тоннеля или рва и разведение здесь же костра от «живого огня», не характерно для обрядов, проводимых от холеры.

Обратимся теперь к анализу ритуала опахивания — общему в составе обрядов как при падеже скота, так и во время холерной эпидемии. Именно этот ритуал нередко сочетает в своей внутренней организации объекты-медиаторы двух мировоззренческих регистров. Поскольку такое творческое сочетание уже произошло, и все разнородные объекты-медиаторы (соха, икона, петух, иногда приносимый в жертву) смогли обрести некое единство в знаковой прагматике ритуала, то именно экспликация и реконструкция этого единства способна пролить свет на имплицитную космологическую схему.

В синтагматике ритуала опахивания выделяются такие элементы, как: состав участников, место и время проведения, объекты-медиаторы, действия с этими объектами, вербальный элемент. Приведем некоторые описания: «Во время скотского падежа выгоняют Коровью смерть. Для этого собираются ночью 9 девок и 3 вдовы, в одних рубашках, с распущенными волосами; берут образ, ладан и разные вещи, издающие звук, как-то: косы, сковороды, чугуны и пр., бьют в эти вещи с шумом и криком, обходят кругом деревни, прилевая: "Смерть, смерть, выйди вон, ты, из нашего села" — и потом кричат дико: "Ги-и!" Если же с этой процессией встретится мужчина, они на него нападают, и ежели по силам, и побьют».⁷⁴ Кроме вербального элемента и издавания шума, адресованных изгоняемому мифологическому персонажу — Коровьей смерти, — в этом ритуале присутствуют такие элементы, как особенный подбор участниц; обход вокруг деревни. В данном ритуале нет опахивания как такового, и воздействие на Коровью смерть осуществляется только

благодаря запугиванию ее; обход имеет, по-видимому, оградительную семантику, вычленяя особую землю — территорию села. Действенность коммуникации с Коровьей смертью здесь зависит, главным образом, от подбора участниц, в чем, в свою очередь, проглядывают два признака: аспект половой жизни и/или фертильности (отрицательное значение) и некий числовой код. Присутствие иконы (поскольку не произносится молитва) служит, по-видимому, только усилением тех качеств, которые присущи участницам.

Оградительный ритуал обычно усложнен, хотя бы за счет того, что производится опаживание, например: «В предотвращение скотского падежа, когда он открывается в близлежащих селениях, собираются незамужние девицы и в ночное время, испросивши из церкви икону (если падеж лошадей — то мучеников Флора и Лавра), сами на себе обвозят соху вокруг всего селения, что называется "опахивать". Наутро видна позади села легкая черта или борозда, проведенная сошниками, — и это для того, будто язва не может перейти через эту борозду» (1849 г.).⁷⁵ Здесь выбор иконы сосредоточивает действия участниц на прагматике обряда (утилитарной). В знаковой прагматике теперь выявились такие элементы, опосредующие воздействие участниц на Коровью смерть, как борозда от сохи и икона святых (в данном случае покровителей лошадей). Помимо обхода села, как это было в ранее упомянутом ритуале, здесь производится воздействие на стихию земли, что, в свою очередь, обретает связь с покровителями скота.

Приведем еще примеры с дополнительным усложнением состава объектов-медиаторов и акционального плана ритуала. В Нижегородской губ., если в каком-либо селе холера или «вообще повальная болезнь», или падеж скота, на утренней заре окрестные селения «опахиваются вдовыми женщинами и девицами (человек 40). Все они должны быть честного поведения, одеты в одни белые рубахи, с распущенными волосами, но должны быть подпоясаны. Через опаживание будто бы не может перейти никакая болезнь, ни самая смерть, невидимо ходящая. Самое действие совершается таким образом: впрягают в соху одну из честных девиц; другие ведут соху за оглобли или правят сохою, окуривают ладаном и поют священные песни, изображая на выездах сохою крест. Главные распорядительницы предварительно собирают под секретом из всякого дома зерновой хлеб и складывают собранные семена всякого рода в один кузов. Эти самые семена одна из девиц, идя позади процессии, рассеивает по борозде, проложенной сохою. В иных местах на эту процессию берут тайным образом из церкви икону Божьей Матери, несут ее наперед, и потом тайно же ставят ее на прежнее место. Между другими священными песнями во время ночного хода большею частию поют "Богородице, дево, радуйся..." У каждых полевых ворот останавливаются и спрашивают одна другую из идущих: "Что ты пашешь?" — каждая в ответ говорит: "Я пашу борозду и хочу ставить тын от земли до неба". Спрашивающая приказывает: "Так, эту загороду запри ключом золотым и положи их под алтарь, чтобы оных там никому не находить и никогда оными не отпирать". После сих слов все бабы и девки вдруг бегут, держа в руках лутошки, и бьют оными по земле, как бы кого прогоняя, и повторяют несколько раз: "Вчера приди". Этим средством думают прогнать от жилищ своих злых духов, колдунов, ведьм и оборотней, распространяющих моровое поветрие для людей и для скота. Посему некоторые рассказывают, что они при этом случае видали и самую смерть, приходящую к рубежу в виде гнусной бабы, и убегающую назад от него, так как она уже не может преступить чрез борозду, проложенную сохою с ладаном, семенами и молитвенными пениями» (1850 г.).⁷⁶

В этом варианте ритуала опахивания усложнены и христианский, и языческий регистры. В христианском: икона Божьей Матери берется из церкви; участницы ритуала поют акафист Богородице. В языческом: в производимую борозду сеют зерновой хлеб, причем зерна берутся из каждого дома, — деревенский социум представлен как целое. Вербальный элемент ритуала содержит своеобразный синтез двух регистров: благодаря пахоте (и сеянию?) воздвигается вечная загородка «от земли до неба», «ключи» от которой должны быть «отданы» на сбережение под церковный алтарь.

Семантика сеяния — это не только проявление начатого участницами ритуала диалога с землей. Роль сеяния в ограждении территории, в добавление к уже упомянутому воздвижению «тына», проясняют те варианты, в которых сеется песок, — всего в изучаемых материалах обнаружено два таких описания из Орловской и Пензенской губ.,⁷⁷ есть опубликованные описания подобных действий при опахивании и в Воронежской, Орловской, Курской, Тульской губ.⁷⁸ Смысл засеивания борозды песком выражен в вербальном элементе ритуала: «Когда песок взойдет, тогда и смерть к нам придет», что истолковано корреспондентом посредством подразумеваемой здесь аналогии: «Как песок не может взойти, так и Коровья смерть не будет после его посева в состоянии перешагнуть заколдованной черты». Интересно, что встречается упоминание участницами ритуала о том, что из земли ничего не взойдет и тогда, когда сами они не сеют, а только опахивают; вот как пели непрерывно во время опахивания деревни в Калужской губ.: «Мы идем, мы везем и соху, и борону. Мы и пашем, и скородим, и тебе, холера, бороду своротим! Сеем мы не в рожную землю и нерожные семена»⁷⁹ (курсив мой. — А. О.). В последнем случае знаменательно, что распаханная участницами земля оценивается, заклинается как «нерожная» и что по признаку отрицательной фертильности они себя сближают с землей (участницы — «девки и бабы», а в соху и борону впряжены, соответственно, старшая и молодая вдовы).

Связь по аналогии между неплодovitостью земли и отрицанием фертильности участниц ритуала, в особенности тех, кто тащит пахотные орудия, впервые установлена Н. Познанским. Согласно его материалам, к XIX — началу XX в. по трем губерниям — Воронежской, Курской и Орловской в ритуале опахивания управляла сохой «девка, решившаяся не выходить замуж», впрягали в соху «бабу-неродиху», и в этом же варианте ритуала в проведенную борозду засыпали песок. По мнению этого исследователя, и совершаемое действие (сеяние песка), и состав участниц, и текст их песни («...Когда песок взойдет, тогда к нам смерть придет») — «все символизирует бесплодие».⁸⁰

Прокомментируем состав участников ритуала опахивания. В работах, рассматривающих этот ритуал, отмечается, что участниками выступают, как правило: невинные девушки или девушки и вдовы, или старухи, реже — девушки и женщины или вся деревня. Первые три варианта, по мнению исследователей, имеют семантику благочестия.⁸¹ Сложнее поддаются объяснению четвертый и пятый варианты, когда группа составляется из участниц, участников с разным фертильным статусом. Добавим, что, по-видимому, речь должна вестись не только о «благочестии», «невинности» и т. п. формулировках целомудрия, но также и о разных значениях, присущих участницам по признаку фертильности, тогда в одну классификационную группу попадают девицы, вдовы, солдатки, старухи (их нередко, в разных сочетаниях, объединяли в ритуале); в другую — «старые вдовы», «баба-неродиха», «девushка, решившаяся не выходить замуж», «престарелые девки»; в третью — «баба», «замужняя жена»; в четвертую — беременная женщина. Во второй группе еще более, чем в первой,

выражено отрицание фертильности; в третьей — подразумеваются и половые отношения, и потенциальная фертильность; в четвертой — в первую очередь, положительное значение по признаку фертильности. Следует также различать, презентируют ли участницы только один фертильный вариант (например, «девки и вдовы»), сразу несколько («девки и бабы») или в описании перечислены практически все варианты — презентирована вся полнота женского фертильного состояния деревни («девять девушек, девять баб, три вдовы, три замужние жены»).

Необходимо специально остановиться на пространственно-временных аспектах ритуала. Опахивание, как правило, производилось вокруг деревни, борозда — дополнение к периметру деревни, очерчиваемому обходом. Но черта от борозды — это также и воздействие на землю: отделение, ограждение деревни как части земли. Вместе с тем, встречаются и более редкие варианты: опаживание проводили только на перекрестках, крестообразно, а вокруг села обносили умершую от холеры девицу; опаживание части села — между селом и кладбищем.⁸²

При опаживании села по периметру или части села у кладбища, или только перекрестков, полагаем, воздействие на стихию земли производится по-разному, а точнее, прокладывается символическая коммуникация с ее разновидностями, соответственно граница земли села и земли, уже пораженной болезнью; граница между миром живых и миром умерших (предков); перекресток как место потенциального выхода, проявления вредоносных сил.

Ритуал опаживания производился зачастую ночью, точнее, «в глухую полночь»; в отдельных случаях — «после захода солнца»,⁸³ «на утренней заре», или «до восхода солнца». Интересно, что здесь названы все переломные суточные моменты в движении солнца: перед восходом, сразу после захода и, чаще всего, полночь, когда солнце, согласно мифологическим представлениям, находится в подземном мире, т. е. в наибольшем отдалении от мира живых.

Отдельные варианты регулярного ритуального опаживания (когда это не обусловлено установлением в прошлом заповедного праздника) также приурочены к переломным моментам в движении солнца, но не в суточном, а в годовом цикле: опаживание в ночь на Духов день или на 23 июня; в Преполовение или накануне этого праздника.⁸⁴ В первом случае фактически названо время летнего солнцестояния (Духов день — 51-й день по Пасхе, обычно недалеко отстоит от солнцестояния, чаще предваряет его). Во втором случае названа середина между Пасхой и Троицей (Духов день следует за Троицей), т. е. опять-таки срединный перелом, но отсчитываемый целиком в христианском регистре; дата не приближается к солнцестоянию, но все же, по-видимому, ориентируется на него, указывается половина временного отрезка, приуроченного к движению солнца.

К сожалению, обычно не упоминается, в каком направлении производится опаживание: по солнцу или против (подобно движению мифологического «ночного солнца»). Только в одном корреспондентском сообщении (упомянутом выше, где говорится о регулярном опаживании накануне Преполовения) сказано, что двигались «от восточной стороны села на запад (т. е. посолонь)» (Саратовская губ.; см. прим. 21). Вместе с тем в литературе неоднократно отмечалось, что косулю везли «в направлении против солнца»;⁸⁵ автор имеет в виду в первую очередь Костромскую губ., но указывает, что так же делалось в Рязанской и Вятской губ. Еще в одной публикации по Вятской губ. сказано, что «опаживают вокруг деревни в направлении против солнца и чтобы пласт земли был от деревни».⁸⁶



Подытожим, по каким семантическим осям-признакам происходит варьирование каждого из охарактеризованных типичных элементов ритуала опашивания (не учитывая акустического кода, означающего изгнание смерти):

Полагаем, за варьированием того или иного семантически значимого признака стоит потенциальная структурная их соотнесенность: фертильности (выраженного подбором участниц) и стихии земли; стихии земли и времени опашивания. Соотнесение первых двух признаков выступает более явственно, когда в ритуал вводятся такие элементы, как сеяние песка (отрицательная фертильность земли в акциональном коде) и/или беременная, баба-неродиха (положительная либо отрицательная фертильность в коде участниц).

Рассмотрим совокупно несколько вариантов ритуала, где участвует беременная. Поскольку в некоторые из этих вариантов входит несение иконы Богородицы, то целесообразно вспомнить о двух женских образах в народном сознании, черты которых реконструированы Г. П. Федотовым по русским духовным стихам: Богородица — всегда заступница людей перед Господом; мать-сыра земля может выступать ходатаем перед Господом о карании людей за грехи, понесенный от них урон.⁸⁷

Участие беременной характерно только для южнорусских губерний. В упомянутых выше материалах нами обнаружено всего шесть таких описаний, относящихся к Воронежской, Калужской, Орловской и Пензенской губ. В четырех из них беременную впрягали в соху; в одном случае беременная шла впереди группы участниц, производивших опашивание, с иконой Божьей Матери (Пензенская губ.) и еще в одном — ехала впереди верхом на коне (Орловская губ.). В Воронежской губ., Нижнедевицком у. в 1831 г. во главе группы участниц, опашивавших деревню от холеры, было сразу три беременных («брюхатых»): одна из них запряглась в соху, другая управляла сохой, а третья шла впереди с помелом.⁸⁸ Вот каково соотнесение вариантов с участием беременной, где также присутствует такое действие с медиаторным объектом, как несение иконы или рассеивание песка.

Участницы	Впряженный в соху, управляющий ею	Несение иконы	Рассеивание песка	Вербальный элемент	Губерния ⁸⁹
9 девиц, 3 вдовы и беременная Вариант: вдовы, «неродиха» и «девка, решившаяся не выходить замуж»	девица впряжена неродиха, управляет девка, решившаяся не выходить замуж	беременная идет впереди с иконой Божьей Матери	вдовы	«...9 девок, 3 вдовы, со ладаном, со свечами, с Божьей Матерью» «Где это видно, где это слышно, чтобы вдовишки пахали, молодушки-девушки управляли?»	Пензенская
«Девки, вдовы и замужние бабы», беременная	впряжена беременная		участницы ритуала		Орловская
«Девки, вдовы и замужние бабы», беременная и «самый старый старик»	впряжена пожилая женщина, управляет старик	впереди беременная верхом на коне; в ритуале присутствует (?) икона св. Власия		«...Как у нашем селе 9 девок, 9 баб, 3 вдовы, 3 замужние жены. Мы идем, мы несем со ладаном, со свечой, со святым Власием»	
«Девки, вдовы и замужние женщины» и беременная	впряжена беременная; управляет «девка, решившаяся нейти замуж»		вдовы	«Вот диво, вот чудо: девки пахут, бабы песок рассеивают. Когда песок взойдет, тогда к нам Смерть придет»	Воронежская
9 девиц, 3 вдовы и беременная	впряжены девицы, управляют вдовы	впереди беременная с иконой Божьей Матери		«...9 девок, 3 вдовы, со ладаном, со свечами, с Божьей Матерью»	

В логической схеме ритуала, включавшего в свою синтагматику несение иконы, присутствует, несомненно, христианский регистр и, кроме того, семантически значимый признак вертикали (от людей — к Богу, к святым). На этот признак вертикали, но в языческом регистре и с направлением вниз, указывают и факты ритуального поведения, когда при падеже рогатого скота «безнадежную» скотину хозяин «зарывает непременно еще живую и притом стоймя, в глубокую яму, вырытую в воротах двора», и так же — стоя — погребают человека, умершего при эпидемии холеры. Аналогично этому — вниз, в сторону мира умерших направлено движение при жертвоприношении или его символизации: с первой палой лошадью закапывали «12 деревянных лошадок, дабы предотвратить этим поветрие»; для прекращения холеры «положили в гроб покойника живую кошку, которую и зарыли с ним в могилу».⁹⁰

Исходя из сопоставления объектов-медиаторов (икона и песок, поднятие и опускание), можно констатировать присутствие и взаимосвязь таких семантически значимых признаков, определяющих вариативность ритуала, как отрицательная/положительная фертильность и направление по вертикали низ/верх. Эти два признака как бы сцеплены, совмещены своими полюсами (операция мифологического мышления — «совмещение бинарных оппозиций»). Как различные объекты-медиаторы и признак вертикали соотношены с участием беременной? В трех вариантах ритуала беременная (в таблице выделено курсивом) несет икону Богородицы или едет впереди процессии верхом на коне (и здесь в пении упоминается св. Власий), с нею ассоциировано движение вверх; в двух вариан-

тах, где беременная впряжена в соху и бороздит землю, это движение сошника вниз дополнено рассеиванием вдовами песка. Получается, что одного лишь присутствия беременной недостаточно, чтобы знаковая прагматика ритуала вела к положительной фертильности.

Интересно, что в одной и той же местности (см. табл.: Пензенская губ.) бытовали два варианта: с участием *беременной, несущей икону Богородицы*; без беременной и без несения иконы, но с участием *бабы-неродихи*, которую впрягали в соху, с *рассеиванием песка*. Здесь налицо вариативность в структуре ритуала со сменой значения как у отдельного персонажа (беременная/«неродиха»), так и у ритуала в целом, его прагматики (испрошение милости-жизни у Богородицы/обеспечение «неродности» земли).

Беременная, впряженная в соху, оказывается — в знаковой стратегии ритуала — гомологичной «бабе-неродихе» и *наделенной способностью вызывать отрицательную фертильность земли*. При вовлечении в структурно различные варианты ритуала беременной (различие в объектах-медиаторах и связь беременной с направлением верх/низ) возможны два исхода с противоположной семиотической прагматикой. По-видимому, за таким потенциальным «раздвоением» роли персонажа, возможностью соотнесения его с разными полюсами вертикали скрывается еще один значимый признак, существенный для этой общей прагматики ритуала.

Присутствие иконы в обряде вводит, как уже отмечалось, аспект христианской коммуникации. Воздействие на стихию земли — языческая коммуникация. Это две непересекающиеся религиозные ориентации на коммуникацию; прагматика одной — испрошение у Богородицы жизни, а другой — отрицание некой порождаемой землей субстанции — по-видимому, смерти. Как только обе стратегии, выраженные в разных мировоззренческих регистрах и посредством различных элементов, соотносятся (в той или иной комбинации и даже потенциально) в рамках одного ритуала, оказывается возможным унифицировать семантику путем построения единой логической схемы. Богородица и мать-сыра земля не противопоставлены в космозированном народном сознании, такое противопоставление возникает внутри самого ритуала опахивания, благодаря обозначенному в нем вертикальному плану, с противопоставлением полюсов: прощение, дарование жизни (верх)/наказание, вызывание смерти (низ).

Беременная женщина как презентация человеческой рождающей способности *играет медиативную роль в сближении этих двух рождающих космических начал* — «Божественно-церковного» и «Божественно-природного» (по терминологии Г. П. Федотова), оказавшихся здесь противопоставленными. Опосредуются два полюса: рождение Богородицей («мать богов и людей»)⁹¹ жизни/рождение землей смерти (Коровьей смерти или персонифицированной лихорадки).

О медиации как операции мифологического мышления можно вести речь, когда представлены оба полюса, иначе говоря, для тех случаев, когда в ритуале опахивания присутствует икона Божьей Матери. Что касается варианта без какой-либо православной святыни, но при участии беременной, впряженной в соху и рассеивающей песок, то здесь, как нам представляется, происходит инверсивное преобразование семантики. При мысленном переходе от адресата коммуникации «верха» — Богородицы посредством несения Ее иконы к адресату «низа» — земле посредством передвижения в ее толще сошника семантика беременной участницы ритуала изменяется: (испрошение рождения жизни) > испрошение (не-рождения Смерти).

Чтобы охарактеризовать семиотический статус икон в ритуале опахивания XIX в., нет смысла искать «двоеверие», а, скорее, следует вести речь о том, что в народном сознании происходит символическое опосредствование элементов, принадлежавших изначально двум различным регистрам. Актуальное присутствие святыни — икон св. Власия, Богородицы обогащает и прагматику, и семантику схемы ритуала. Над прагматикой очищения очерченной территории, изгнания смерти надстраивается прагматика испрошения жизни. Доминантой семантики совершаемых действий становится совмещение двух оппозиций: порождение жизни (верх)/порождение Смерти (низ). Участие беременной подразумевает потенциальное мысленное обращение к помощи Богородицы — если даже вне прямой коммуникации, то в соответствии с логической схемой ритуала и народно-православной семантикой Ее образов.

Следует интерпретировать еще два элемента, принадлежащие внехристианскому регистру: облик участниц и восковые свечи. Об участницах (во всяком случае, о запряженных в соху и управляющих ею) непременно сообщается, что они одеты только в белые рубахи («белые саваны») и подпоясаны, а волосы у них распущены. Участницы ритуала — лиминальные существа-посредники, осуществляющие коммуникацию между жителями деревни и стихией земли. Очерчивание ими борозды вокруг деревни имеет двоякую семантику: 1) выделение очерченной территории в оппозиции к тому, что за ее пределами, т. е. противопоставление двух разновидностей стихии земли — подверженной/неподверженной болезни, смерти — в горизонтальном плане; 2) воздействие на стихию земли в направлении вниз с противоположением мира деревни и подземной сферы. Белая рубаха с пояском — это «смертная» одежда, соответствующая переходу от космической сферы живых к космической сфере умерших.⁹² Распущенные волосы соответствуют лиминальному состоянию как таковому. Итак, черты облика главных участниц ритуала опахивания обнаруживают их роль медиаторов между жителями деревни и миром умерших — предков, «родителей» — ассоциированным в народном сознании с кладбищем, погребением в землю посредством движения вниз.

Медиаторная функция ритуала опахивания в отношении мира умерших позволяет включить в его расширенную, за счет вертикального плана, логико-семиотическую схему такие элементы, как специальное опахивание участка между деревней и кладбищем; сжигание в полночь перед опахиванием заранее (в полдень) заготовленных куч назема в противоположных концах селения.⁹³ В последнем случае признак полдень/полночь, соответствующий положению солнца в зените в мире живых/умерших дополняется воздействием на назем — верхний слой земли, опосредствующий связь этих двух космических сфер. Принесение в жертву домашних животных путем закапывания их в землю или сжигания на костре из разожженного назема (только что упомянутый случай: сжигали черного петуха), а также высушивание *живого* рака на сковороде — не что иное, как приемы введения дополнительных медиаторов между живыми и миром умерших.

К лиминальным чертам участников относится, полагаем, и числовой код. А. Ф. Журавлев справедливо отмечает нередкое его использование в количественном подборе главных участниц — 3 и 9 — и интерпретирует эти числа: первое как магическое, второе — как ассоциируемое с продолжительностью беременности.⁹⁴ В принципе не вызывает возражений, что некие культурные универсалии из семиотики чисел могли войти и в ритуал опахивания, тем более, что и само действие прокладывания круговой борозды нередко было троекратным. Однако тем более интересно, на наш взгляд, нередкое сочетание этих двух количеств («9 девок, 3 вдовы...»), образующее число 12.

Вызывает удивление, во-первых, что в подборе главных участниц, в их самоописании, пропеваемом во время ритуала, а значит, обладающем сакральной энергетикой, нередко встречается комбинация чисел, каждое из которых сопряжено с определенным статусом по шкале фертильности (девки и вдовы; девки и бабы и др. комбинации); во-вторых, то, что в случае комбинаций сумма чисел чаще всего оказывается равной 12: 1) в варианте, записанном в Орловской губ., при падеже скота, когда опахивали не на одной, а на двух сохах, корреспондент сообщает о «комплекте из 9 девушек, 9 баб, 3 вдов и 3 замужних жен», «означенные 24 составляли непрременных членов, лиц действующих, а девушки и бабы были со всего села». Как видим, это удвоенное число 12, вдобавок представленное в виде варьирования признака отрицательная/положительная фертильность, связываемая сначала с 9, а затем с 3, и в таком же порядке это проявлялось в ритуале; еще в одном варианте, записанном в той же губернии, при холере, участницы опахивания пели о себе: «Нас идет 9 девок, 9 баб, 9 маленьких ребят; 3 солдатки, 3 вдовы, 3 замужние жены» — итого утроенное число 12; 2) в одном из вариантов самоописания участницы поют о себе: «Мы не ангелы, не архангелы, мы апостолы, с неба спосланы», что указывает и на их медиаторную роль между мирами (в христианском регистре), и на число 12; 3) числу 12 — и при холере, и при падеже скота — в некоторых магико-ритуальных действиях придавалась особая значимость: при падеже «с первую паю лошадью закапывают в землю 12 деревянных лошадок, чтобы предотвратить это поветрие»; при холере считали необходимым «окропить избу, двор и все надворные постройки водой, взятой из 12 родников»; для прекращения начавшейся холерной эпидемии следовало «зарыть в могилу с покойником живую кошку или бросить туда 12 осиновых колышков».⁹⁵

Обратимся теперь к последнему из типических для ритуала опахивания элементу — восковым свечам. Посмотрим, в какой мере материалы по данному ритуалу подтверждают и, с другой стороны, актуализируют потенциальную семантику возжигаемых восковых свечей как способа коммуникации между живыми и умершими, людьми и стихией огня и земли. Хотя ритуал опахивания производится ночью, восковые свечи упоминаются не как средство освещения, а как специальный объект, то перечисляемый в пении участниц в одном ряду с ладаном и иконой св. Власия, то возжигаемый при пении «Христос воскрес». Как средства прекращения холеры упоминаются обегание девками села в полночь с «четверговыми свечами» до ритуала опахивания и несение фонаря со свечой «от Христовой заутрени».⁹⁶ Интересно, что из числа особенных свечей, горевших во время церковной службы, названы только те, где опосредствуется связь мира живых и мира умерших.

Отметим, что в последнем из приведенных описаний указано, что фонарь со свечой девушка держала непосредственно на сохе — таким образом, на акциональном плане ритуала свеча от пасхальной заутрени оказывается в одном предметном комплексе с сохой, бороздящей землю. К этому можно добавить, что закрепление зажженных восковых свечей на ручках сохи указано и в том редком случае, если ритуал опахивания проводился во время бездождия, для прекращения засухи.⁹⁷ Создание на время ритуального действия комплекса из сохи и восковых свечей свидетельствует, по сути, об их медиаторной роли — уже в регистре космологии стихий — в воздействии на стихию земли и в коммуникации живых и умерших.

К числу общих черт для ритуального поведения и в ситуации холеры, и падежа скота относится добывание огня трением («деревянный огонь», «живой огонь», «новый огонь»). «Вытирание» огня могло соотноситься с ритуалом опахивания либо использоваться в дальнейшем в христианском регистре — в церковной службе, крестном ходе

вокруг села, либо составляло самостоятельный апотропеический ритуал. В уже упомянутом ритуале опахивания (в Новгородской губ.), когда фонарь со страстной свечой устанавливался на сохе, свеча зажигалась от «вытертого» огня.

Вот примеры, когда «вытирание» огня не сопровождалось опахиванием: специально добытым «деревянным огнем» окуривали, соответственно типу бедствия, людей и скотину; люди прыгали через костер, зажженный от такого огня посреди деревни, и на руках переносили через него младенцев; через костер от «живого огня», разожженный в воротах околицы, прогоняли деревенское стадо.⁹⁸ Обычно «вытирание» *деревянного огня* предварялось гашением всех печей в домах, хозяйки дожидались этого *нового огня*, и только от него вновь разжигали домашний очаг.

После рассмотрения ритуала опахивания, представляющего собой общий компонент в обрядовых комплексах при холере и падеже скота, охарактеризуем некоторые специфические черты ритуального поведения в этих двух различных ситуациях бедствия. Начнем с сопоставления персонификации болезни.

В литературе неоднократно приводились народные описания персонифицированной причины болезни при падеже скота — Коровьей смерти: в образе коровы, чем-то отличной от других коров стада; в образе домашних животных — кошки, собаки, часто представляемых черной масти; во время проведения ритуала опахивания, считали, что Коровья смерть может явиться «в разных видах — иногда человеком, иногда скотиною и птицею». Имеется описание узнанной крестьянином «оспы на овец»: он встретил ее в овине, это была худая овечка с горящими глазами; убив ее дубинкой, прибежал домой и сказал, что «овечью смерть» убил — с тех пор овцы перестали околевать.⁹⁹

Холеру иногда также представляли в зооморфном облике. Так, в Аткарском у. Саратовской губ. «случайно залетевшую в селение <...> цесарку народ принял за холеру и убил ее. Ходили рассказы, что в таком-то селении явилась холера в виде женщины с двумя головами; в таком-то — в виде козла без бороды с одним огромным глазом во лбу, а в таком-то видели холеру в образе страшного животного, которое ходит по свету и не пропускает ни одного источника, ни одной речки, чтобы не напиться, причем раздувается до размеров громадной бочки, а после изрыгает из себя воду в те же источники и реки, из которых оно пило, заражая их таким образом своим ядом на пагубу людей».¹⁰⁰ Обращают на себя внимание такие черты, приписываемые холере, как дефектность облика, асимметрия (две головы, один глаз), а также жажда и стремление заразить все источники. Эти же черты обнаруживаются и в антропоморфном, более часто представляемом, облике холеры и ее поведении.

В Нижегородской губ. смерть, причиняющую «морвое поветрие для людей и для скота», представляли «в виде гнусной бабы», подходящей к очерчиваемому при опахивании рубежу и не могущей через него переступить. В Череповецком у. Новгородской губ. полагали, что холера — это «донельзя безобразная, черная, с крючковатым носом, громадного роста женщина; она ходит со стекляшкой в руках, а в стеклянке зелье, которое она вливает в рот спящим людям ночью, от этого делается "пронос", а потом начнет человека "корезить", и он почернеет, как сама холера»; здесь же считали, что «холера приходит по Божьему попущению на людей сильно согрешивших». Безобразный облик и стремление отравлять людей через питьевую воду характерны и для описаний, зафиксированных в Жиздринском у. Калужской губ.: эпидемические болезни, в особенности холера, — старые женщины, которые «в случае необходимости <...> могут принимать вид животных, чаще всего они превращаются в свинью или собаку». Однажды встреченная мужиком на дороге холера

выглядела как «худая слабая старуха, с растрепанными волосами, в изорванной одежде», попросила ее подвезти и сказала мужику: «Я — холера <...> Приду в деревню — пушу яду во все колодцы, кто из них напьется, тот и захворает, — а ты бери-ка свою воду из реки, покуда хворость пройдет, туда я не буду пускать» (мужик пригласил ее к себе, угостил водкой, а когда она захрапела на печи, отсек ей голову, и обнаружил, что старуха «вся начинена пузырьками с ядом»).¹⁰¹ Имеются описания, где холера и моровая язва ассоциированы не только с черным, но и с белым цветом и летают по воздуху. По сообщению из Пензенской губ., «повальная болезнь» имеет вид «женщины, шествующей в вихрях (отсюда название: «поветрие») и владеющей огненными молниеносными стрелами», «вечно озлобленная черная женщина, посылающая в людей и животных огненные ядовитые стрелы, <...> холера является из-за моря <...> их три сестры, одетых в белые саваны». В Ярославской губ. рассказывали, что видели «ночью летающую по воздуху женщину, одетую во все белое. Это и была холера. Она рассыпает какие-то ядовитые семена, которые падают в колодцы, источники, реки, на огороды и т. п. В других местах утверждали, что во все время, пока продолжалась эпидемия, петухи не пели совсем».¹⁰²

Итак, в плане верований моровая язва и холера связаны и со стихией воздуха; обнаруживается связь холеры с водой (что, по сути, отражает реальный источник заражения); различаются при этом такие разновидности стихии воды, как проточная вода (река) и колодцы.

При падеже скота обращались к другому обрядовому комплексу: прорыванию под землей тоннеля с разжиганием с обеих его сторон костров, зажженных от «вытертого» огня. Попытаемся представить структурное описание обряда, выявить специфику и внутреннюю взаимодополняемость, связь входящих в него ритуалов. Для этого начнем с одного из наиболее полных описаний, предоставленных в 1899 г. корреспондентом из Пензенской губ.

«Сельский староста отправляется в священнику и объясняет ему, что завтра село хочет прогонять скотину через ров, и вместе с тем просит его отслужить утреню и литургию и затем сделать крестный ход к месту, где будет собран скот. Поутру раздается благовест и все — старый и малый — спешат к церковь, а другие (по наряду того же старосты) направляются куда-нибудь к оврагу, где роют яму; копают ее между утреней и обедней. (Форма этой ямы похожа на разломанную печь, верх которой снят, остаются только боковые стены, испод и чело.) Выкопав яму, рабочие принимаются за разведение огня, который в этот день до сего времени еще не был разжигаем в селе, кроме, разумеется, церкви. Огонь этот они добывают из сухого дерева, которое было обожжено и разбито молнией. Расколов его на части, трут ими одна о другую до тех пор, пока от трения не появится огонь. Между тем пастухи гонят лошадей и коров, из каждого дома молодые ребята с шумом и гамом едут на своих лошадях, а старухи ведут на лямках телушек и бычков к назначенному месту.

По окончании литургии священник, в ризах, со святым крестом, хоругвями и иконами приходит к собранной скотине, служит молебен с водоосвящением и читает молитву, чтобы Господь избавил скот "от воздуха смертного и губительного недуга". Затем окропляет скот водою и уходит. После ухода священника один из крестьян, выбранный своими односельчанами, весь скот прогоняет через приготовленный ров и между священных огней. Затем этот же крестьянин отрезывает горбушку от приготовленного на столе хлеба, становится как сам, так и все предстоящие с ним на колена и начинает нашептывать молитву: "Великий и Высочайший Бог наш, Кормилец, избавь скотину от лихих людей, от лютых зверей, от волков, от глаза, от притки. Подуй, ветер, потяни язву не на наши хоромы, не на нашу скотину и рабочую животину. И избави нас, грешных рабов, от всякого зла,

Неопалимая Купина, Владычица Пресвятая!“ Потом собравшиеся съедают горбушку, отправляются по домам и проводят весь этот день в бездействии и пьянстве».¹⁰³

В описании обрядового комплекса хорошо представлена его внешняя организация — от подготовительного этапа с организацией обряда старостой до завершающего, когда, уже без священника, крестьяне обращают свою молитву сначала к ветру, затем к Богородице Неопалимая Купина. Подробно запечатлена и внутренняя организация: здесь присутствуют в обычной последовательности все три ритуальных комплекса; завершающий, четвертый компонент (более нигде не зафиксированный) раскрывает новый аспект сосуществования двух мировоззренческих регистров обрядов.

В данном варианте основные ритуальные составляющие, вообще характерные для данного типа обряда, следующие: 1) молебен с водосвятием, проводимый священником около места, подготовленного для прогона скота (усилен предшествующей литургией в церкви), окропление скота освященной водой; 2) «вытирание» огня (это подчеркивается добыванием огня из сухого дерева, обожженного молнией); 3) прогон скота по рву, по обе стороны которого разожжены костры от ранее зажженного трением огня.

В ряде описаний, полученных от корреспондентов РГО в середине XIX в., представлены все эти три ритуала — в Нижегородской, Казанской, Самарской и Астраханской губ. В других описаниях не упомянут молебен, но присутствуют ритуалы языческого регистра (прогон скота через ров или тоннель и окуривание «вытертым» огнем) — в Воронежской и Нижегородской губ. Есть описание прогона скота через тоннель и огонь, но не отмечено, что огонь получен трением, или наоборот — есть описания, где отсутствует ритуал прогона скота через тоннель, ров, а сказано только о «вытирании» нового огня и внесении его — в одном случае в дома взамен погашенного (залитого водой), а в другом — в храм, до начала службы, для зажигания свечей во время литургии.

В сообщениях конца XIX в. иногда упоминается молебен и прогон скота через тоннель (ров) и огонь, но не описан ритуал «вытирания» огня; иногда опущено упоминание о молебне; есть и такие обряды, где отсутствует молебен, не прорыт тоннель (ров), а скот прогоняют через огонь или между двух костров, зажженных от *живого огня*.¹⁰⁴

Перед тем, как интерпретировать полный трехкомпонентный обряд, рассмотрим ритуалы языческого регистра, проводимые без молебна. Молебен с водосвятием вообще не специфичен ни для описанных бедствий, ни для экстремальных ситуаций другого рода.

«Вытирание» огня и замена им домашнего огня печи присущи не только ситуации падежа скота, но часто входят в единый комплекс с прогоном скота через тоннель, усиливая действие непременно упоминаемого элемента ритуала огня. Иначе говоря, «вытирание» огня — не столько самостоятельный ритуал, сколько конкретизация этой стихии в ритуале прогона скота *под землей и через огонь*. Наконец, сосредоточиваясь только на этом ритуале, замечаем, что объект-медиатор здесь имеет сложное строение, состоит из двух элементов (тоннель или ров, костры у входа и выхода).

Вот что представляет собой тоннель: «земляной прокоп в горе», «подземный ход»; «в высоком берегу реки или оврага вырывается род тоннеля, в наклонном положении <...> на своде раскладывается огонь».¹⁰⁵ Акцентируется сооружение прохода в толще земли, какой-либо естественной или давно сделанной насыпи, возвышенности. Прогоняемый через такой тоннель скот оказывается на некоторое время принадлежащим стихии земли. Раскладываемые костры маркируют вход и выход из-под земли или только вход (выход). Соединение огня с насыпью-курганом и движение в толще его скота — этот комплекс до сих

пор не получил интерпретации в литературе. Огонь, предваряющий попадание под землю, напоминает о древнерусских курганных погребениях конца X—XII вв. со следами кремации, предшествующей захоронению: курганные насыпи соединяли в одном ритуале обработку огнем и помещение под землю.

В XIX — начале XX в. под землей прогоняли скот, уже зараженный либо в преддверии проникновения «моровой язвы» в селение. Вероятно, вход скота под землю (либо в глубокий ров) через разложенный у входа огонь символизировал временное попадание в мир умерших. Тот факт, что и на выходе разжигался костер, означал, что огонь играл роль медиатора между мирами живых и умерших.

В первом варианте ритуала при выходе скота на поверхность крестьяне вновь молились (Пензенская губ.); в другом варианте крестьяне с иконами и духовенство¹⁰⁶ встречали скот. Таким образом, выход из-под земли рассматривался как возвращение в мир живых.

Об особом отношении к тоннелю как медиаторному объекту свидетельствуют связанные с ним запреты, представления: «Людам проходить через этот тоннель нельзя, и даже после молебна (имеется в виду молебен уже после выхода скота. — А. О.) место это считалось неприкосновенным, во избежание чего, как только скотина пройдет, верх обваливают. Если же кого заметят, что он будет потом копать на этом месте, то того несчастного, ни слова ни говоря, может первый попавшийся крестьянин убить на месте. Крестьяне уверены, что вся порча от скота, испугавшись стоящих впереди икон, остается в этом тоннеле, и кто роет в этом месте, следовательно, хочет выпустить опять на свободу этот мор».¹⁰⁷ Упоминание об испуге от икон означает, что на этом этапе ритуала иконы мысленно помещены во внехристианский регистр взаимодействия людей со стихией земли, а также осознание выхода из подземного тоннеля как места отделения скота от мора, болезни.

Скрытая семантика входа в тоннель и выхода из него означает помещение скота на время в пространство, промежуточное между мирами живых и умерших, с оставлением там болезни. Заслуживает внимания и имплицитная семантика тоннеля, глубокого рва. В первом из вариантов, напомним, корреспондент сравнивает форму рва с формой разломанной печи. Некоторые представления, связанные с печью, позволяют обнаруживать потенциальную семантику, присущую тоннелю как некоей печи (земляное сооружение с огнем у входа, и выхода) — иначе говоря, семантику, переносимую, вероятно, на него как на печь. В первую очередь, это широко представленный у русских и других восточных славян обряд «перепекания ребенка»: больного ребенка его мать сажала на хлебную лопату и помещала в печь; во Владимирской губ. такому же «допеканию» подвергались все младенцы. По мнению исследователя народной медицины Г. Попова, здесь подразумевается невысказанное представление, что «ребенок не допекся в утробе матери».¹⁰⁸

Глубокий ров по форме подобен печи, а тоннель — материнской утробе, откуда происходит выход в мир живых. И «перепекание» больного ребенка (движение на лопате внутрь печи и обратно), и прогон зараженного скота по земляному рву или тоннелю в качестве семиотической прагматики характеризуются избавлением от смертельной угрозы. Добавим к этому, что такая же символическая функция придавалась не только «передыливанию» больного ребенка в здорового путем «испекания», но и без метафоры воздействия огнем — протаскиванием его через сквозное дупло, расщепленное дерево, отверстие между корнями дуба — разные символы материнского лона,¹⁰⁹ а также под землей на межевой борозде.¹¹⁰ Вместе с тем применение именно «вытертого» огня обогащает семантику и прагматику прогона скота через тоннель. Обратим внимание, что в семантике огня, добытого

таким способом, присутствуют по меньшей мере два признака: 1) *новый огонь*, замещающий все домашние огни, — огни печи; 2) огонь, добытый трением максимально сухих бревен. Вряд ли следует постулировать, что «вытирание» огня — прямая проекция обновления вообще, мироздания в целом. Скорее здесь присутствует именно коррекция в огне-медиаторе между миром живых и умерших, предков: огонь печи замещается на скрытый «деревянный огонь»; печь — на печеподобный ров, тоннель с «деревянным огнем» на входе и выходе.

В качестве наиболее подходящих деревьев, достаточно *сухих* для «вытирания» огня, в описаниях выступают деревья, обожженные молнией — дуб, липа, можжевельник. Наиболее предпочтителен — дуб, несколько уступает ему липа. Интересно, что дуб и липа по-разному использовались в упомянутом ритуале: болезнь мальчика передавали обычно дубу, девочки — липе, березе или осине. Добывать «вытертый огонь», в отличие от огня печи, всегда было делом мужчин.

«Вытирание» огня из дубовых поленьев возвращает нас к символической функции дуба в мифологических представлениях и ритуалах. В русских заговорах именно дуб выполняет роль мирового дерева при словесном воссоздании мироздания. Отношение к дубу как медиатору между языческими богами и, в первую очередь, Перуном, богом грозы, и людьми зафиксировано в древнерусский период. С другой стороны, в представлениях о Перуне неизменно присутствует его соотнесение с дубом, дубовыми рощами (что, по мнению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, восходит к индоевропейскому пласту славянской культуры).¹¹¹ Липа — один из основных материалов, используемых для строительства жилища русскими крестьянами, а жилище восходит к символизации мироздания в целом. Кроме того, в верованиях липа опосредствует связь живых и умерших: именно липа — трехствольная липа *Исколена* — вырастает из колена убитой девицы.¹¹²

Вот какое место занимает «вытирание» огня и замещение им огня печи в семиотической прагматике ритуала (в коде разновидностей огня):

печь с домашним огнем	→	печеподобный ров или земляной тоннель	} с «вытертым» огнем на входе, выходе
огонь в печи	→	огонь внутри	
преобразование внутри очага	→	преобразование, при <i>деревянном</i> огне, внутри мироздания в целом	

Итак, следует вести речь о том, что «вытирание» огня означает мироздание в целом и о том, что происходящее в ритуале, использующем огонь, добытый трением, имеет точкой отсчета космологическую схему в целом. Не только липа, но и дуб связан с миром умерших: в древнерусский период жертвоприношение умершим проводилось у священного дуба; волхвов, зачинщиков голодного бунта в 1071 г., повесили, как упомянуто в летописи, на дубе.¹¹³ В середине XIX в. связь представлений о балансе смертей и рождений в мире засвидетельствована в фольклоре — «Стоит дуб во весь свет, на нем цветет цвет, не прибывает и не убывает (вместо умершего родится вновь)».¹¹⁴

В наиболее полном варианте обряда присутствуют как стихии земли и огня, мир умерших (в ритуале прогона скота с разожженными кострами), так и стихия воды: кропление скота освященной водой перед прогоном по тоннелю. Знаменательно в первом приведенном варианте обращение с молитвой к ветру — еще одной стихии, что делает

полной космологической схеме, образуемую совокупностью четырех стихий и миром умерших. Мироздание (его символизация) в обряде не обновляются, а заново презентуются. Чтобы отделить скот от моровой язвы, необходимы символизация мира умерших и возможность перехода оттуда в мир живых; в свою очередь, требуется представить это в рамках всей космологической схемы. Собственно обновлению подвержен только огонь, функционирующий в человеческой культуре: профанный огонь очага заменяется на *деревянный огонь*, способный обеспечить действенный канал связи с умершими. Сопоставим в заключение раздела акциональные элементы-медиаторы и стихии-адресаты в ритуалах опахивания селения и прогона скота по тоннелю или рву.

Ритуал	Элементы ритуала			
	Участники	Основные действия	Объекты-медиаторы	Стихии-адресаты
опахивание	женщины с отрицательной фертильностью	проведение борозды вокруг селения: ограждение территории, рассеивание песка	соха, восковые свечи, песок	земля, огонь, мир умерших
прогон по тоннелю, рву	мужчины (с положительной фертильностью — запрет на участие вдовцов) ¹¹⁵	прогон скота через сооружение, подобное печи, материнскому лону	«печь-лоно», деревянный огонь	земля, огонь, мир умерших

Принципиальная ориентированность обоих ритуалов на одни и те же сферы космологии стихий делает возможным (при падеже скота) их взаимодополняемость. Женщины и мужчины по-разному, но также, по сути, дополняя друг друга, апеллируют к отрицательной/положительной фертильности земли: женщины рассеивают песок, который не взойдет; мужчины вводят в земляное «лоно» животных, которые «родятся» здоровыми, выйдя оттуда на поверхность.

Восковые свечи, зажигаемые в полночь, замещают собой максимально отдаленный от людей огонь солнца, а «вытертый» «деревянный огонь», предваряющий вход в земляное лоно, заменяет собой огонь домашних печей. И восковые свечи, и огонь из дуба в своей семантике (сформировавшейся уже в древнерусский период и не утраченной к концу XIX в.) восходят к опосредствованию мира живых и умерших. Сочетание огня и земли в качестве медиаторных объектов в осуществлении связи людей с миром умерших указывает на древнее дохристианское ядро обоих ритуалов, относящееся к X—XII вв.

Обряды при засухе

В коллективных обрядах, проводимых в случае засухи, христианский мировоззренческий регистр представлен весьма отчетливо: как правило, главное ритуальное действие состояло в обходе полей с православными святынями и устройении молебнов на полях, у родников. По решению сельского схода крестьяне договаривались со священником о проведении молебна в церкви, об устройении крестного хода вокруг полей и о водосвятии. Испрошение дождя происходило в несколько этапов, обычно в течение одного-трех дней, в это время изменялось; главным образом, место молебна — церковь, деревенская улица, поле, родники, крестьянские дома (последнее более характерно для регулярных, а не окказиональных обрядов). Из храма, «дома Бога», происходило перемещение

сакральной коммуникации на территорию, освоенную людьми. При этом состав участников молебна — крестьяне с причтом — в основном не менялся. Перемещались вместе с участниками обряда и православные святыни — церковные иконы, проходя путь от «дома Бога» к земле и дому человека.

Совершение молебнов в храме, крестных ходов на поле и освящение водных источников обычно совершались по инициативе крестьян. Решение исходило от сельского схода или сельского старосты, впереди крестного хода шли священник и староста.

В числе участников обряда, в котором ритуальное поведение осуществлялось в христианском регистре, обычно были все жители деревни. Вместе с тем, состав участников иногда мог быть избирательным по полу и возрасту. Так, кроме уже упомянутых четырех последовательных молебнов от засухи, когда участниками порознь были бабы, мужики, девушки и парни и, наконец, все вместе (Калужская губ.), можно привести и другие редкие примеры: в Смоленской губ. в молебне в храме сначала приняли участие все жители деревни, а затем были проведены «женский молебен» и «девичий молебен» от засухи; в Смоленской губ. в молебнах, проводившихся на полях, участвовали «исключительно одни женщины»; в Пензенской губ. только чернички, без священника проводили в полночь водосвятный молебен на дальнем роднике. Различие по полу в рамках единой группы жителей деревни могло проявляться в том, что во время крестного хода хоругви несли мужчины, а церковные иконы, беря их платком, — женщины.¹¹⁶ В одном варианте своеобразная роль в крестном ходе на поля отведена детям. Приведем это описание, интересное также тем, что в нем сравнительно полно зафиксированы ритуальные действия.

«... Думали-гадали старички и решили, наконец, помолиться о дожде. Послали к священнику депутацию. На следующий день после обедни огромная толпа народу, с иконами во главе, двинулась в поле на родники. Впереди два мальчика несли два церковных фонаря с зажженными восковыми свечами, третий — деревянный крест; мужики несли хоругви, по два у каждой; женщины несли образа. За иконами всю дорогу, версты три-четыре, шли старичок-священник и диакон в облачении, вместе с псаломщиком.

Когда процессия подошла к родничку, около родничка уже стояли три столика, покрытые белыми скатертями; на каждом из них лежало по караваю хлеба (которые идут в пользу церковнослужителей). Дожидавшиеся здесь крестьяне встретили иконы на коленах, и все, от мала до велика, прошли под ними. Отслужили на роднике молебен, пошли на другой <...> Воротились домой унылые — не принял Бог молитвы их.

После обеда толпа баб собралась к дому священника и попросила его вызвать. Священник, хоть и знал, что его ожидает, волей-неволей все же вышел к ним. Как только он появился, подхватили его под руки и окатили с ног до головы водою, после чего отправились к остальным членам причта и таким же порядком облили и их всех. Если же кто из них прятался от баб, то бабы выливали предназначавшуюся для него воду в избе, причем выливали не на пол прямо, а на вещи — кровать, диван, кропили по стенам и не забывали вылить с полведра и в печку. Окончив со священно-церковнослужителями, тем же порядком они обливали управляющего и служащих, а потом и сами себя и всех встречных и поперечных; никто уже не проезжай селом, будь то даже становой.

На следующий день снова крестный ход на родники. День был тоже страшно жаркий, на небе ни облачка. Только что пришли к родничку и начался молебен, поднялся ветер, который все усиливался и усиливался: хоругви рвало и нужно было их держать за концы;

свечей не было возможности зажечь — тотчас гасли... Когда хор повторил: "Даждь дождь земле жаждущей, Спасе!" — все предстоявшие кланялись в землю и усердно молились <...> Старухи плакали.

По окончании водосвятного молебна, когда священник окропил поле и образа, тронулись на другой родничок, послышался отдаленный гром... Все переглянулись с благоговейным изумлением и посмотрели на небо. На горизонте двигалась черная дождливая туча; вскоре солнышко скрылось <...> Во время второго молебна, когда читалась молитва о ниспослании дождя и все стояли на коленях, налетел порыв ветра, хоругви вырвались из рук мужичков и заполоскались на древках; зашумел и полился крупный и сильный дождь... "Слава Тебе, Господи! Благодать Божия! Господь услышал грешную молитву нашу", — тихо повторяли, крестясь, мужички». ¹¹⁷

В данном варианте обряда отсутствуют два ритуальных компонента, упомянутых в других описаниях обряда: в церкви и крестный ход на поля, молебен на полях. Кроме поля как места проведения молебна в некоторых губерниях не менее важную роль в структуре обряда играл молебен у родников ¹¹⁸ — он ярко запечатлен и в приведенном описании.

Молебны на родниках и, хотя по-другому, но также обливание водой священника, его вещей — способы формирования целостной семиотической схемы обряда, объединяющей элементы христианского и языческого регистров. В обряде, несомненно, доминирует христианская прагматика — испрошение людьми, которых (как и в других ситуациях бедствия) настигла Божья кара, прощения у Господа и дождя для полей.

Молебны на родниках, как и обходы полей, когда испрашивается дождь для земли, — это отнюдь не прораствание православной коммуникации языческими элементами. Однако, соединив в мышлении воду небесную (испрашиваемая милость) и воду земную (объект приложения милости), носители культуры обретают своего рода метаязык для выражения коммуникации. Иначе говоря, обращение к Господу как бы проецируется в визуальный план, а испрашиваемый результат выражен вертикалью, образованной временной связью двух видов воды — небесной и земной. Этой проекцией прямая коммуникация людей с Богом отнюдь не затушевана, что явствует из описаний проникновенного коллективного моления о дожде, но проведение молебна на роднике выявляет логически значимый признак схемы, по которому происходит семантическое опосредствование коммуникации. К такому опосредствованию также относятся кропление полей освященной водой; проход всех участников молебна под иконами; ¹¹⁹ обливание священника водой.

Попробуем дать интерпретацию прохода всех участников под иконами. В некоторых губерниях крестьянин, подозреваемый жителями деревни в краже, присягал им в своей невиновности, положив три поклона перед иконой ¹²⁰ или сняв икону со стены и держа ее перед собой во время клятвы, обращенной к Богу. ¹²¹ О постановке иконы на голову в тех ситуациях, когда необходимо было справедливо, с Божьей помощью разрешить разногласия, пишет С. В. Максимов (с той же целью, согласно его данным, могли класть на голову назем, дерн, что символизирует, по его мнению, обращение к матери-сырой земле). ¹²² Полагаем, что проход под иконой, доставленной из храма к месту молебна, аналогичен случаям постановки домашней иконы на голову с целью присяги в невиновности: визуально представленная коммуникация с Богом (ср.: «ходить под Богом») содержит в себе моление об отвращении кары от невиновного. Именно поэтому в обряде, проводившимся при засухе, под иконами проходили все участники, означивая тем самым коллективного субъекта, ответственного перед Богом.

В ритуале обливания священника водой также представлено, в вертикальном плане, опосредствование коммуникации людей с Богом. Отличие здесь в том, что полюс Божественного уже опосредствован самой персоной служителя храма, а полюс человеческого и земного замещен земной водой. Сужение медиативной цепочки, благодаря чему эти ритуальные действия представляются эффективными, можно реконструировать следующим образом:

↓	Поля, нуждающиеся в воде небесной	—	Бог
	Крестьяне	проход под иконами	Бог, отвращающий кару
	Крестьяне и священник	молебен на поле, у родника	Бог, посылающий грозу, дождь
∨	Вода земная	священник	дождь

Видно, что в последнем ритуальном действии (нижняя строка) христианская коммуникация напрямую не присутствует, лишь символизируется в мысленно очерченной уже схеме обряда. Благодаря присутствию православных святынь, очерчивается визуальный вертикальный план коммуникации людей с Богом, и на этот признак проецируются другие элементы, как христианские, так и языческие, используемые народным религиозным мышлением для семантического опосредствования связи полюсов коммуникации.

Следует отметить и особую роль обращения за помощью к Илье-пророку и его иконам. Так, в середине XIX в. в Воронежской губ. на поле проводилось обычно пять молебнов в такой последовательности: Спасителю, Божьей Матери, св. Николаю и св. Илье, а пятый молебен — «о бездождии»; в Нижегородской губ. также один из последовательно проводимых на поле молебнов был обращен к Илье-пророку. В те же годы в Пензенской губ. для избавления от засухи «служат молебны и тайно от священника погружают в родники или реку икону Ильи-пророка. В народе считают Илью-пророка заведующим, или держащим в своей власти все воды».¹²³

Связь Ильи-пророка с дождем, преодолением засухи, восходит к ветхозаветным текстам, канонизированным и в христианской традиции. Манипуляция с иконой святого — своего рода помещение в предметно-визуальный план связей, принадлежащих христианской (а не языческой) картине мира. Вместе с тем, Илья-пророк ассоциируется в народном сознании не только с дождем, но и с водной стихией вообще, тем самым его образ оказывается связующим звеном двух мировоззренческих регистров в некоторых верованиях и ритуалах преодоления засухи.

В середине — второй половине XIX в. ритуалы языческого регистра в русской среде встречались реже, имели в целом меньшую значимость для преодоления засухи, чем охарактеризованные выше ритуалы христианского регистра. Однако зачастую обливали водой не только священника, но и друг друга. К более редким ритуалам относятся: а) опаживание села (зафиксировано 4 случая, в разных губерниях); б) воздействие на могилы некоторых категорий покойников (тоже 4 случая, в Пензенской и Саратовской губ.); в) рытье ям у источников (1 случай); г) закапывание живого рака в землю (1 случай).¹²⁴

В большей мере поддаются реконструкции ритуалы, где объектом-медиатором выступает могила особых категорий покойников. Так, в Пензенской губ. (1875 г.) «продолжительные засухи народ объясняет наказанием Божиим за то, что на кладбище бывают похоронены опившиеся, убитые и утонувшие. Чтобы избежать наказания Божия и засухи,

народ вырывает таких покойников из земли и переносит в лес, там и хоронит». ¹²⁵ Здесь, в рамках христианских представлений о бедствии как Божьей каре, производится, на акциональном плане, своего рода классифицирование должного расположения могил (что осуждалось церковью еще в древнерусский период): кладбище / лес. Более явственно оппозиция могилам на кладбище выступает в описаниях из Саратовской губ.: «Во время засухи вырыли труп опойцы и зарыли в овраге — куда не проникает солнце»; «отрыли могилу на кладбище, вытащили гроб с опойцей и выбросили его в речку». О таких же действиях с похороненным на общем кладбище опойце (экзгумация и бросание в пруд), которого сочли «причиной бездождия» «...и по смерти опойцу мучит нестерпимая жажда, вследствие чего он выпивает всю влагу из почвы в той местности, где его похоронили, и воду из облаков, что влечет за собой засуху и неурожай». Признавая причиной засухи скоропостижно умерших опойцев, крестьяне «дружно принимаются носить и возить воду на могилу такого покойника и затем ждут обильного дождя». ¹²⁶ О подобных же действиях в ситуации засухи — выкапывании трупа опойцы и топлении его в болоте — сообщает А. Н. Афанасьев. ¹²⁷

Подчеркнем, что, во-первых, здесь во всех случаях упоминаются именно опойцы (в отличие от более широкого спектра заложных покойников в белорусских обрядах вызывания дождя) — иначе говоря, попавшие в мир умерших через посредство особой разновидности воды. Во-вторых, способы соединения трупа опойцы или его могилы с водой выказывают равноправие различных разновидностей именно стихии воды. Адресат ритуальной коммуникации представлен двумя признаками: 1) труп, могила; 2) вода, река, овраг, сырое место в лесу, восходящими к разным космическим сферам: миру умерших и водной стихий.

Н. И. Толстой указывал на сходство в представлениях о взаимосвязанности воды небесной и воды земной (отсюда возможность вызвать дождь, воздействуя на воду земную, т. е. родники, колодцы и др. источники,) в Ветхом Завете (миф о Сотворении мира) и в космологических воззрениях, зафиксированных у славянских народов. ¹²⁸ В принципе, и приведенные выше представления русских крестьян в конце XIX в. о стихии воды этому вполне соответствуют. Однако существенно отличие в семиотической прагматике этих представлений, когда они включены в христианский регистр (молебны у источников) либо в языческий. В первом случае взаимосвязь двух разновидностей стихии воды — всего лишь семантическая предпосылка для ниспослания воды Богом, причем по оси верх/низ ритуальные элементы народного православия («приседание под иконы», обливание священника) опосредствуют эту вертикаль. Во втором случае взаимосвязь воды земной и воды небесной (проливаемой в виде дождя) мыслится как существующая непосредственно, причем для ее актуализации требуются объекты-медиаторы, не обращенные вверх, к небу, а ориентированные вниз, в подземную сферу (могила, овраг, река).

Можно в плане верований проследить связь мира умерших («родителей») и дождя. В середине XIX в. в Боровичском у. Новгородской губ. «в день Троицы вяжут небольшие веники и с ними отправляются на могилы своих родителей — „попарить родителей“»; считается, что «если в праздник Троицы и в день пророка Ильи бывает дождь, то в этот год бывает мало пожаров». В начале XX в. еще бытовало поверье, будто «грозу и дождь производят умершие» и фольклорное представление (выраженное в словах песни), что умершие родители могут придти на землю с дождем. В конце XIX в. в литературе зафиксировано проведение крестного хода и молебна на кладбище о ниспослании дождя (Новороссийская губ.). ¹²⁹

В ритуальном поведении при засухе и как следствие, угрозе неурожая наибольшую роль в середине второй половины XIX в. играли коллективные формы в рамках христианского мировоззренческого регистра. Вместе с тем, функционировали и языческие ритуалы, имевшие адресатом мир умерших и восходящие, как можно допустить, к некоему представлению об особой опосредствующей роли этой космической сферы во взаимодействии людей со стихией воды.

Обряды при пожаре

Обряды, проводимые при пожаре, также делятся на несколько типов. В одних обрядах преобладает христианский тип, восходящий к тому, что пожар — это Божья кара, а в других — языческий регистр, восходящий к представлениям о стихии огня. Во многих имеющихся описаниях представлен христианский регистр: ритуалы главным образом состоят в обходе с иконой горящих строений или, при другом типе, — в том, чтобы отвернуть пламя пожара от близлежащих строений.

В Вологодской губ. для обхода горящего дома приглашали священника: «На пожаре считается необходимостью присутствие священника, который почти всегда и бывает. Он распоряжается здесь и указывает, что и как нужно делать <...> Крестьяне верят, что если священник обойдет место пожара с иконою, то пожар начнет уменьшаться и дальше огонь уже не пойдет». В Красноборском у. Пензенской губ. приглашенный священник обходил все дома вместе с хозяевами, «чтобы Бог защитил от пожара». Как правило, обход уже загоревшихся домов совершали хозяева; имеется одно описание, когда для обхода с иконой св. Ильи были привлечены «девушки, которые обрекли себя на беззамужество».¹³⁰

Обход горящих строений с иконой — обряд, имевший общерусское распространение; в изучавшихся нами материалах он встречается в Вологодской, Ярославской, Смоленской, Воронежской, Калужской, Курской, Пензенской губ. К подтипам описанного ритуала можно отнести: обход с иконой еще не загоревшихся строений, расположенных поблизости, (Пензенская губ.) и обход с иконой всего селения.¹³¹ Общее во всех этих ритуалах — очерчивание территории (занимаемой горящим домом и соседними строениями или селением в целом), на которую испрашивается Божья милость.

К другому типу ритуалов следует отнести действия, тоже совершаемые с поднятием иконы, но нацеленные на то, чтобы направить пламя туда, где нет строений. Хозяева близлежащих домов становились снаружи, обратив икону в сторону пожара; в Смоленской губ. поднимались с иконой на крышу своего дома (это производилось сразу после обхода всей деревни). В некоторых случаях направляли поднятую икону против ветра. Так, в Псковской губ. крестьяне «верят в чудодейственную силу домашних икон во время пожара: чтобы отвратить ветер <...> от своих жилищ, с иконами в руках стоят пред ветром, веруя, что ветер устрашается лика святых икон и совершенно стихает или поворачивает в поле». Подобное верование было распространено и в других губерниях, но существовали отличия на акциональном плане: по-разному прибегали к помощи икон — либо, обойдя горящий дом, хозяева становились против ветра, либо поручали так стоять старухам; либо, обойдя свой горящий дом, относили икону в сторону от строений, чтобы туда же направить и ветер; либо же отправляли детей с иконами в разные стороны, чтобы «перетянуть ветер».¹³² В этих ритуалах ветер не становился адресатом коммуникации, крестьяне молили Бога и святых об отращении ветра.

Наблюдается избирательное отношение к иконам: некоторые корреспонденты сообщают, что крестьяне выходили с иконой Богородицы Неопалимая Купина. Из 30 описаний ритуалов обоих типов (Вятская, Нижегородская, Орловская, Пензенская, Рязанская, Ярославская губ.) именно эта икона упоминается 9 раз; по одному разу упомянуты иконы Спасителя, Ильи, Богородицы Смоленской и Успенья Богородицы. Обращение к Господу с вынесением из дома именно этой иконы упоминается и в различных литературных источниках.¹³³

Однако во многих рассматриваемых случаях крестьяне верят, что чудодейственную помощь при пожаре оказывают любые иконы. Чтобы реконструировать скрытое качество, приписываемое в народном сознании иконам, обратим внимание на некоторые верования, соотносящие их с огнем. Так, в Ярославской губ., наряду с верованием, что икона Богородицы Неопалимая Купина предохраняет от пожаров, возникших от молнии, полагают, что «если горит во время пожара забытая в доме икона, то пока горит она, среди пламени выделяется ясно огненный столп наподобие гигантской свечи. Точно такой же столп является, когда горит во время пожара человек».¹³⁴ Иначе говоря, и в человеке, и в иконе содержится некая скрытая субстанция, становящаяся при встрече с огненной стихией (последняя, как считается, всегда возникает по воле Бога) вертикальным огненным «столпом». Здесь подразумевается, видимо, некое общее качество, присущее человеку и иконе, — способность к коммуникации с Богом.

Кроме икон в христианском регистре ритуальных действий, предотвращающих пожары, возникающие от грозы, использовались восковые свечи, горевшие во время церковной службы: богоявленские (крещенские) свечи; страстные свечи — горевшие в службу на Великий четверг или в заутреню пятницы на Страстной неделе. Эти свечи возжигались и ставились обычно к иконам в божицу. Упомянуты и другие редкие свечи, также связанные с церковной литургией. Так, в середине XIX в. в Курской губ. горящие строения обходили «с зажженной восковою свечою, которая прежде горела на трех всенощных службах при чтении Страстного Евангелия по Великим четвергам»; в конце XIX в. в Вологодской губ. большую свечу, с которой также стояли на трех службах — Вербного воскресенья, Страстной недели и Пасхи, зажигали в доме во время грозы.¹³⁵

К ритуалам, в которых объектами-медиаторами являются предметы, относящиеся к церковной службе, но могущие быть включенными в регистр космологии стихий, принадлежат следующие. Чтобы прекратить пожар, в огонь бросали пасхальное яйцо («христовское яйцо»), полученное в дар при первом христосовании, или специально сохраненные «три пасхальных яйца от трех праздников Пасхи». В некоторых случаях в пламя и на соседние дома брызгали сохраненной крещенской водой (Ярославская, Пензенская губ.). Для предохранения от пожара во время грозы в Смоленской губ. «вывешивают под крышу дома полотенца, которые стелятся под иконы, с которыми ходит духовенство во время служения пасхальных молебнов».¹³⁶

Важно отметить, что из числа предметов, обогативших свою семантику христианской коммуникацией, в ритуалы от смертельной угрозы огня попали только те предметы, которые участвовали в службе на Богоявление и Пасху. Оба этих праздника установлены в честь событий земной жизни Христа, когда Божественное присутствие было явлено обычным людям. Богоявленская вода, а также пасхальные яйца и полотенца метонимически связаны с памятной литургией, в силу чего, по-видимому, их наделяют свойством, близким приписываемому иконам, — некой скрытой субстанцией, родственной огню и способной противостоять смертельной

угрозе от него. Вместе с тем, в акциональном плане освященные яйца и пасхальные полотенца используются принципиально иначе, чем иконы или свечи, возжигаемые в божнице: яйца бросают в пламя пожара, а полотенца вешают на крышу — как бы навстречу огню от удара молнии. Адресатом в этих ритуалах оказывается не сфера Божественного, а стихия огня.

Более явственно внехристианская коммуникация, имеющая адресатом огонь, выступает в ритуалах, использующих печь. Так, в Новгородской губ. «во время пожара нередко из труб соседних изб видишь дым. Это бабы поспешили затопить свои печи: „Огонь на огонь не пойдет“». Аналогично этому в Воронежской губ. создавали «препятствие пожару затоплением печи в какой-либо избе, подальше от места пожара, в том предположении, чтобы прекратить начавшийся пожар». О том, что «затопают печь, чтобы утишить грозу», сообщается в литературе по Вологодской и Владимирской губ.¹³⁷ В этих ритуальных действиях огонь печи (окультуренный, управляемый) противопоставлен людьми огню пожара (природному, стихийному). Медиативная цепочка, направленная на огонь от молнии (тоже как на разновидность стихии огня), присутствует и в таком предохранительном действии при грозе, как втыкание в матицу «ощепок от елки, разбитой молнией» (Костромская губ.).¹³⁸

Большую сложность для понимания интерпретации составляют верования, связанные с коровьим молоком: во многих губерниях именно ему приписывалась способность погасить огонь от молнии. При этом нередко утверждалось, что водой гасить пожар от молнии грешно или что от воды он только разгорится еще более. В некоторых губерниях уточняли, что необходимо молоко от «черной без пятнышек» коровы или парное молоко. Иногда считалось, что надо вылить несколько кринок молока или разбавлять его водой («горшок молока на ведро воды»)¹³⁹.

Каков семиотический статус парного молока в опосредствовании связи людей с огнем молнии? Возжигаемые восковые свечи, а также затапливаемые печи содержат разновидность огня. В народном сознании эти разновидности, вводимые в коммуникацию с небесным огнем в качестве медиаторов, оцениваются как подобные ему (о зажигании восковых свечей в грозу и выставлении их на стол, на окно уже упоминалось. Итак, исходя из возможной аналогии (вообще присущей мифологическому мышлению), парное молоко черной коровы должно обладать свойством разновидности огня.

Черный цвет ассоциирует корову с другими черными домашними животными такой же масти (в первую очередь, петухом, а также кошкой), приносимыми в жертву стихии земли. Парное молоко — это молоко только что произведенное, «добытое» человеком *изнутри*. Сопоставим, как применительно к различным объектам-медиаторам, фигурирующим в рассмотренных ранее ритуалах, представлена эта операция добывания *изнутри*.

Объект-медиатор	Совершаемое действие	Субстанция, <i>добываемая изнутри</i>	Адресат коммуникации
Сухие бревна (дерево, обожженное молнией; дуб; липа)	Трение бревен друг о друга	«Деревянный огонь»	Стихия земли Мир умерших
Восковые свечи, воск (сухой пчелиный продукт)	Стирание (растопливание) слоя сверху вниз	«Пчелиный огонь»	Мир умерших Небесный огонь
Вымя черной коровы	«Трение» — движение рук вверх-вниз при доении	Парное молоко	Небесный огонь

В «Атхарваведе» — собрании индийских заговоров I тыс. до н. э. — к числу проявлений Агни (божества Огня) относится ряд субстанций, находящихся *внутри* некоторых материальных объектов: «(Тот), что внутри сомы, что в коровах, вошедший в птиц, и (тот), что в диких зверях, что вошел в двуногих, что в четвероногих, — да будет это пожертвовано тем огням!». ¹⁴⁰ Жертва божеству огня предстает как одна из его разновидностей, находящихся в латентном состоянии в корове.

Итак, существует историко-культурная предпосылка отнесения парного молока к категории огня. Использование его в акциональном плане при пожарах реализует, по сути, эту предпосылку. Обратим внимание на еще одно подобие: печи («земляная», порождает *горячий дым*) и черной коровы («земляная», отдает *теплое парное* молоко). Затапливание печи, огонь и дым которой как бы прекращают («отпугивают») движение молнии к дому, подобно выливанию парного молока черной коровы на горящее строение с тем, чтобы прекратить проявление небесного огня в человеческом доме, заменив этот огонь «огнем» коровы.

Подведем итоги структурно-семиотического изучения обрядовых комплексов в различных ситуациях бедствия. Во всех рассмотренных окказиональных обрядах присутствие икон в единстве с обходом или опахиванием освоенной территории — деревни, полей — задает христианскую прагматику обряда, заключающуюся в испрошении Божьей милости, отращении кары. Семантика элементов обоих регистров (христианского и народной космологии стихий), вовлекаемых в единую ритуальную схему, конкретизируется благодаря их отнесению к вертикальному плану. В обрядах, направленных против заражения холерой, против падежа скота и засухи, этот признак интегральной логической схемы конструируется действиями участников обряда, а в обрядах, предотвращающих пожар, он подразумевается в метафорике икон.

Полагаем, что в обрядах от холеры, падежа скота, проводившихся в середине — второй половине XIX в., если иконы в них присутствуют, семантика вертикального плана состоит в противоположении мира Божественного, дающего прощение и жизнь, и земли, спорадически порождающей смерть, как верха и низа — полюсов зримого признака коммуникации. Своеобразие обрядов от засухи состоит в том, что подразумеваемая в них вертикаль христианской коммуникации связывает в мышлении носителей культуры испрашиваемую воду небесную и родники, расположенные вблизи полей.

Все христианские элементы, кроме православных святынь, вводятся в ритуальную схему главным образом для означивания коммуникации. В отсутствии икон эти элементы, не обеспечивая христианской прагматики, подразумевают ее потенциальную возможность и, конкретнее, — вертикальный признак в организации семантического поля.

В XIX — начале XX в. для каждой из типических ситуаций бедствия сохранялись также обряды языческого регистра, имеющие адресатом стихии и мир умерших. При холере и падеже скота обрядовый комплекс ритуала опахивания имел адресатом стихию земли, служил не только разделению двух ее разновидностей, т. е. территорий по горизонтали (оградительная прагматика), но и утверждению отрицательной фертильности земли. Два главных объекта-медиатора: соха и восковые свечи — связывали участниц ритуала, соответственно, со стихией земли и миром умерших.

При падеже скота практиковался еще один тип обрядового комплекса, в полном виде включавший молебен с водосвятием и два ритуала внехристианского регистра — «вытирание» «деревянного» огня и прогон скота сквозь земляной тоннель, у входа и выхода которого были разожжены костры от такого огня. Адресатом ритуальной коммуникации также выступали стихия земли и мир умерших.

В ситуациях засухи и пожара обряды внехристианского регистра в русской деревне имели сравнительно меньшее распространение. Вместе с тем, в некоторых обрядах от засухи присутствует такая разновидность стихии воды, как вода подземная. Мир умерших играет здесь роль медиатора: главным образом, опойцы (их могила или труп) выступают объектами-медиаторами во взаимодействии людей со стихией воды.

При пожаре внехристианский регистр имеет адресатом небесный огонь, а объектами-медиаторами — элементы, заимствованные из прежних христианских ритуалов (крещенская вода, полотенца, стелившиеся под иконы в пасхальных обходах), и элементы, латентно содержащие космологические свойства огненной стихии: дым затопляемой печи, парное молоко.

Подчеркнем, что сформировавшееся в древнерусский период сосуществование двух мировоззренческих регистров, христианского и народной космологии стихий (последняя — в единстве с миром умерших), сохранялась и в конце XIX — начале XX в. Это особенно ярко проявлялось в построении цепочек символических связей в ритуалах, направленных на преодоление смертельной угрозы деревенскому коллективу или гибели хозяйства. «Двоякость» мировоззренческой ориентации, казалось бы, потенциально чреватая двусмысленностью адресата коммуникации и синкретизмом в семантике, приводила, однако, к вполне отчетливой постановке задачи и решению ее мифологическим мышлением.

Примечания

- ¹ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. IV. С. 324.
- ² См.: *Гальковский Н.* 1) Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. / Записки Императорского Московского Археологического института. 1913. Т. 18.; 2) То же. Харьков, 1916. Т. I.
- ³ *Гальковский Н.* Указ. соч. Т. I. С. 49.
- ⁴ Памятники литературы Древней Руси: XII в. М., 1980. С. 215, 653.
- ⁵ *Гальковский Н.* Указ. соч. Т. I. С. 50.
- ⁶ Памятники литературы Древней Руси: XIII в. М., 1981. С. 451, 453, 455.
- ⁷ Н. Гальковский цитирует патриаршую грамоту 1628 г., предписывавшую умерших случайно или насильственной смертью хоронить «в убогих дому, а не будет убогих дому, и их класть в поле, чтобы от церкви далече». В начале XV в. митрополит Фотий также запрещал хоронить у церкви наложивших на себя руки. (см.: *Гальковский Н.* Указ. соч. Т. I. С. 199—200). Существенно, во-первых, что уже во второй половине XIII в. такой обычай сформировался в народной среде; во-вторых, что справедливо подмечено Н. Гальковским, погребение утопленников и удавленников почему-то стали считать возможной причиной стихийных бедствий.
- ⁸ Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1897. Ч. 3. С. 170—171, 177.
- ⁹ *Гальковский Н.* Указ. соч. Т. II. С. 5.
- ¹⁰ Там же. С. 34.
- ¹¹ Стоглав. Лондон, 1860. С. 221.
- ¹² См.: *Седов В. В.* Древнерусское языческое святилище в Перыни // Кр. сообщения ИИМК. М., 1953. С. 101.
- ¹³ В «Стоглаве» этот ритуал уподоблен проведению через огонь царем Манассией своего сына. В Библии сказано, что Манассия возобновил ряд домонотеистических культов, в частности, говорится о проведении сына через огонь, и в этом же стихе упомянуто обращение к миру умерших («...И провел сына своего через огонь, и гадал, и ворожил, и завел вызывателей мертвецов и волшебников...» — 4-я Царств 21:6).
- ¹⁴ См.: *Дуйчев И. С.* К вопросу о языческих жертвоприношениях в Древней Руси // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 32.
- ¹⁵ *Гаркави А.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII в. до конца X в. от Р. Х.). СПб., 1870. С. 96—99.
- ¹⁶ См.: *Дуйчев И. С.* Указ. соч. С. 33.
- ¹⁷ *Пушкина Т. А.* Воск в древнерусских погребениях // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988.
- ¹⁸ См.: *Мусин Е. А.* Христианские древности средневековой Руси IX—XIII в.: Автореф. ... канд. истор. наук. СПб., 1997.

- ¹⁹ Иванов В. В. Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 7–8.
- ²⁰ Тенишев В. Н. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России. Смоленск, 1898.
- ²¹ Там же. С. 75.
- ²² Там же. С. 74.
- ²³ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 299; Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 165, 296, 299, 305, 307.
- ²⁴ См.: Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860.
- ²⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 181, л. 20–21.
- ²⁶ Там же, д. 534, л. 4.
- ²⁷ Там же, д. 1738, л. 1.
- ²⁸ Там же, д. 1377, л. 4.
- ²⁹ Там же, д. 426, л. 67; д. 798, л. 2; д. 1019, л. 5; д. 1070, л. 1; д. 1087, л. 1; д. 1174, л. 3; д. 1439, л. 8 и др.
- ³⁰ Там же, д. 426, л. 6–7 (Калужская губ.). Подобные описания имеются и в материалах по другим губерниям.
- ³¹ Там же, д. 240, л. 22об. (Вологодская губ.).
- ³² Там же, д. 798, л. 2 (Новгородская губ.), д. 1689, л. 11 (Смоленская губ.); см. примечание 5, а также: Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 39, л. 46, л. 1; д. 1493, л. 2; д. 1517, л. 2; д. 1577, л. 4; д. 1719, л. 1; д. 1738, л. 2.
- ³³ Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. С. 160.
- ³⁴ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1577, л. 4. (Смоленская губ.).
- ³⁵ Толстой Н. И. Вызывание дождя // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 83.
- ³⁶ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 441, л. 43.
- ³⁷ Там же, л. 43–44.
- ³⁸ Там же, д. 500, л. 7 (Калужская губ.).
- ³⁹ Там же, д. 1607, л. 3.
- ⁴⁰ Там же, д. 1178, л. 11–12.
- ⁴¹ Там же, д. 1493, л. 3 (Саратовская губ.); д. 1019, л. 1 (Орловская губ.); д. 30, л. 23 (Владимирская губ.); д. 181, л. 29 (Вологодская губ.); д. 1493, л. 3 (Саратовская губ.).
- ⁴² Там же, д. 1577, л. 8 (Смоленская губ.); д. 29, л. 29.
- ⁴³ Там же, д. 1180, л. 2 (Орловская губ.).
- ⁴⁴ Там же, д. 426, л. 2 (Вятская губ.); д. 1446, л. 11 (Рязанская губ.).
- ⁴⁵ См.: Максимов С. В. Указ. соч. С. 182; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1577, л. 8 (Смоленская губ.).
- ⁴⁶ Максимов С. В. Указ. соч. С. 331, 337, 352; см.: Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997. С. 525–529.
- ⁴⁷ См. примечание 20, д. 241, л. 64 (Вологодская губ.); д. 1376, л. 5, 11, д. 1377, л. 9 (Пензенская губ.).
- ⁴⁸ Там же, д. 29, л. 36.
- ⁴⁹ Максимов С. В. Указ. соч. С. 183–186; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 15, л. 2; д. 141, л. 2, 2об. То же: ПИМА по русским старообрядцам Нижегородской обл. (1994, 1996 гг.) — см.: Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, л. 67, 68, 85.
- ⁵⁰ Там же, д. 30, л. 23; д. 241, л. 64; д. 351, л. 16; д. 534, л. 8.
- ⁵¹ Максимов С. В. Указ. соч. С. 209–227; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 351, л. 17 (Вологодская губ.).
- ⁵² См., например: Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 241, л. 7об.–11 (Вологодская губ.); д. 798, л. 2об. (Новгородская губ.) — О болотах как творении сатаны. Толкование огней на болоте как зажигаемых дьяволом для заманивания заблудившегося человека см.: Там же, д. 1577, л. 8 (Смоленская губ.).
- ⁵³ Там же, д. 351, л. 17, д. 65, л. 8об.; д. 353, л. 7.
- ⁵⁴ Афанасьев Н. А. Указ. соч. Т. 1. С. 147; Максимов С. В. Указ. соч. С. 212–213.
- ⁵⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1754, л. 19.
- ⁵⁶ Там же, д. 1827, л. 6 (Ярославская губ.).
- ⁵⁷ Там же, д. 1559, л. 11, 12, 14.
- ⁵⁸ Максимов С. В. Указ. соч. С. 202.
- ⁵⁹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 162, л. 22; д. 344, л. 10 об.; д. 388, л. 2, д. 205, л. 5; д. 211, л. 124; д. 353, л. 22; д. 1334, л. 9, 10. И в конце XX в. нередко вещи, оставшиеся от подготовки покойника к положению во гроб (солома, подстилка, тряпки для обмывания и одежда, в которой он умер) сжигаются, в яме за селом, а вода от обмывания выливается там, где не ходят люди (Материалы экспедиции Н. Н. Прокопьевой в 1997 г. в Псковской обл.).
- ⁶⁰ См.: Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. М., 1995. С. 199–203.
- ⁶¹ Там же, ф. 7, оп. 1, д. 26, л. 37, 38. (Владимирская губ.); д. 1783, л. 42 (Ярославская губ.); д. 1833, л. 2 (Ярославская губ.); д. 1376, л. 58 (Пензенская губ.); д. 1463, л. 13 (Рязанская губ.); д. 1357, л. 22 (Пензенская губ.), л. 58; д. 1377, л. 10–11 (Пензенская губ.); д. 1446, л. 11 (Рязанская губ.); д. 1559, л. 6 (Смоленская губ.); д. 1693, л. 11 (Смоленская губ.);

- д. 1379, л. 58 (Пензенская губ.); д. 942, л. 1 об (Орловская губ.); д. 1578, л. 6 (Смоленская губ.); д. 1830, л. 10 (Ярославская губ.).
- ⁶² Там же, д. 1376, л. 58–59.
- ⁶³ Там же, д. 181, л. 25 (Вологодская губ.). О таком же использовании свечи известно в Нижегородской губ. в середине — второй половине XX в. «Во время молнии одну свечу зажигаю, ставлю к окну на стол: „Не придет к свету“ — так мать говорила» (ПМА, 1996 г.); О постановке возжигаемой «страстной свечи» на стол во время грозы у украинцев см.: *Базилевич Г.* Местечко Александровка Черниговской губ. Сосницкого у. // *Этнографический сборник.* СПб., 1853. Вып. 1. С. 323.
- ⁶⁴ На неразрывную связь актуализируемых в ритуале космологических схем с операциями мышления участников ритуала указано В. Н. Топоровым (См.: *Топоров В. Н.* О ритуале: Введение в проблематику // *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.* М., 1988. С. 9); *Элиаде М.* Космос и история М., 1987. С. 248–251.
- ⁶⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 600, л. 28–29 (Галицкий у. Костромская губ.).
- ⁶⁶ См.: РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1449, л. 51 (Зарайский у. Рязанская губ.); Архив РГО, д. XXVII–6, л. 6, 6 об. (Орловская губ.).
- ⁶⁷ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 517, л. 11.
- ⁶⁸ Там же, д. 1449, л. 49, 51.
- ⁶⁹ Архив РГО, д. II–33, л. 7 (Череноерский у. Астраханская губ.). Подобный же случай возжигания для молебна свечей от «живого огня» зафиксирован и в другом уезде той же губернии.
- ⁷⁰ *Померанцева Э. В.* Роль слова в обряде опахивания // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982. С. 31.
- ⁷¹ Из материалов бюро В. Н. Тенишева и Архива РГО.
- ⁷² Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1449, л. 43–46 (Рязанская губ.); Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XV–22., л. 5 (г. Малоярославец Калужской губ.); д. XXXIV–16, л. 11 об (Самарская губ.); Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XV–57, л. 11 (Калужская губ.); д. XXIII–8, л. 13 (Нижегородская губ.).
- ⁷³ В материалах бюро В. Н. Тенишева описаны 26 подобных ситуаций.
- ⁷⁴ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XIX–10, л. 3 об, 4 (Курская губ.).
- ⁷⁵ Там же, д. XXIII–64, л. 8, 8 об (Нижегородская губ.).
- ⁷⁶ Там же, д. XXIII–97, л. 21 об–22 (Нижегородская губ.).
- ⁷⁷ Там же, д. XXVII–6, л. 6 — Орловская губ. — «при заразах скота»; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1297, л. 10 — Пензенская губ. та же утилитарная прагматика.
- ⁷⁸ См.: *Познанский Н.* Заговоры. Пг., 1917. С. 315 (Воронежская, Курская, Орловская губ.); *Городцов В. А.* Обычай при погребении во время эпидемий // *Этнографическое обозрение.* 1897. № 3. С. 188 (Тульская губ. при падеже скота); *Малыхин Г.* Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда // *Этнографический сборник.* СПб., 1853; *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 106–107.
- ⁷⁹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1297, л. 10; д. 517, л. 3.
- ⁸⁰ *Познанский Н.* Указ. соч. С. 315. Впервые этот вариант ритуала, в полном составе упомянутых элементов, опубликован в 1860-х гг. по Курской губ. А. Н. Афанасьевым (см.: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1896. Т. 1. С. 567–568).
- ⁸¹ *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной объект традиционной культуры. Л., 1988. С. 164; *Журавлев А. Ф.* Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение. С. 74–75.
- ⁸² Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXIII–140, л. 3 (Нижегородская губ.); Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1449, л. 512 (Рязанская губ.).
- ⁸³ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XV–62, л. 17, д. XXIII–8, л. 20 (Нижегородская губ.), 97, л. 21 об (Калужская губ., Нижегородская губ.).
- ⁸⁴ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 383, л. 24–25 (Вологодская губ.), д. 667, л. 5–6 (Калужская губ.), Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXXVI–60, л. 40 об (Саратовская губ.).
- ⁸⁵ *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 191.
- ⁸⁶ К вопросу об опахивании // *Этнографическое обозрение.* 1910. № 3–4. С. 176; есть упоминание и о том, что «бывало, ездили и по солнцу, и против солнца»: архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 600, л. 21.
- ⁸⁷ *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 75–76.
- ⁸⁸ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1280, л. 3, 4 (Орловская губ.; при падеже скота), д. 1297, л. 5 (при падеже скота); д. 1068, л. 3–3 об (при падеже скота); Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XV–28, л. 4, д. XV–31, л. 4 (обе ситуации — Калужская губ. При падеже скота), д. IX–16, л. 6, 6 об (Воронежская губ., при холере).
- ⁸⁹ Первые три ситуации из ранее упомянутых шести архивных описаний; о четвертой ситуации — см.: *Малыхин П.* Указ. соч. С. 217–218; о пятой ситуации см.: *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 567.

- ⁹⁰ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXXVI—7, л. 46 (Саратовская губ.); д. XXIII—140, л. 7 (Нижегородская губ.); Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 425, л. 4 (Вятская губ.).
- ⁹¹ Федотов Г. П. Указ. соч. С. 56, 64.
- ⁹² Подробнее о семиотической функции белой рубахи с пояском см.: Прокопьева Н. Н. Женская рубаха у русских в ритуалах жизненного цикла // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.
- ⁹³ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1297, л. 7 (Пензенская губ., при падеже скота).
- ⁹⁴ Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 105—106.
- ⁹⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 45, л. 2 (Владимирская губ.), д. 425, л. 4 (Вятская губ.), д. 901, л. 1 (Орловская губ.); д. 1388, л. 2 (Пензенская губ.), д. 1449, л. 50 (Рязанская губ.); Иванов П. И. Верования крестьян Орловской губ. Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 114; Городцов В. А. Указ. соч. С. 185.
- ⁹⁶ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 548, л. 5—6 (Калужская губ.); д. 804, л. 4 (Новгородская губ.); д. 1358, л. 29—30 (Пензенская губ.); Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXVII—7, л. 5 об (Орловская губ.); д. XXX—60, л. 40 об (Саратовская губ.).
- ⁹⁷ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1292, л. 54 (Пензенская губ.).
- ⁹⁸ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 352, л. 23 (Вологодская губ.); д. 453, л. 36—37 (Вятская губ.); д. 805, л. 41 об.—42 (Новгородская губ.), см.: Кремлева И. А. Об отмирании старообрядчества в заволжской деревне // Советская этнография. 1962. № 6. С. 90.
- ⁹⁹ Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 111—112; Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXXIII—24, л. 120 (Рязанская губ.); Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 496, л. 46—47 (Калужская губ.).
- ¹⁰⁰ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXXVI—60, тетр. 2, с. 167—168.
- ¹⁰¹ Там же, д. XXIII—97, л. 22; Архив РЭМ, РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 838, л. 20; д. 500, л. 8, 10—12.
- ¹⁰² Там же, д. 1297, л. 10—12; д. 1820, л. 33.
- ¹⁰³ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1301, л. 11—13.
- ¹⁰⁴ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXIII—8, л. 20; д. XXIII—88, л. 12; д. XXIII—89, л. 7 об. (Нижегородская губ.); д. XIV—27, л. 25 об.; д. XIV—86, л. 11 об.—12 (Казанская губ.); д. XXXIV—16, л. 11 об. (Самарская губ.); д. II—32, л. 3 об.—4, д. II—38, л. 5 об.; II—39, л. 6 (Астраханская губ.); см.: описание обряда Доброзраков М. Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукояновского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 54; Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. IX—33, л. 5 об.; д. IX—66, л. 28—28 об. (Воронежская губ.); д. XXIII—97, л. 25; д. XXIII—123, л. 5 (Нижегородская губ.); д. IX—23, л. 31 об. (Воронежская губ.); д. XXIII—140, л. 7 (Нижегородская губ.); д. II—33, л. 7 (Астраханская губ.); Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1342, л. 244 (Пензенская губ.); д. 453, л. 36—37 (Вятская губ.); д. 1783, л. 35; д. 1820, л. 35; д. 1830, л. 10 (Ярославская губ.); см.: Городцов В. А. Указ. соч. С. 186 (Рязанская губ.).
- ¹⁰⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1342, л. 244 (Пензенская губ.); см.: Городцов В. А. Указ. соч. С. 186.
- ¹⁰⁶ Там же, 2, 44.
- ¹⁰⁷ Там же.
- ¹⁰⁸ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 53—54; Попов Г. Указ. соч. С. 69.
- ¹⁰⁹ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 54; Зеленин Д. К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Изв. АН СССР. 1933. № 8. С. 606.
- ¹¹⁰ Полевые материалы, любезно предоставленные автору Д. А. Барановым, (по Новгородской обл., начала 1990-х гг.; этот ритуал был известен там и в начале XX в.).
- ¹¹¹ См.: Мифологический словарь. М., 1990. С. 431.
- ¹¹² Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // Т. ИЭ АН СССР. М., 1956. Т. 31. С. 71; см.: Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 183—184; Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 597; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1352, л. 9 (Пензенская губ.).
- ¹¹³ См.: Дуйчев И. С. Указ. соч. С. 32; ПВЛ. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 117—119.
- ¹¹⁴ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXXIV—22, л. 54 (Самарская губ.).
- ¹¹⁵ См.: Попов Г. Указ. соч. С. 193 (Костромская губ.).
- ¹¹⁶ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1693, л. 23—24; д. 1559, л. 21; д. 1292, л. 54; д. 1342, л. 16; д. 1369, л. 9 (Пензенская губ.); см. также: Максимов С. В. Указ. соч. С. 208.
- ¹¹⁷ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1342, л. 162—165 (Пензенская губ.).
- ¹¹⁸ Общественный молебен от засухи, проводившийся у родника вблизи поля, описан и у С. В. Максимова (указ. соч. С. 208).
- ¹¹⁹ Об этом акциональном элементе в начале пасхального крестного хода, когда выносят храмовые иконы, см.: Максимов С. В. Указ. соч. С. 334. В описании обрядов от засухи, проводившихся в 1930-х гг. в Великоустюгском у. в Вологодской губ. и Ковернинском у. Нижегородской губ. (ПМА, соответственно 1992 и 1994 гг.), информаторы непременно упоминают «приседание под иконы», приносимые из церкви к месту общественного молебна.

- ¹²⁰ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 569, л. 8, 14 об. (Костромская губ.).
- ¹²¹ Так называемый Божий суд. См.: *Громыко М. М.* Территориальная крестьянская община (30-е гг. XVII — 60-е гг. XIX в.) // *Крестьянская община в Сибири XVII — начала XX вв.* Новосибирск, 1977. С. 89. (Приведены материалы по Томской губ., середина XIX в. и Алтаю, конец XVIII в.). Согласно полевым материалам автора (Нижегородская обл., Ковернинский р-н, 1994), этот обычай существовал в 1920–1930-е гг., икону во время присягания Богу в своей невиновности ставили себе на голову.
- ¹²² *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 212–214.
- ¹²³ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. IX–64, л. 18 об; д. XXIII–88, л. 12 об; д. XXVII–6, л. 8 об.
- ¹²⁴ Там же, д. XXIII–97, л. 23 (Нижегородская губ.); д. XXXVI–60, с. 170 (Саратовская губ.); д. XXVII–6, л. 8 об (Пензенская губ.); д. XXXVI–60, с. 167–169, 170 (два описания из Саратовской губ.); Архив РЭМ, д. 7, оп. 1, д. 575, л. 2 (Костромская губ.); д. 1292, л. 54 (Пензенская губ.); д. 1487, л. 28 (Саратовская губ.); д. 441, л. 45 (Вятская губ.).
- ¹²⁵ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXVIII–6, л. 8 об.
- ¹²⁶ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1487, л. 28; Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXXVI–60, с. 168, 170 (Саратовская губ.). См.: *Всёволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда // *ЭО.* 1895. № 1 (кн. 24). С. 32.
- ¹²⁷ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. III. С. 95.
- ¹²⁸ *Толстой Н. И.* Указ. соч. С. 834.
- ¹²⁹ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXIV–29, л. 14 об, 15; *Соболев А. Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913. С. 141–142; *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 69; *Кирпичников А.* Очерки по мифологии 19 века // *Этнографическое обозрение.* 1895. № 4. С. 3.
- ¹³⁰ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 151, л. 8; д. 1353, л. 24; Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. IX–66, л. 28 (Воронежская губ.).
- ¹³¹ Кроме упомянутой ситуации (в Пензенской губ.), см.: Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXIII–8, л. 19 (Нижегородская губ.); д. XXVIII–6, л. 8–8 об. (Пензенская губ.); Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1358, л. 34 (Пензенская губ.); д. 1715, л. 7 об. (Смоленская губ.).
- ¹³² Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. IX–63, л. 18 об. (Воронежская губ.); XIX–29, л. 33 (Калужская губ.); XXVII–6, л. 5 об (Орловская губ.); д. XV–57, л. 11 (Калужская губ.); д. XV–62, л. 16–17 (Калужская губ.); Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1463, л. 38 (Рязанская губ.); д. 1358, л. 34 (Пензенская губ.); д. 1715, л. 7 об; д. 517, л. 8 (Калужская губ.); д. 551, л. 8 (Калужская губ.).
- ¹³³ См.: *Балов А.* Следы древних верований в народном иконопочитании // *Живая старина.* 1890. Вып. 3. С. 219; *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // *Этнографическое обозрение.* 1914. № 1–2. С. 18.
- ¹³⁴ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1833, л. 6. Об этом веровании (тоже в Ярославской губ.) пишет А. Балов.
- ¹³⁵ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XIX–29, л. 33 (Курская губ.); д. XXIII–97, л. (Нижегородская губ.); д. IX–29, л. 33; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1833, л. 6 (Ярославская губ.); д. 1559, л. 6–7; д. 1693, л. 11; д. 1689, л. 2 (Смоленская губ.); д. 339, л. 42.
- ¹³⁶ Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. IX–23, л. 3 (Воронежская губ.); XIX–29, л. 33 (Курская губ.); д. XXIX–24, л. 5 об. (Пермская губ.); Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1815, л. 5 (Ярославская губ.); д. 407, л. 33 (Вятская губ.); д. 1830, л. 14 (Ярославская губ.); д. 1291, л. 25, 26 (Пензенская губ.); д. 1550, л. 6 (Гжатский у.); д. 1689, л. 2 (Юхновский у.).
- ¹³⁷ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 805, л. 9 об; Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. VI–20, л. 10 (середина XIX в.); *Неуступов А. Д.* Следы почитания огня в Кадниковском у. // *ЭО.* 1913. № 1 (кн. XCVI). С. 246. О таком же факте в начале XX в. во Владимирской губ. см.: *Завойко Г. К.* Указ. соч. С. 118.
- ¹³⁸ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 575, л. 1 об.
- ¹³⁹ Согласно изучавшимся архивным материалам в Вологодской, Вятской, Костромской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Смоленской, Тверской губ. В литературе это же ритуальное действие описано во Владимирской, Вологодской губ. (См.: *Завойко Г. К.* Указ. соч.; *Неуступов А. Д.* Указ. соч. С. 118.) и др.; Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXVIII–6, л. 8–8 об. (Пензенская губ.); Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 710, л. 2 (Новгородская губ.); д. 575, л. 1 об. (Костромская губ.); д. 1225, л. 1 (Орловская губ.); д. 1693, л. 11 (Смоленская губ.).
- ¹⁴⁰ *Атхарваеда.* М., 1995. С. 189.

Н. Н. Прокопьева

Большак и большуха в русской деревне: статус и его «передача»

Для проживания человеком социальных возрастов необходимо «обязательное освоение в течение жизни разных возрастных поведенческих моделей». ¹ Одна из функций взрослых женатых и замужних людей связана с различными сферами хозяйственной деятельности. Внутрисемейная социальная иерархия отдает старшинство по мужской линии: *большаку, хозяину, набольшему, старику-хозяину, старшому*, который является главой семьи: «большаками в доме почти всегда бывают женатые, и притом пожилые»; «большаки всегда народ пожилой и семейный». ² Большак в семье — человек, наделенный почти неограниченной властью как над имуществом семьи, так и над его членами, в частности, над своими несовершеннолетними детьми: «большой в дому, что хан в Крыму». ³ Большак должен «следить за тем, чтобы не было кому-либо преимуществ, например, в платье, обуви, ведаться с властями, ходить на сходки, ведать всем расходом семьи»: «Большак распоряжается работами в семье, распределяет, следит за целостностью орудий и утвари в доме, приводит ее в порядок, чинит; его дело — покупать, продавать. У него же хранится вся семейная казна»; «большак — хранитель порядка и семейного имущества»; «хозяину никто не смеет прекословить, в особенности, если он отец семейства»; ⁴ «в его руках находятся все деньги, зарабатываемые семьею, и права требовать у него отчета в расходовании их никто не имеет», ⁵ «главный член крестьянской семьи постоянно носит на поясе ключ от сундука, где находятся деньги, документы и другие ценные вещи <...> У многих крестьян „большоводство“, т. е. заведование всем хозяйством дома, исстари принадлежит старшим, передается от отца к сыну. Лишь только старший умрет, все «большоводство» берет уже старший сын. С передачей «большоводства» передается и тот пояс с ключом, которым опоясывался покойный». ⁶

В обязанности большака входят как минимум две функции, одна из которых находится во внутрисемейной сфере, другая — во вне семейной, т. е. большак поддерживает порядок в семье, и он является представителем семейного коллектива в общине, через него осуществляется связь семьи и общины в плане регулирования социальных отношений. Для того, чтобы стать большаком, мужчина должен быть зрелым по возрасту человеком. По народной этимологии, зрелый человек — тот, который в «возрасте», т. е. в *поре*. Суть этого состояния

передается обычно в сочетании с глаголами «быть» и «находиться», например: «быть в муге», «быть во времени», «находиться в поре»,⁷ что может выражать период стабильности в жизни человека, находящегося в определенной стадии развития. Другие возрасты человека определялись степенью «недостигнутости» зрелости, как, например, в молодости — «недорослый», «недосилок»; «безгодный»⁸ в значении 'несовершеннолетний'. Достижение совершеннолетия обозначалось глаголами, связанными с движением вверх по вертикали: «подниматься на возраст»; «подняться на свет жить»; «идти на свет», а также и определениями, символизирующими переход некоей границы: «войти в года»; «дожить до возраста»; «дать (свой) возраст». Со стороны родителей, вырастивших детей до взрослого состояния, совершается действие, направленное на достижение некоего порога — «довести до дела; ~ до ума; ~ до краю».⁹ Эвфемизмы достаточно прозрачно в данном случае указывают на состояние движения — перехода, в котором находятся люди, не достигшие зрелости, в отличие от возраста зрелого, главной характеристикой которого является состояние — «быть/находиться», иметь устойчивое положение, крепко стоять на ногах.

Для описания зрелого возраста, используются достаточно емкие выражения, объединяющие одновременно характеристики как половозрастного, так и социального свойства: «боец» — человек в возрасте от восемнадцати до пятидесяти лет, выполняющий все повинности,¹⁰ «тяглый» — когда несут («тянут») полную ношу забот от женитьбы до шестидесяти лет у мужчин.¹¹ Это слово означает одновременно «сильный, здоровый, работающий», оно является производным от глагола «дяднуть» — становится сильней, здоровей, лучше, крепче, расти.¹² Одно из названий описываемого возраста — «вытный» — «взрослый, совершеннолетний», «умный, деловой, старательный; настоящий, истинный»,¹³ происходит от термина «выть», означающего 'дело, обязанность по дому, а также время и количество еды',¹⁴ другое значение — 'многоземельный, платящий больший, чем другие, оброк'.

Е. Гавлова выделила группы названий, определяющих возраст:¹⁵ к первой, более ранней, по мнению исследовательницы, следует отнести все названия, обозначающие рост, силу, жизненную силу. К этой группе относится термин «век». К более поздней группе принадлежат названия, восходящие к термину «годы», значение которого — быть годным; подходящее, удобное время; срок, пора.¹⁶ В самую позднюю группу названий возраста Е. Гавлова включила названия, носящие описательный характер (ср.: высокий возраст — зрелый возраст).¹⁷ Все вышеперечисленные названия обозначают пору человеческой жизни, исполненную сил, жизненной энергии, каковыми становятся после женитьбы или замужества (ср.: у украинцев женатого мужчину называют «чоловік»). Окончательный переход во взрослое состояние, начинающийся с брачных ритуалов, завершается в течение первого года после женитьбы; тогда человек становится полноправным членом общества. Возвращаясь к образу большака в семье, вспомним, что одно из названий главы семьи — «старик», «старшой», где праславянский *-*star* имеет семантическое единство с индоевропейским *-*sta* — стоять. В. Н. Топоров отмечал: «Кто подлинно стоит и подлинно становится, тот и подлинно крепок, силен, устойчив, постоянен, как это положено тому, кто опора сам себе и потому — другим».¹⁸

Таким образом, чтобы стать большаком, необходимо достичь зрелого возраста, ранее и позднее которого женатый мужчина не может им стать. Одним из свидетельств того, что мужчина перешел рубеж возмужалости, служит наличие у него бороды как необходимого атрибута женатого человека. Это было косвенным признаком возраста и социального положения у мужчины: «Кормил до уса, корми и до бороды: потерпи, не гони малого со двора,

дай возмужать»;¹⁹ «Парню разрешалось отращивать бороду только после женитьбы;²⁰ «Молодые парни до женитьбы бреют бороду, сразу после свадьбы прекращают»; «Многие из крестьян бреют бороду, оставляя усы, так делают до 30-летнего возраста, сверх 30-летнего возраста бороду уже не бреют, а запускают ее расти».²¹

Несомненно, что борода, «как и волосы, имеет своим главным признаком множественность, обилие», является воплощением мужественности, силы, роста.²² Понятие «борода» магическим образом связывается с понятием «ум», причем выражается это в ироничной форме: «борода выросла, а ума не вынесла; борода с ворота, а ума с прикалиток; борода глазам (уму) не замена; мудрость в голове, а не в бороде», а равно как и утверждение, что люди «борода-теют — умнеют»;²³ «если говорили: он с длинной бородой, то под этим разумели — он умный человек»²⁴ (для сравнения: «„Волос долог, а ум короток“, — так обычно говорят о женском уме»; так же, как и «пустая борода» — бестолковый человек). Однако отношение к бороде в русской традиции далеко не ироничное; стоит вспомнить, что «Стоглавом» воспрещалось брить бороды, а введение бритья бород Борисом Годуновым столкнуло его с поборниками старины, которые упрекали его в порче нравственности²⁵ (как замужняя женщина, которая появляется с непокрытой головой — «светит волосом», воспринималась безнравственной).

Особое отношение к волосам, в том числе и бороде, связано с их постоянным ростом, что, вероятно, влекло за собой и представления об увеличении силы, опыта и здоровья. Так, (в рассказах о колдунах, ведьмах) присутствует постоянно мотив неструктурированной волосатости, как признака наличия волшебной силы: «Пережинают поле в полночь поперек, в одной рубахе, босыми, „космачом“ — будет зерна больше».²⁶ Северно-русский колдун в быличках — старый, с длинными седыми волосами и нечесаной бородой, с нестриженными ногтями. В волосах, ногтях, зубах — сила человека, а их «избыточность» — особая жизненная энергия, присущая колдунам. Сбрив колдуну бороду, можно было лишить его волшебной силы.²⁷ Немаловажно, что этимологически волос связывается с понятием — «власть»²⁸ (во Владимирской губ. во время свадебного пира, который шел «обыкновенным порядком», старики и старухи исполняли местный обычай «целоваться за жарким. Старухи, подтрунивая над своими мужьями, дерут их за бороду, за нос и за волосы, не отпуская от себя и обманывая в стариковских поцелуях».²⁹ Вероятно, здесь осмеивалась власть мужей над женами, направленность мужской деятельности во вне — «не отпускали от себя»). Властью, практически ничем не ограниченной, в семье обладает большак — человек сильный, крепкий, являющийся опорой всей семье, «боец», способный выполнять самую тяжелую работу: «женатые мужчины и бабы выполняют самую тяжелую работу, молодые, неженатые только ту, что «кои почище и в коих рыло от грязи подальше» — хождение с бельем на реку и за водой, шитье нового и починка старого, сенокос, жнитво».³⁰ Кроме этого, старики-хозяева, как и большухи, выполняют ритуально-магические функции в семье, поддерживающие связь с миром предков, обеспечивавших благополучие семьи, например, в обрядах святочного цикла, носящих земледельческий характер, в поминальных и др. похоронных обрядах.

Зрелый мужчина — хозяин, отец семейства, имеющий наибольшую концентрацию жизненных сил, обладает и всей полнотой власти до тех пор, пока его сыновья не «придут в пору», тогда бесконтрольную власть отца могут ограничить сыновья-работники. Одна из «привилегий» отца-хозяина — обеспечение благополучия семьи, пока он находит достаточно сил в себе: «поставить детей на ноги, вспоить, вскормить, женить и долю дать (наградить)», управляет семейством, является представителем в сельской общине, кстати сказать

и правом голоса на сельском сходе обладал только старик-хозяин, что подчеркивает его персональную власть: «большак один из семьи ходит на сходы, другой на сходе не имеет право голоса»; «невесту сыну выбирал большак-отец, старший в семье». ³¹ Таким образом, одной из функций большака было взаимодействие с внешним миром, «чужим» пространством. В немецкой социологической науке, изучающей отношения «дома» и общества такой характер дома называется «тотальный дом». Отто Брюннер писал: «Дом в средние века и далее является основным элементом организации в широком смысле слова; он есть производство, в котором властвует особый мир, домашний мир <...> Единый мир, который знает больший или меньший объем самостоятельной силы, самовоспомоществования, нуждался во власти домашнего господина, который защищал людей, живущих в мире дома, и помогал им. Для этой цели, как показывает городское и деревенское право, хозяин дома владеет широким дисциплинарным правом. Самостоятельная дееспособность людей, живущих в доме, была ограничена в сфере семейного и делового права. Только хозяин дома обладал политическим правом. В сельской и городской общине собственное хозяйство является предпосылкой для правовой самостоятельности. Правоспособностью обладали только мужчины, в редком случае — вдовы, ведущие дом». ³² Мужчина — хозяин дома — наделялся «политическим правом» и в русском традиционном обществе, что, в свою очередь, налагало на него обязанность быть «защитником дома» и семьи, и челяди, и всего хозяйства. Это подразумевало экономическую основу жизни семьи и внутрисемейные отношения; большак являлся своего рода судьей при разрешении внутренних конфликтов и вопросов, связанных с духовной жизнью, если не затрагивались традиционные мировоззренческие аспекты. Как в официальной православной церкви священнослужителями являются мужчины, так и в семье, в доме эту роль исполняет глава семьи, место которого в доме за столом (престолом) рядом с иконами: «Старшие в семье постоянно садятся у „вышки“ (под образа) и смотрят за порядком, чтоб никто не баловался за столом. Старик — глава семейства садится у „вышки“. С ним рядом, по правую руку — старуха, его жена». ³³ Все важные дела начинались с молитвы, которую читал отец семейства.

При женатых сыновьях (дети выходят из повиновения родителей, женившись или выйдя замуж), ³⁴ у которых к тому же были уже и свои дети, возникал конфликт поколений, находящихся в одном социовозрастном статусе, в следствии чего возникала необходимость перераспределения общей доли — «символическое перераспределение жизненных благ и ценностей» ³⁵ и социальных функций. В то время, как «если большак остается при неженатых братьях, то доля семьи не делится». ³⁶ Такое перераспределение может происходить несколькими путями: добровольная сдача большинства стариком-хозяином, или раздел имущества по просьбе одного или всех женатых сыновей, когда мотивацией служит желание «самим свою говядину крошить (нужно заметить, что в семье мясо за обедом крошит „набольший“)»; «лучше самому хозяйничать, чем под началом быть: «Сухая крома, да воля своя»». ³⁷ В первом случае отец-большак передает свою власть, права и обязанности старшему женатому сыну. У русских и восточных славян вообще повсеместно было распространено правило наследования управления имуществом по старшинству: «звание большака — наследственно. Когда отец настолько состарится, что не способен заниматься хозяйством и полевыми работами, то большаком делается его старший сын, а отец не имеет уже почти никакого участия в делах сына, кроме разве советов в разных случаях: ему тогда предоставляется нянчиться с ребятами и разные мелкие занятия по дому». ³⁸ О своем желании отпавиться «на отдых» отец заявлял перед всем семейством: «Ну, детки, я вспоил, вскормил

вас, поднял, на ноги поставил, а теперь у меня уже *сила пала*, часто прихварывать начал и сметка стала не прежняя... Старшой из вас Василий, пусть будет большаком, я сдаю ему всю большую»; «старики-отцы будучи не в состоянии больше работать, добровольно сдают большую сыну, сказав: „Вот тебе все на руки, распоряжайся, как знаешь, только меня корми“»;³⁹ «если отец делается стар, заведовать хозяйством не хочет, он передает его старшему сыну. С этого момента отец не властен распоряжаться имуществом и землею, выговаривает при разделе, кто его будет кормить и одевать»;⁴⁰ «Как старики „невздолят“ с работой, их сын должен кормить. „Хозяин“ был батька, сыну *говорил*: „Теперь я не могу, теперь ты хозяин“; Сначала хозяином дед был, а тады уже отец. Дед сказал: „А я теперь уже не хочу хозяйничать, я теперь готовое глядеть буду, ты теперь хозяйничай, у тебя уже дети завелись, жён-ка“. Деду уже годов 80 с лишним было, лысенький уже был, а на поле сеять ходил»; «Когда старик уже невдолит, он *отказывается* от всего — сидит да лежит. Старику — хозяину шили насов — на работу ходить. Насов — как халат из холста. Только женатые мужики насов надевали, неженатые не надевали, старики тоже, которые *не хозяева* насов не носили»; «У деда был один сын — отец мой, отец стал хозяином только после смерти деда. Хозяин насов на работу надевал. Парни не носили, что ж они его надевать будут?»

Письменно обряды введения в большую не фиксировались, обычно это бывала вербальная передача старшинства — «на словах».⁴¹ Ритуал, обозначающий изменение статуса нам известен из материалов Пензенской губ.: «Если умерший был старшим в доме, натапливают жарко баню, в нее отправляется кандидат на старшинство и другой старший по нем в семействе. Первый, которому должно принять власть *большого* в доме, лезет на полок, а другой берет веник и начинает его парить: „Пусти!“ — кричит первый, когда жар начинает захватывать дыхание. — „Не пущу!“ — отвечает парящий. — „Пусти! — повторяет, — штоф вина куплю“. — „Не пущу! Я тебе сам четверть куплю“. И отпускает только тогда, когда жар и для него становится невыносим. Затем, когда вернутся с кладбища, начинается поминовение. Хозяин покупает $\frac{1}{2}$ ведра вина, режет овцу, варит квас».⁴² Очевидно, что здесь процедура передачи большей совершается в замкнутом пространстве — в бане, связана с «*жаром*», напрашивается аналогия со свадебным обрядом, когда происходит изменение состояния невесты, а также с ритуалом «перепекания» ребенка, определяемые А. К. Байбуриным как «помещение человека или его символа в некий ограниченный объем (баня, дежа, печь) и тем самым собирание отдельных элементов в единое целое с последующим изготовлением из этого материала «нового» человека («исцеление», «выпекание»»,⁴³ завершающееся в доме поминовением усопшего — прежнего хозяина.

Представляется, что введение старшего сына в большую происходило не только «на словах», что являлось кульминацией, завершением ритуала, протяженного по времени и развернутого в пространстве. Старший женатый сын мог сопровождать отца в поездках, либо наоборот, оставался за старшего в доме, выполнял наравне с отцом полевые работы, во время которых часть функций хозяина, например, засевание он мог выполнять сам. В доме старший женатый сын занимал во время трапез место рядом с отцом, справа, что подчеркивало преемственность. Еще не женатых сыновей отец приобщал к «взрослой» жизни, беря с собой на работы, сходы, общественные попойки в кабак, таким образом, вводя постепенно во власть: «возраст, с которого мужчины не только в семьях делаются большаками, но и участвуют в сходах — 22-23 года».⁴⁴ Все это — одна из форм передачи власти в доме, связанная с целостностью всего семейного имущества — доли.

Другая форма, при которой имущество семьи разделялось, носила более ритуально очерченный характер. К ней относились обряды выдела/раздела/отдела, смыслом которых было выделение из большой семьи одного или более семейных коллективов: «Отец, имеющий 2—3 сына, до поры является главой семейства, пока дети не придут в возраст, пока он не переженит, и пока у тех не появится своя семья (дети)». ⁴⁵ Холостые парни, хоть и в возрасте, ни в коем случае не могли быть отделены, исключая солдат, избывших срок службы, ⁴⁶ интересно, что и бездетные супруги доли не получают, так же как и холостые. ⁴⁷ Заметим, что при разделе имущества учитывается только мужская часть семьи, «долей» собственно наследуются они. Незамужних сестер старший брат обязан выдать замуж и дать им наследство, если отца нет в живых. Отец же может выделить долю только старой деве в размере $\frac{1}{7}$ от всего имущества. В долю при разделе входят: дом, постройки, движимое имущество, скот, одежда, а в основном — земля и зерно для посева и для прокорма (повсеместно), а это имущество, по обычаю принадлежащее всем, но делившееся по числу мужчин. Деньги редко делились — давались в компенсацию одному из братьев за дом: «имея наследство, долятся (делятся) до нету». ⁴⁸ В долю женщин входило то, что считалось исконно женским — лен и его производные: холсты, постельное белье, подушки, одеяла, сундуки, принесенные в приданое невесткой, или заготовленное приданое матерью для дочери (повсеместно).

П. С. Ефименко, известный собиратель и публикатор этнографических материалов конца прошлого — начала нынешнего века по Архангельской губ., придерживался теории «трудового наследования» при разделе, считая семью трудовым союзом, где каждому достаётся по его трудовому вкладу в семейную собственность, а раздел происходит по экономическим соображениям, исходя из условий трудного совместного управления хозяйством; разлагающим элементом представлялось — желание иметь личную собственность, а поводами могли быть частые неурожаи, что приводило «к разрыву между молодежью и стариками»; другой причиной могла стать расточительность или пьянство отца семейства: «власть отца неограниченна, но только в том случае, если он радеет за целостность и прибавление имущества, если он расточителен, его власть ограничивается сыновьями, в первую очередь. Дети своим трудом участвуют в создании тех ценностей, которые в совокупности своей создают имущество всей семьи». ⁴⁹

В стремлении к самостоятельности видел главную причину дележа и В. Н. Добровольский, а также и многочисленные корреспонденты Бюро кн. В. Н. Тенишева. Представляется, что это так, но, вероятно, деление происходило не по трудовому вкладу — кто больше сделал и принес семье дохода, — а по праву наследования, т. е. наследство, доля, часть имущества, пай каждой семье были положены по праву участников в общей семейной доле, как выраженной материально, так и в представлении о доле, как некоей нематериальной субстанции вообще, доказательством чего служит практика выбора доли по жребию, и даже «оскорбительные поступки сыновей не дают права отцу лишать их доли имущества, а также выделить, не дав доли». ⁵⁰ Исходя из того, что для прохождения полного жизненного цикла человеку необходимо исполнить все ролевые функции, среди которых есть и большак — глава семьи, ее опора.

Раздел обычно происходил с согласия старшего в семье в присутствии схода или его выборных — стариков, родственников, так как часты были случаи недовольства разделом. ⁵¹ В практике разделов было и утверждение таковых сходом или «судом стариков» «задним числом, когда фактический раздел лишь констатировался». ⁵² Разделение семей

могло происходить в определенное время, либо оно не было приурочено ни к каким срокам: «выдел происходит большей частью осенью — «к храмовым праздникам». Отец отпускает из семьи члена с намеченной ему долей (и часть урожая)». В случае отделения/разделения нескольких семей применялся жребий: «если делятся братья, то по жребию или „канаются“ на палке»; «дележ происходит по жребию, предварительно имущество раскладывается по паям»; «такие хозяйства, где три брата могут ужиться между собой до сорокалетнего возраста, чрезвычайно редки <...> Делят имущество по количеству дольщиков»; «при дележе иногда вместо жребия в шапку кладут новый и старый крест или кольца, кто вынет новое, тому новое счастье. Жребий бабы берегут до смерти, его носят на кресте, с ним не расстаются». Также отмечался обычай при дележе меняться крестами — «отец с сыном, мать с любимым сыном, у посторонних, которые счастливые (из бедного стал богатым). Если у человека возьмешь крест, то и все его счастье возьмешь. Перед разделом всекупаются, чтобы не было никакой нечистоты: «Нешь можно быть нечистым, когда участь каждого человека решается».⁵³ Раздел имущества, доли семьи воспринималась как перемена участи всех членов коллектива, а также возможность получить «лучшую», не такую, как прежде, «долю», а потому соблюдается ряд условий, способствующих этому: обмен крестами, чистота — как синоним обновления.

Непеременным атрибутом символического разделения общего имущества в ритуале выступает целый каравай хлеба, в котором воплощается представление об общей доле, достатке и благополучии всей семьи и отделяющихся (заметим, что привилегия резать готовый хлеб, так же, как и «работа» с зерном — конечным продуктом (во время сева, продаж), принадлежит мужчинам, в то время, как приготовлением его, уборкой зерна в колосе, обмолотом занимаются женщины, Т. А. Бернштам обратила внимание на важность мужской функции сеяния, ее связь с главной сакральной силой, от которой зависел урожай, а следовательно, и благополучие как семьи, так и общины в целом.⁵⁴). При разделе «покрывают стол белой скатертью, кладут каравай хлеба (самый большой) и начинают молиться <...> После этого отец берет нож, крестит и разрезает им каравай на столько частей, на сколько семейств делятся. Хозяин каждой новой семьи берет часть. Одну часть этого ломтя семья отделившихся съедает за первым обедом, а одна часть хранится, как нечто священное. Один старик хранил сухарик 30 лет, данный ему при разделе. Частички от раздельного каравае употребляются хозяевами при тяжелых обстоятельствах, *при начале сева*»;⁵⁵ «при дележе прежде всего на стол кладется коврига хлеба и разрезается пополам, крошки дают детям, что бы и им досталось тоже что-нибудь при дележе»; «отдел всегда сопровождается благословением образом с хлебом и солью, которые отделившиеся берут с собой»; «желающий отделиться при собрании всей семьи требует принести „ковригу“, которую разделяет, половину или часть берет себе, а другую оставляет на столе. Это и служит символом отделения от семьи: „отрезал хлеб“ — отделился; „разрезали хлеб“ — взаимноразделились»; «перед выделом на стол, покрытый белой скатертью, приносится большой каравай черного хлеба и разрезается на две части, если выделился один сын. Одну половину берет отец, а другую выделяющийся сын. „Это для того, — говорят крестьяне, — чтобы показать, что отец не будет обижать своего сына, а *отдаст долю по совести*“ <...> После дележа сын садится на лавку (близ божницы), отец и мать благословляют его иконой: „Стестливо, сынок!“ Родительское благословение (икону) крестьяне до конца жизни тщательно сохраняют»;⁵⁶ «раздел предваряется обыкновенно следующим обрядом: отец

берет булку хлеба, разрезает на две части, на часть хлеба посыпает кучу соли, берет образ и благословляет сына: „Я тебя благословляю, сын, святой иконой и *своей родительской долей*, счастьем и добрым здоровьем!“ Выделяемый член семьи с этого часа должен сам заботиться о хлебе». ⁵⁷ Действия при разделе идентичны совершаемым при благословении невесты и жениха, при рождении ребенка, т. е. при необходимости распределения долей каждого в связи с появлением новых членов.

Доля — жребий, участь, судьба, рок (часть, дробь, участок, пай, надел). ⁵⁸ Она может быть общей и индивидуальной; доля дается каждому с рождения. По представлению крестьян, она дается Богом: «Как родится (человек), так Бог накладывает и сколько тебе жить, и как тебе жить, какое тебе счастье будет; как нарождается человек, так ему и долю дают». ⁵⁹ Понятие о доле смыкается с понятием о судьбе как о чем-то, что должно происходить с человеком в течение жизни, судьба — «предначертанный человеку свыше жизненный путь, определяющий главные моменты жизни, включая время и обстоятельства смерти». ⁶⁰ Как и о доле, о судьбе говорят: судьба такая, доля такая выпала, на роду так написано: «Наша доля — Божья воля; всякую долю Бог посылает; где нет доли, тут и счастье не велико; воля, неволя — такая наша доля». ⁶¹ П. В. Иванов в «Народных рассказах о доле» на украинском материале предположил, что «доля понимается не как простое олицетворение отвлеченного понятия, а считается *душою* предков, умерших родителей или вообще близких людей». ⁶² Доля здесь понимается как *судьба*, дарованная свыше, *жизненный путь*, который заранее определен. Судьбой/долей, по представлениям крестьян, наделяют человека некие высшие силы (Бог): «Если женщина долго мучается родами, бабушка (повивалка) делает предположение: „Верно, Бог судьбу ему [ребенку] ишо ишшет“». ⁶³

Кодируется судьба/доля рождающего человека в том числе и через атрибуты космоса: «У каждого человека есть своя звезда», когда человек рождается, на небе появляется новая звезда, когда умирает, звезда закатывается, «по степени блеска звезды определяют степень праведности жизни». Существует народное представление о том, что звездопад — к войне или мору, а также различные атмосферные явления, связанные с небесной сферой: например, северное сияние, затмения представлялись предвестниками мора и смерти. Так, в 1870-х гг. северное сияние на сырной неделе в Скопинском у. Рязанской губ. вызвало панику, люди оделись в чистое и приготовились к смерти. ⁶⁴

Представления о хлебе/зерне и небесных атрибутах — звездах амбивалентны, что реализуется, в частности, в гаданиях об урожае на Святки: если на небе много звезд, значит, урожай будет хорошим. На земле эквивалентом космического кода человеческой доли служит хлеб. Как отмечает Г. И. Кабакова, с хлебом отождествляется и сам человек (ср. белорусскую поговорку: «Когда дитя на свет приходит — новый кусок хлеба рождается»). ⁶⁵ К этому же поверью о том, что нечаянно выпавший из рук хлеб на Рождество Христово, в особенности у хозяина или хозяйки дома, предвещает скорую смерть одного из членов семейства; ⁶⁶ «Як недужому присниться, що жито спіє, або жне — умре»; ⁶⁷ «обсевки» — не засеянное по оплошности место на поле — к смерти кого-либо из домашних; ⁶⁸ хлеб растрескается при выпекании — к смерти (повсеместно); девушку, вышедшую замуж, в ее прежней семье называют «отрезанный ломоть» (повсеместно). Хлеб в различных его модификациях — зерно, каравай, кусок хлеба выступает в мифоритуальных представлениях заместителем человека, а также и доли (судьбы) каждого отдельного человека и семейного коллектива в целом. Это наиболее ярко проявляется в ритуалах похоронного цикла:

«Когда покойника выносят из хаты, то одна баба становится у двери, около печи, а другая с противоположной стороны за дверью — в сенях, и как только гроб пронесут в дверь, то баба, стоящая в сенях, передает через гроб хлеб-соль той, которая стоит у печки, что означает: покойник из хаты, а хлеб-соль в хату»; «на покуде, позади головы умершего непременно ставят целый ржаной хлеб»;⁶⁹ «когда в доме есть „мрец“, то не только в доме покойника, но и в целой деревне нельзя печь хлебов: это вызовет нового мертвеца. Замесы ранние, при первом известии о мертвеце вываливаются в свиное корыто».⁷⁰ Наряду с общим сценарием жизни — рождение — брак — смерть, где все определено заранее, фатальный характер неизбежности носит и индивидуальная судьба-доля. Доля, по мнению А. К. Байбурина, каждый раз перераспределяется в различных ритуалах перехода: «на каждом новом (отмеченном ритуалом) этапе жизни человек наделяется новой долей, точнее — как бы еще одной долей»,⁷¹ с обязательным присутствием метафоры — хлеба в различных вариациях: «На сватовство берут с собой краюху хлеба», ее кладут после приглашения в дом на стол;⁷² хлебом благословляют новобрачных, встречают из церкви, посыпая молодых зерном. В свадебных ритуалах хлеб, особенно белый (каравай, например), может выступать как доля/судьба невесты, с которой в символической форме происходит изменение. Например, в обряде «совершеннолетия девушки» в Чембарском у. Пензенской губ.: «созывается родня, накрывается стол <...> Девушка в это время находится в чулане, ее вызывают. На столе икона, солонка и хлеб. За девушкой идут девушки же и поют ей песни. Перед вводом в избу покрывают девушку большим платком, „в знак того, что она еще ничего не знала и ходила во тьме“. Подводят к столу, около которого стоит мать. Мать берет хлеб и благословляет ее, выражая при этом „желание, чтобы дочь ее была плодovита“. Потом берет солонку и благословляет, „в знак того, что она уже теперь может быть хозяйкой“ <...> Потом благословляет иконой „в знак смирения, кротости и целомудрия“ <...> Снимают покрывало, девушка кланяется гостям. Девушку опять уводят в чулан, где она переодевается в хорошее платье, и идет обратно в избу. Подходит к печи, вынимает белый хлеб и подает его отцу и матери, „в знак того, что она чиста и непорочна, как белый хлеб“. Отец режет хлеб на четыре части: одну часть он берет себе, другую подает жене, третью — дочери, четвертую — гостям. Эти части сохраняются в течение жизни у отца, матери и дочери „в память девичьего торжества“; гости свою часть съедают. Потом девушка идет к печи, вынимает приготовленные блюда, угощает всех, как хозяйка дома, и обносит всех вином. По окончании гости благодарят не хозяйку и хозяина, а их дочь и желают ей найти хорошего жениха».⁷³ Из описания видно, что белый хлеб отождествляется, с одной стороны, с непорочностью девушки, статус совершеннолетия которой подтверждается в данном обряде, с другой — с помощью разделения этого хлеба на части происходит символический раздел участи (доли). В погребальной обрядности зерном посыпали гроб, бросали в могилу горсть ржи: «это, штов он (покойник) не приходил, говорят еще: „Сею-сею рожь, нашу семью не тревожь“».⁷⁴ Подобного рода действия можно рассматривать, вероятно, как последнее земное удовлетворение доли покойника, который и получает ее, «если не дать ему его долю — унесет с собой все».⁷⁵ Изучая тему доли в погребальном обряде, О. А. Седакова предположила, что в понятие доли входят две основные семантические категории: «век» — объем жизненной силы, и «спора», имеющая то же значение, плюс значение плодovитости, способности производить изобилие. Доля, как объект исследования «перекрывает оппозиции хороший/плохой, жизнь/смерть, не говоря уже о неприменимости к ней таких дихотомий, как материальное/духовное».⁷⁶

В связи с вышеизложенным, представляется, что доля каждого обычно индивидуальна и расходуетя, как и жизненная сила, — тоже индивидуально, а в ритуалах переходного характера — подтверждается, т. е. обозначается, выделяется. В семье, где важно общее благосостояние, вектор долей всех участников суммирован и однонаправлен. При выделении какого-нибудь члена, в любой форме — выход замуж, смерть, рождение нового члена, или отдел малого семейного коллектива, нарушается целостность общих усилий. Для того, чтобы доля отдельных людей, обладающих соответственно разным объемом жизненных сил и споры не «унесла» с собой чужой объем, не увеличилась за счет доли другого человека, в ритуалах происходит распределение и подтверждение доли каждого, что особенно заметно в обрядах погребального цикла, где важнее всего идея неизменности космического миропорядка, подчеркивается, «чтобы покойник не унес с собой все». ⁷⁷ Слово «доля» [праслав. *dol'a, этимологически связано с *deliti, *nadeliti] — обозначает в том числе «срок жизни», «физическая сила», «плодовитость», «сексуальная потенция». С представлением о доле связано понятие меры, наделенности неким свойством в необходимом объеме: «Прежде всего это касается века, отмеренного Богом каждому сроку его жизни, на протяжении которого должны быть реализованы все его потенции». ⁷⁸

Результатом разделения семьи становится образование других объемов общего взаимодействия индивидуальных долей. Доля каждого при разделе выражается в части имущества; это решает жребий, т. е. неопределенность, удачливость, судьба, воспринимаемые как заданные: «если жизнь у молодых пойдет тяжело и не радостно, то в этом винится одна их недоля: «не плачь, дочка, ни на батька своего, не плачь, дочка, ни на мать свою: заплачь, дочка, на свою недоленьку, что попалась в неволеньку». ⁷⁹ Разделение каравая при выделении надела молодой семье «одновременно является и символическими делением мира», точнее переделом, «где каждый участник получает свой надел и удел». ⁸⁰

Женский эквивалент большака — *большуха*: *большиха*, *хозяйка*, *стряпуха*, *старая*, *старуха*, «сама стара» (даже если она молодая женщина), *старка*. Нетрудно заметить, что в основе большинства терминов, как и в случае с терминами названия мужчины-хозяина, лежит корень «стар-», который, вероятно, имеет здесь тоже значение — «быть опорой». Кроме того, замужнюю женщину часто называют «баба»; это слово, помимо общепринятого значения подразумевает: вертикальный столб у колодезного журавля, служащий для опоры. ⁸¹ Большухой, как правило, была жена большака (ср.: «хозяйка — жена хозяина»). «Большуха — мать или невестка, жена большака сына, если у нее больше мальчиков, вдова большака. Если у нее есть дети-мальчики»; «хозяйкой бывает женщина средних лет, потому, что старухе вести хозяйство не под силу. Состарившаяся хозяйка сама часто отказывается от хозяйства»; «большуха всегда старше по возрасту прочего женского элемента в семье»; «большуха — старшая среди женщин, следит за порядком и работой, называется стряпшей»; «старки девки [старые девы. — Н. П.] большухами не бывают, старку девку стараются из семьи поскорее сбить, чтоб „не мучила“, так как в руках большухи стряпня, ключи от припасов и кладовых»; «большуха — старшая сноха в доме». ⁸² Таким образом, хозяйкой может быть женщина замужняя, не очень старая. Так же, как большак распорядился мужскими работами, в ведении большухи находились все женские работы, которые она распределяла среди женской части семьи: кормление и дойка коров, рубка дров, прядение, ткачество, прополка огорода, уборка, стирка, приготовление пищи для всех живущих в доме. Последнее,

как правило, выполняла сама большуха, она вставала раньше всех, готовила завтрак, затем будила остальных. В руках старшей были ключи от амбара с припасами, которые она сама и распределяла. Большуха по праву старшинства наделялась большой властью в доме; говорили: «Своя воля — своя большая»; «Она всю большую забрала себе в руки». ⁸³ В руках хозяйки была власть над дочерьми, снохами и невестками, поэтому считалось большой удачей «выдать дочь замуж в дом, где нет свекрови, снохи и золовок, так как в таких случаях молодая сразу становится хозяйкой»; «Свекор-старик не вмешивается в дела своего сына, в отличие от свекрови, которая ворчит на невестку за неумение». ⁸⁴ Конфликты между свекровью и невестками, как правило, носили бытовой характер и были связаны в основном с домашними работами, за выполнением которых старшая следила строго, проявляя свою «волю» и ущемляя «долю и волю» других «возрастных» женщин, статус которых формально позволял им быть старшими, но фактически такой возможности не было.

Если область передвижения большака не ограничивалась внутренним пространством освоенного, то женский локус очерчивался внутренним — своим/организованным («Бабыя дорога — от печи до порога»): жене приходится быть преимущественно внутри дома, а мужу вне: «Баба да кошка — в избе, мужик да собака — на дворе»; «От хозяина чтоб пахло ветром, от хозяйки — дымом»; «Деятельность жены не выходит за пределы дома, мужа, напротив, не ограничивается семьею»; женщины (челядь) летом и зимой занимаются в хате и около нее. Мужчина «все по-за хатю»; он обходит «маржину» (худобу), вывозит навоз, рубит дрова, пашет поле. ⁸⁵ Большак-хозяин обеспечивает связи и порядок с внешним пространством. Все происходящие новации в доме исходят из вне, преобразуются в свое/освоенное и закрепляются женщиной-хозяйкой. Хозяйка организует и обеспечивает стабильность внутреннего мира семьи и дома. В загадке о матице используется иносказание, в котором матица обозначается через термин «свекровь» (она зачастую и бывает большухой), здесь как раз и обнаруживается стабилизирующая функция жены-хозяйки: «Лютая свекровь семейство стережет, свекровь рассердится, все семейство разбежится». ⁸⁶

Одной из основных функций хозяйки было, как уже упоминалось, приготовление пищи: «стряпает свекровь»; «Большуха обрягается около печки — работает у печи, молодуха с коровами, овцами. На досуге большуха и молодуха прядут, ткнут, шьют на семейство, девки молодые работают на себя»; «Утром свекровь, если не стара, стоит сама у печки, а снохи подают воды, кормят овец и коров»; «Большуха распорягается всеми женщинами в семье, приготовляет пищу, напитки и запасы». ⁸⁷ Готовили пищу в традиционном обществе, а особенно замешивали и выпекали хлеб как носитель жизненной силы человека, где квашня выступала в роли места ее хранения и объема, только замужние женщины. Уже говорилось о караване как метафоре жизни и общей доли, отсюда, вероятно, функция хозяйки — поддерживать эту долю в равновесии, от ее умения, устойчивого статуса зависело благополучие всей семьи. В понятие доли входит и значение 'жизненная сила', одной из составляющих которой является «спора», «спорость». Несомненно, что поддержание «споры» (жизненной силы, удачи, счастья, прироста, прибыли) всего коллектива зависело от наличия этой «споры» у самой исполнительницы — замужней женщины «в поре», имеющей детей, дом, т. е., обладающей на момент исполнения функций полной долей: «Кваша, которую едят со второй недели Поста, не всем удастся, удачнее приготовляет ее женщина, у которой «довги пяты». «Дівці зовсім не можна робить квашу, бо втопить у квашу». ⁸⁸ «Довги пяты» — метафора, связанная

с представлением о продолжительности жизни: «у кого нет затылка, тот недолговечен, то же у кого *пятки малы*». Приветствие хозяйки от соседок, зашедших в дом во время выпекания пирогов, стряпанья, замешивания теста: «Спорина стряпать!», «Спорина обряжаться!» или «Спорость тебе у дежку!» (или при вязании снопов: «Спорину в загон, навязать вам сто копен!»); «спрынь в стряпню!» в этом случае представляется как пожелание увеличения жизненной силы, доли. Еще более наглядным представляется пожелание при прядении нитей: «Тонина в нитку, спорость в юшку, быстрота в щепочки!». ⁸⁹ Здесь нитка означает «нить судьбы», а «юшка» — похлебку, т. е. то, с чем «спору» можно принять вовнутрь. Зависимость силы и трудоспособности от количества потребляемой пищи можно проиллюстрировать на примере известной поговорки: «Кто как ест, тот так и работает» и таких высказываний: «Как старей, тогда сила не тоя, кушаешь немножко, не хочется»; «Не переживу, наверно, зиму: худо кушать стала», «Замечают, кто сколько и как скоро ест, быстро насыщается — узнают по этому о том — „приможливый“ и деятельный ли человек. Если человек ест тихо и долго не может насытиться, того считают ленивым, негодным для работы». ⁹⁰

Символами «споры» выступали двухколосные стебли, имеющие значение удвоения, увеличения: «Когда родится много двухколосных стеблей, то это к спорости, к счастью, и такие колосья хозяева берегут для спорости в хозяйстве. Такие колосья называются „спорухи“; «двухколосные стебли — к счастью, тоже от двояшек или трояшек у орехов — денег будет много»; ⁹¹ «спорышь — уродливое, болезненное черное зерно во ржи: вредна в пище, но зерно вырастает втрое, да притом от него квашня поднимается втрое, отчего и название „спорынья“». ⁹² Поддержание семейной «споры» хозяйкой продолжалось до тех пор, пока она сама ею обладала, как только сила и быстрота в действиях терялись, так приходило время смены хозяйки — старой, на молодую, «спорую», что этимологически оправданно, так как значение праславянского *spor, *sporina, *vod — плодovitость, ⁹³ и женщины постфертильного возраста не могли увеличивать «объем жизненной силы» рода. Надо отметить, что изготовлением хлеба, каравай стряпухи занимались не только в своем доме; их функция становилась семантически более явной в свадебных ритуалах, когда для приготовления пира приглашались соседки, не молодые, но еще и не старые, ловкие, быстрые, заправляла всеми «главная стряпуха», специально для этого нанятая. Здесь важен, на наш взгляд, момент соборности, когда приглашают несколько женщин, воплощающих соби́рание счастливой доли для молодых в замешивании и приготовлении свадебного каравай. В конце трапезы каравай делили на части, одну часть получали молодые: так реализовалось получение ими доли. ⁹⁴ В Зарайском у. Рязанской губ. этот обряд описан следующим образом: «В заключение обеда стряпуха ставит на подносе на стол к молодым каравай, разрезанный на четыре части: две — родителям молодых, третью — дружке, четвертую — стряпухе, причем ее часть мать молодого покрывает подарком, ситцем для фартука. Провожают стряпуху на третий день со двора с песнями и несением на плечах своих подарка — ситца для фартука». ⁹⁵ Противопоставлением созданию домашней, семейной жизненной силы изготовление просфор разрешалось только старухам. ⁹⁶ Просфоры как принадлежащие церкви изготовлялись людьми «чистыми» — нравственными (не имеющими отношений с противоположным полом), набожными; все эти черты были обычны для старух.

Так же как и в случае передачи большинства от отца к сыну, изменение ролевых функций у женщин происходило постепенно, растянуто во времени. С. Б. Адоньева, описывая изме-

нение статуса молодухи, перевод ее в следующую возрастную категорию, отмечает, что «выход на большинство» знаменовался совместным печением рыбника старой хозяйкой и приступающей к хозяйствованию молодой невесткой. До этого времени к приготовлению опары и теста имела доступ только сама хозяйка, молодые <...> выполняли подсобные работы, но к деже не допускались <...> Старшая учила младшую ставить тесто „с руки“, впервые показывая весь процесс изготовления рыбника». ⁹⁷ Здесь же приводится пример приобщения молодой ко двору — кормление скотины на следующий день после свадьбы коломом (вид сдобного печения) с руки молодой хозяйки. Особо отмечается роль рук во всех моментах «передачи большинства». Руки — основной инструмент человека, поэтому практически все, связанное с передачей или приобретением чего-либо, происходит через руки (удачи через пожатие при покупке скотины; рукобитье в предсвадебной обрядности; болезни через залом на поле; достатка, если поделиться чем-то в неурочный час и т. д.). В свадебных обрядах вообще ряд ритуальных действий, символизирует «начало» передачи большеводства старой хозяйкой невестке. В Среднем Поволжье у русских Н. В. Зорин отмечает, что «в развешивании свадебных полотенец в доме мужа просматривается обряд <...> утверждения последней (новобрачной) в качестве хозяйки дома. ... Так, в некоторых селах Царевококшайского и сопредельных с ним уездов после развешивания полотенец молодушки свекровь убирала из избы свои орнаментированные полотенца и больше никогда их не вывешивала». ⁹⁸ Среди знаковых предметов, по которым можно косвенно определить значение ритуала, свадебные дары невесты своей свекрови, которые как правило, состояли из рубах, полотна на рубаху, становины для рубахи, юбки, сарафана и т. п., все они были малоорнаментированные, какие носили старухи, и означали переход свекрови в следующую возрастную категорию. ⁹⁹

Изменение статуса старой хозяйки в свадебной обрядности на символическом уровне происходило в бане: на другой день после свадьбы «молодая в бане дарит свекровь, испарив ей веник и положив на его комель подарок — повойник и сарафан»; «Когда приедут в „большие столы“, женихову мать ведут в баню, в корыте дружки волоком волокут к бане. Невеста приносит мыло и полотенце, и с этого времени называет свекровь „мама“: „Вот тебе, мама, мыло и полотенце, помойся“». ¹⁰⁰ Полновесный «выход на большинство» молодой хозяйкой мог произойти только с того времени, когда она обретет все качества, необходимые для ведения хозяйства (например, проживет больше года в семье, родит детей — обретет необходимый социовозрастной статус), а главное, для обеспечения устойчивости и равновесия в семье, — способности создавать «спору» (поддерживать жизненную силу, долю) семьи через ежедневное приготовление пищи и, конкретно, испечение хлеба. С возрастом также нарастает женская ритуально-магическая активность, «женщина оказывается посредником между миром живых и предками-родителями. Она готовит поминальную трапезу и ходит на кладбище кормить родителей». При этом передача ритуально-магической традиции происходит по свойству, ¹⁰¹ что подтверждает косвенно выражение: «Женское имущество имеет слабую связь с родным корнем». ¹⁰² Так передавалась и «большина», причем при разделе семьи прежняя хозяйка «дает каждой новой хозяйке гущи или теста для закваски хлеба». ¹⁰³

Важно, что в сферу ритуально-магических функций замужних женщин, хозяек входят те, что связаны с ритуалами жизненного цикла (от рождения до смерти), и одной из таковых является приготовление приданого для своих дочерей. Каждая мать готовит приданое

дочери с рождения, оно состоит из тканей домашнего изготовления и производных из них — постельные принадлежности, одежда, рубахи, просто холсты, пояса из шерсти — индивидуальная доля, которую невеста приносит в семью мужа, которая также может передаваться по наследству только по женской линии и не подлежит разделу,¹⁰⁴ так же как земельный надел — по мужской.

При разделах имущества между родителями и детьми, т. е. в результате перераспределения общей доли между старыми хозяевами и новыми образовывалось другое соотношение индивидуальных долей. При этом полные доли получали вновь образовавшиеся хозяева. Им выделяли новый дом (строительные материалы, деньги, место под дом и т. д.), если нового дома не строили, то разделяли старый дом, для новой семьи делали отдельный вход. Родители, передавшие «большину», как правило, оставались жить в старом доме, который доставался младшему сыну. Он же должен был «докормить» родителей и похоронить. Строили для родителей и отдельное жилище — «келью», если родители не хотели жить «со снохами»,¹⁰⁵ но на детях оставалась обязанность — «докормить» и похоронить, так как доля родителей передавалась детям. Долю родителей (пай) в данном случае следует понимать в мифопрагматическом единстве, где выделяется предметный ряд, характерный для доли, выделяемой покойнику: жилище максимально ограниченное — «келья» (судя по названию, оно предполагало уединение, таким образом сокращая круг человеческого общения), зерно — чтобы только хватило на прокорм («отсыпной хлеб», «посыпь», «отсып» или замена в денежном измерении), по одной голове скота (овца, корова), одежда. Если отец, мать-вдова или сестра-старая дева оставались в старом доме с младшим сыном, им предоставлялись корова, овца «как бы на погребение» (т. е. взятая ими часть расходовалась на их похороны). После раздела «главная доля достается тому сыну, который остается с матерью, обязуясь кормить ее до смерти и похоронить. Такому сыну всегда достается отцов дом и усадьба (и долги отца в том числе)». При разделе имущества старший брат — хозяин, как правило, должен сам себе выстроить дом («выйти на голую кочку»), а про младшего, оставшегося в отцовском доме, говорили: «Ходит по материнскому следу»; «Остался на отцовском корню»; «Лежит на дедовой печке»; «...на старой подошве».¹⁰⁶ На младшем сыне и лежала забота о родителях вплоть до их смерти (младший сын, *поскребыш*, называемый еще *опекуном*, *опекушом*, — наделялся также способностью исцелять),¹⁰⁷ заключающаяся в том, что он должен «докормить и похоронить», для чего ему и давалась отцовская доля.

Отметим равное положение мужчин-стариков, сдавших большую и потерявших «власть над детьми», и старух, особенно вдов: «после смерти мужа жена-мать теряет свою власть над взрослыми детьми, кроме дочерей — до выдачи их замуж»; «мать-вдова удерживает право распоряжаться по хозяйству и советовать сыну до 60-летнего возраста, после этого возраста мать уже *бессильна* (курсив мой. — Н. П.) и сыновья уже распоряжаются по хозяйству самостоятельно».¹⁰⁸ Констатация *бессилия* в данном случае, как и в других аргументах для «передачи большины», является, на наш взгляд, основной в мифоритуальном значении, так как здесь физическая немощь индивида выражает внутреннюю сущность понятия «жизненные силы» — способность к воспроизводству, увеличению общей доли. Так же как слабеющий старик «становился не годным», уже не считался большим.¹⁰⁹ «Бессильный» удалялся от пашни, утерев способность «оплодотворять» ее.

В социальном плане основным показателем к тому, чтобы «держать большую», служит способность стариков выполнять земледельческие трудовые функции. Подтверждением этому можно считать и то, что стариков, утративших старшинство в хозяйстве, «спускали с тягла», т. е. они переставали платить налог за владение землей, все права и обязанности по управлению переходили к новому хозяину.

Таким образом, рассмотрев половозрастные роли женщины и мужчины, состоящих в браке (функции большака и большухи, обряд передачи большины), можно выделить следующие аспекты: возрастные (пространственно-временные), соционормативные и ритуально-мифологические. Они взаимосвязаны и, на наш взгляд, их четкое разграничение невозможно.

Большаком мог быть только зрелый по возрасту, по народным представлениям, человек, находящийся «в поре», «годный». Эти же показатели, в свою очередь, нужны и для вступления в брак. Здесь круг замыкается, так как это второе условие является второй предпосылкой, чтобы стать большаком, поскольку большаками почти всегда становились мужчины зрелые и женатые. Для мужчины, как и для женщины, важно было состоять в браке, ибо их основной функцией на данном этапе жизни было создание и поддержание общей «полной доли» семьи и общины в целом, которая не может быть состоятельной, если индивиды не прошли все жизненные этапы в мифоритуальном сценарии «рождение — инициация — брак — смерть», заданном антропоцентрической моделью мира.¹¹⁰ Случаи, когда хозяйкой-большаком при малолетних детях была вдова, не противоречат этому правилу, так как ее жизненная программа на определенном этапе была выполнена, и на первый план выступает социальная роль — старшей в семье, опоры, со всеми вытекающими условиями — уплаты повинностей, участия в общинных сходах, участия в пахоте земли, — что являлось мужскими обязанностями.

Статус хозяина и хозяйки закреплял за ними определенные соционормативные обязанности: хозяин распоряжался мужскими работами и осуществлял связь с внешним неограниченным пространством, хозяйка — женскими и следила за внутренней целостностью и упорядоченностью, ограниченной рамками двора; хозяин и хозяйка вместе составляли единое целое — «общую долю». Эти обязанности влекли за собой функции ритуально-магические: у мужчин — связанные с их основным занятием и пространством (календарные и окказиональные), у женщин — связанные с ритуалами жизненного цикла.

Возрастные ограничения пребывания в статусе большака и большухи заданы исполнением ими жизненной программы — воспроизводства. В семьях, где в «возраст» приходило второе поколение, возникал межпоколенный конфликт, ведущий, как правило, к сдаче стариками большины, будь то раздел общего имущества или добровольный «выход из большины». Следствием становилось выделение старикам особой ограниченной доли, ограниченных занятий и пространства передвижения.

Примечания

- ¹ Адоньева С. Б. О ритуальной функции женщины в русской традиции // ЖС. 1998. № 1. С. 26.
- ² Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 512, л. 6 (Калужская губ.); д. 1462, л. 10 (Рязанская губ.).
- ³ Желобовский А. И. Семья по воззрениям русского народа, выраженным в пословицах и других произведениях народно-поэтического творчества // Философские записки. Воронеж, 1892. С. 33.
- ⁴ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1310, л. 2 (Пензенская губ.); д. 1349, л. 26 (Пензенская губ.); д. 1450, л. 21 (Рязанская губ.); д. 1078, л. 15 (Орловская губ.).
- ⁵ Всеволожская Е. Очерки крестьянского быта Самарского уезда // ЭО. 1895. № 1. С. 2.
- ⁶ Костоловский И. В. К поверьям о поясе у крестьян Ярославской губернии // ЭО. 1909. № 1. С. 49.
- ⁷ Фразеологический словарь русских говоров Сибири (далее ФСРГС). Новосибирск, 1983. С. 113.
- ⁸ Ярославский областной словарь (далее ЯОС). Ярославль, 1982. С. 37.
- ⁹ Словарь русских народных говоров (далее СРНГ). Л., 1970. Вып. 5. С. 28.
- ¹⁰ ФСРГС. С. 29, 53, 61–62, 86, 140.
- ¹¹ СРНГ. Л., 1968. Вып. 3. С. 60.
- ¹² Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. С. 454.
- ¹³ Журавлев А. Ф. Заметки на полях «Этимологического словаря славянских языков» // Этимология 1988–1990. М., 1992. С. 77.
- ¹⁴ СРНГ. Л., 1970. Вып. 6. С. 40.
- ¹⁵ Гавлова Е. Славянские термины 'возраст' и 'век' на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // Этимология 1967. М., 1969. С. 36–39.
- ¹⁶ Этимологический словарь славянских языков // под ред. О. Н. Трубачева (далее ЭССЯ). М., 1979. Вып. 6. С. 187.
- ¹⁷ Словарь русских говоров Новосибирской области (далее СРГНО). Новосибирск, 1982. С. 84.
- ¹⁸ Трубачев О. Н. История славянских терминов родства. М., 1959. С. 180; Топоров В. Н. Об одном из парадоксов движения: Несколько замечаний о сверхэмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 31.
- ¹⁹ Даль В. И. Указ. соч. Т. I. С. 115.
- ²⁰ Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 102.
- ²¹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 846, л. 10 об (Новгородская губ.); д. 1078, л. 11 (Орловская губ.).
- ²² Славянские древности. М., 1995. Т. I. С. 229; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 170–171.
- ²³ Даль В. И. Указ. соч. С. 116.
- ²⁴ Терещенко А. Быт русского народа. М. 1848. Ч. I. С. 376.
- ²⁵ СРНГ. Л., 1968. Вып. 3. С. 108, 373 (Оренбургская губ.).
- ²⁶ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 813, л. 42 (Новгородская губ.).
- ²⁷ Мазалова Н. Е. Жизненная сила северно-русского «знающего» // ЖС. 1994. № 4. С. 27.
- ²⁸ Успенский Б. А. Указ. соч. С. 180.
- ²⁹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 18, л. 22 (Владимирская губ.).
- ³⁰ Там же, д. 72, л. 10 (Владимирская губ.).
- ³¹ Там же, д. 6, л. 6 (Владимирская губ.); д. 1450, л. 26 (Рязанская губ.); д. 1312, л. 6 (Пензенская губ.); д. 547, л. 37 (Калужская губ.); д. 1390, л. 20 (Пензенская губ.); д. 23, л. 19 (Владимирская губ.).
- ³² Brunner O. Neue Wege der Sozialgeschichte. Göttingen, 1956. S. 39–40.
- ³³ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1077, л. 12 (Орловская губ.).
- ³⁴ Там же, д. 214, л. 46–47 (Вологодская губ.).
- ³⁵ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 52.
- ³⁶ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1310, л. 4 (Пензенская губ.).
- ³⁷ Там же, д. 1334, л. 14, (Пензенская губ.); д. 1450, л. 20 (Рязанская губ.).
- ³⁸ Там же, д. 310, л. 51–52 (Вологодская губ.).
- ³⁹ Там же, д. 374, л. 2 (Вологодская губ.); д. 842, л. 4 (Новгородская губ.).
- ⁴⁰ Довнар-Запольский М. Очерки семейного права крестьян Минской губернии // ЭО. 1897. № 1. С. 100.
- ⁴¹ Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 92, л. 17, 31, 37, 40 об (Псковская губ.).
- ⁴² Там же, д. 1296, л. 17–18 (Пензенская губ.).
- ⁴³ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 74.
- ⁴⁴ Архив РЭМ, д. 110, л. 1 (Вологодская губ.); д. 100, л. 31 (Вологодская губ.); д. 1312, л. 27 (Пензенская губ.).
- ⁴⁵ Там же, д. 48, л. 1 (Владимирская губ.).

- ⁴⁶ Там же, д. 375, л. 10 (Вологодская губ.); д. 413, л. 9 (Вятская губ.); д. 427, л. 16–17 (Вятская губ.).
- ⁴⁷ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1893. Ч. II. С. 375.
- ⁴⁸ Даль В. И. Указ. соч. Т. I. С. 463.
- ⁴⁹ Ефименко П. С. Крестьянская семья и семейная собственность в Архангельской губернии // Изв. Арханг. о-ва изуч. Русского Севера. Архангельск, 1912. № 24. С. 1104, 1110, 1114; № 23. С. 1064.
- ⁵⁰ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 417, л. 32 (Вятская губ.).
- ⁵¹ Там же, ф. 7, оп. 1, д. 1310, л. 25 (Пензенская губ.); д. 1296, л. 26 (Пензенская губ.); д. 375, л. 9 (Вологодская губ.).
- ⁵² Ефименко П. С. Указ. соч. № 17. С. 783.
- ⁵³ Архив РЭМ, д. 1312, л. 33–34 (Пензенская губ.); д. 257, л. 4 (Вологодская губ.); д. 335, л. 23–24 (Вологодская губ.); д. 1180, л. 12, 18 (Орловская губ.).
- ⁵⁴ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л. 1988. С. 139.
- ⁵⁵ Архив РЭМ, д. 1292, л. 15–17 (Пензенская губ.).
- ⁵⁶ Там же, д. 1180, л. 11 (Орловская губ.); д. 1312, л. 42 (Пензенская губ.); д. 349, л. 14; д. 374, л. 10–11 (Вологодская губ.).
- ⁵⁷ Добровольский В. Н. Указ. соч. С. 374.
- ⁵⁸ Даль В. И. Указ. соч. Т. I. С. 463.
- ⁵⁹ Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 92. Псковская экспедиция 1997 г. Л. 33 об.
- ⁶⁰ СМ, М. 1995. С. 370.
- ⁶¹ Даль В. И. Указ. соч. Т. I. С. 463.
- ⁶² Иванов П. В. Народные рассказы о Доле // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 343.
- ⁶³ Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильского населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 7.
- ⁶⁴ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 241, л. 1 (Вологодская губ.); д. 1463, л. 13–14 (Рязанская губ.).
- ⁶⁵ Кабакова Г. И. О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // ЖС. 1994. № 4. С. 35.
- ⁶⁶ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. I. Ч. 2. С. 580;
- ⁶⁷ Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1877. Т. IV. С. 697.
- ⁶⁸ Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // II этнографический сборник костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920. С. 23; Виноградов Г. С. Указ. соч. С. 11.
- ⁶⁹ Шейн П. В. Указ. соч. С. 540, 546.
- ⁷⁰ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 97.
- ⁷¹ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 82.
- ⁷² Довнар-Запольский М. Белорусский этнографический очерк. С. 296.
- ⁷³ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1401, л. 48–49.
- ⁷⁴ Балашова О. Б. «В том дому, где живут в ладу» // ЖС. 1994. № 3. С. 50.
- ⁷⁵ Шейн П. В. Указ. соч. С. 534.
- ⁷⁶ Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно и южно-славянский материал // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 50, 60.
- ⁷⁷ О распределении имущества покойного путем его траты, «опустошения» см.: Топоров В. Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянских древностей: Погребальный обряд.
- ⁷⁸ Журавлев А. Ф. Доля // СД. М., 1998. Т. II. С. 113.
- ⁷⁹ Степанов Т. Обряды и обычаи, соблюдаемые жителями г. Ейска Кубанской области, при рождении человека, бракосочетании и погребении умерших: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1888. Вып. 6. С. 169.
- ⁸⁰ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 82.
- ⁸¹ СРНГ. М., 1966. Вып. 2. С. 15, 21.
- ⁸² Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1310, л. 6–7; д. 1390, л. 20 (Пензенская губ.); д. 483, л. 10 (Калужская губ.); д. 1462, л. 10 (Рязанская губ.); Даль В. И. Т. I. С. 21.
- ⁸³ Даль В. И. Указ. соч. Т. I. С. 21.
- ⁸⁴ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1464, л. 9 (Рязанская губ.); д. 1375, л. 17 (Пензенская губ.).
- ⁸⁵ Желобовский А. И. Указ. соч. С. 5, 9; Шухевич В. Гуцульщина // Матеріали до української етнології. Львів, 1901. Ч. IV. С. 1.
- ⁸⁶ Худяков Великорусские загадки. С. 78.
- ⁸⁷ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 135, л. 8; д. 100, л. 20 (Вологодская губ.); д. 1373, л. 5 (Пензенская губ.); д. 32, л. 2 (Владимирская губ.).
- ⁸⁸ Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина // Українці: Народные верования, поверья, демонологія. Киев, 1991. С. 201.

- ⁸⁹ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 407, л. 55 (Орловская губ.); д. 313, л. 5 (Вологодская губ.); д. 1131, л. 11 (Орловская губ.); д. 1286, л. 18 (Пензенская губ.).
- ⁹⁰ Там же, Ф. 10, оп. 1, д. 92, л. 36об (Псковская обл.; 1997 г.); (Ленинградская обл., 1998 г.); ф. 7, оп. 1, д. 387, л. 9 (Вологодская губ.).
- ⁹¹ Там же, д. 1157, л. 12 (Орловская губ.); д. 1463, л. 30 (Рязанская губ.).
- ⁹² *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 3. С. 297.
- ⁹³ *Журавлев А. Ф.* Доля. С. 113.
- ⁹⁴ *Байбурун А. К.* Ритуал... С. 82.
- ⁹⁵ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1439, л. 28 (Рязанская губ.).
- ⁹⁶ *Костомаров Н. И.* Домашняя жизнь и нравы великорусского народа: Утварь, одежда, пища и питье, здоровье и болезни, нравы, обряды, прием гостей. М., 1993. С. 138.
- ⁹⁷ *Адоньева С. Б.* О ритуальной функции женщины в русской традиции // *ЖС.* 1998. № 1. С. 26.
- ⁹⁸ *Зорин Н. В.* Символы невесты в русских свадебных обрядах (по материалам Казанского Поволжья) // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С. 45.
- ⁹⁹ *Прокопьева Н. Н.* Женская рубаха у русских в ритуалах жизненного цикла // *Этносемиотика ритуальных предметов.* СПб., 1993. С. 64.
- ¹⁰⁰ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого Архива ИРГО. Т. 1. Пг., 1914. С. 6 (Архангельская губ.); Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 41, л. 39об (Пермская обл.).
- ¹⁰¹ *Адоньева С. Б.* Указ. соч. С. 27.
- ¹⁰² *Добровольский В. Н.* Указ. соч. С. 375.
- ¹⁰³ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1292, л. 17 (Пензенская губ.).
- ¹⁰⁴ Там же, д. 214, л. 98 (Вологодская губ.); д. 1102, л. 5 (Орловская губ.).
- ¹⁰⁵ Там же, л. 50; д. 257, л. 7 (Вологодская губ.); д. 344, л. 14 (Вологодская губ.); д. 1390, л. 23 (Пензенская губ.); д. 810, л. 14 (Новгородская губ.).
- ¹⁰⁶ Там же, д. 417, л. 29–32 (Вятская губ.); д. 67, л. 12–13, д. 72, л. 1–2 (Владимирская губ.); д. 1102, л. 1; д. 1085, л. 11; д. 1180, л. 17 (Орловская губ.); д. 257, л. 4об (Вологодская губ.).
- ¹⁰⁷ *Кабакова Г. И.* О поскребышах, мизинцах и прочих маменькин сынках // *ЖС.* 1994. № 4. С. 35.
- ¹⁰⁸ Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 693, л. 29 (Новгородская губ.); д. 1102, л. 10 (Орловская губ.).
- ¹⁰⁹ *Потанин Г.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // *ЖС.* 1899 г. год 9-й. Вып. 2. С. 180–181.
- ¹¹⁰ *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы Балканской модели мира. М. 1990. С. 12.

И. И. Шангина

Сюжетная вышивка Вологодского края (К истории заселения Вологодского края)

Объектом моего исследования являются вышивки, изготовленные в XIX — первой четверти XX в. в русских деревнях Вологодского края. Понятие Вологодский край включает в себя территорию б. Вологодской губернии со всеми ее уездами, часть которой ныне входит в состав Вологодской области.

В статье ставится задача выявления локальных особенностей вышивки русского населения и делается попытка связать их с историей заселения края в эпоху Средневековья. Такая постановка вопроса вполне возможна, так как крестьянская вышивка, по мнению исследователей, сформировалась в более раннее, чем XIX в., время и хранит в себе следы напластований разных эпох.¹

Для решения поставленной задачи были выбраны вышивки, украшавшие полотенца — длинные полотнища ткани, ширинки — небольшие квадратные или прямоугольные отрезки ткани, подзоры простыней. Это были массовые предметы народного быта, использовавшиеся в основном в ритуалах жизненного цикла: для обмена дарами на свадьбе, для маркировки свадебных чинов, для оформления брачной комнаты, свадебной и погребальной процессий и т. д. Вплоть до начала XX в. они осознавались людьми как вещи сакральные и как таковые не могли подвергаться кардинальным изменениям. Орнамент вышивки, их украшавшей, декоративные швы, композиция, цвет должны были оставаться и оставались малоподвижными: позволялось включать в вышивку новые, ценные с народной точки зрения образы, но запрещалось изымать старые. Распространенность полотенец, ширенок, подзоров для простыней в крестьянском быту и консервативность вышивки, их украшающей, делают эти вещи благодатным объектом исследования.

Работа основывается главным образом на памятниках, хранящихся в Российском Этнографическом музее. В моем распоряжении находилось 700 полотенец, ширенок, подзоров простыней из сел и деревень Вологодского края. Материалы Вологодского историко-архитектурного музея-заповедника и Историко-краеведческого музея г. Тотьмы, а также вышивки, опубликованные в работах XIX—XX вв., (публикации Государственного Исторического музея, Государственного Русского музея, Государственного Эрмитажа, Музея декоративно-прикладного искусства в Москве и Загорского Историко-художественного

музея-заповедника)² привлекались в качестве дополнительного материала. Использование их как основного источника для решения поставленных задач нецелесообразно в связи с отсутствием точных указаний на место бытования вещи.

Искусство вышивания было распространено в Вологодском крае довольно широко, однако не по всей его территории. Вышиванием, судя по музейным коллекциям и полевым исследованиям, занимались в верховьях Северной Двины, в селах по левому ее берегу — от впадения в нее Вычегды до границ с Архангельской губернией, т. е. на территории Сольвычегодского уезда Вологодской губернии — это Черевково и Красноборск с окружающими их деревнями, а также в селах, расположенных по левобережью Сухоны вдоль почтового тракта от Великого Устюга до Сольвычегодска, т. е. на территории Устюгского уезда той же губернии; в северной части Тотемского уезда, в селах по Кокшеньге и ее притоку Уфтюгу; далее к северу, в деревнях по рекам Кокшеньге и Велье в пределах Вельского уезда Вологодской губернии, в южной его части, граничащей с Тотемским уездом. Юго-восточнее от Сухоны вышивка встречается в верховьях р. Юг на территории Никольского уезда Вологодской губернии. В западной части Вологодского края вышивкой богата представлена территория вокруг Белого озера: к северо-востоку от него до оз. Воже и к юго-востоку до Кубенского озера. Это территория б. Белозерского и Кирилловского уездов Новгородской губернии и б. Кадниковского уезда Вологодской губернии. Далее на запад вышивка встречается в Устюженском уезде Новгородской губернии, в его юго-восточной части, при слиянии рек Чагоды и Мологи.

Для исследования локальных вариантов вышивки Вологодского края анализируются три главных ее компонента: декоративные швы (технические приемы), цветовая гамма, орнамент.

Декоративные швы. Декоративные швы, применявшиеся в русской народной вышивке, были разнообразны. Исследователи делят их на две группы: глухие швы и сквозные.³

В вышивке Вологодского края были распространены как глухие, так и сквозные швы. Глухие счетные швы представлены в основном *росписью* и *крестом*. Встречаются также *набор* и *гладь-атласник*, но только как швы дополнительные. Среди швов, выполняющихся по свободному контуру, преобладает *тамбур*, но имеется в небольшом количестве и *стебельчатый шов*.

Роспись — шов, известный в литературе под множеством названий: «по росписи», «по расписанию», «в клетку», «полукрест», «досюльный шов», «русское шитье». В росписи лицевые и изнаночные стежки положены по горизонтали, вертикали и диагонали, образуя непрерывную ломаную линию. Выполняли шов обычно в два хода: сначала иглолка шла слева направо, а затем в обратном направлении, заполняя промежутки между лицевыми стежками. При работе старались, чтобы проколы обеих линий совпадали. Этим швом выполнялись как простые композиции, так и сложные, многофигурные. В последнем случае внутри узора росписью наносили решетки, составленные из мелких клеток, а также квадратики, прямоугольнички, расположенные в шахматном порядке. Очень часто вышивались ступенчатые и зигзагообразные линии, а также мелкие ромбы, расставленные по диагонали. При создании сложных композиций с крупными фигурами роспись дополнялась другими декоративными швами: гладью-атласником, набором. В этом случае она использовалась для проведения контура, а другие швы — для создания внутри контура цепочки ромбов, квадратов, прямоугольников, диагональных линий, зигзагов, мелких точек.

Роспись в Вологодском крае, как и вышивка в целом, была распространена в основном в его западной части. Она преобладала в селах и деревнях, расположенных вокруг Белого озера, а также к северо-востоку и юго-востоку от него вплоть до озера Воже и Кубенского. По территориальному делению начала XX в. — это Белозерский, Кирилловский уезды Новгородской губернии и небольшая территория Кадниковского уезда Вологодской губернии, примыкающая к Кубенскому озеру. Крайней западной точкой бытования росписи в пределах Вологодского края являются села в южной части Устюженского уезда, при слиянии рек Чагоды и Мологи. Следует отметить, что в указанном регионе роспись была основным вышивальным швом. Из имеющихся 203 вышивок ею выполнено 197. При этом роспись выступает здесь не только в роли контурного шва, но и заполняет внутреннее пространство шашечками, ромбиками, диагональными линиями, сочетаясь при этом с набором и гладью-атласником и создавая сложный узор.

На востоке от очерченной выше территории, в селах и деревнях по рекам Кокшеньге и Уфтюгу, т. е. в северной части Тотемского уезда Вологодской губернии, вышивок росписью значительно меньше, чем в Белозерье: — 18 из 72. При этом роспись обычно применялась для декорирования каймы основного узора. Вероятно, вышивка росписью была известна и в селах по р. Веле и Кокшеньге в пределах Вельского уезда. На это указывает И. П. Работнова в коллективном исследовании, посвященном народному искусству Архангельской области. Однако она не уделяет внимания количественному соотношению в вышивке росписи и других декоративных приемов, лишь указывая на то, что этот шов применяется как для выполнения основного узора, так и для вышивки кайм: «В коллекциях Вельского музея, помимо вышивок росписью на концах полотенец, интересны ширинки. В них вышивка крупными стежками росписи применена для оформления каймы». ⁴ Мои материалы, так же как и материалы, опубликованные в монографии Г. С. Масловой, не позволяют говорить о значительном преобладании здесь вышивок, выполненных росписью.

Роспись фактически полностью отсутствует в нижнем течении р. Сухоны и Юг, а также в верховьях Северной Двины, т. е. на территории б. Устюгского, Сольвычегодского и Никольского уездов Вологодской губернии. В нашем распоряжении с этой территории имеются только три вышивки, в которых каймы выполнены росписью. Эти образцы поступили в музей из с. Сухонь, расположенного на тракте, соединяющем Сольвычегодск с Великим Устюгом.

Среди декоративных швов, выполняемых по счету нитей по цельной ткани, в Вологодском крае встречается также шов крестом. Он выполняется короткими стежками, укладываемыми крест-накрест по диагонали нитей основы. Крест может быть односторонним или двусторонним. Односторонний крест в литературе обозначается также такими терминами, как «верхошов», «в пятку», «наотмашь», «в раскол», «по-мышинному», «поддевчатый шов». Односторонний крест на изнаночной стороне ткани может давать квадратики, полуквадратики или параллельные линии. Двусторонний крест дает узор одинаковый как с изнаночной, так и с лицевой стороны.

По материалам, имеющимся в моем распоряжении, в Вологодском крае был распространен односторонний крест с параллельными линиями на изнанке. Он был известен преимущественно в селах и деревнях по Кокшеньге и ее притоку Уфтюгу, т. е. в северной части Тотемского уезда. Из 42 вышивок, выполненных крестом, хранящихся в Российском Этнографическом музее Петербурга и Историко-краеведческом музее Тотмы, 39 из Тотемского уезда. Материалов, подтверждающих информацию И. П. Работновой

о распространении вышивки крестом в верховьях Северной Двины и вокруг Великого Устюга, мною не было обнаружено.⁵ Вероятно, говоря о распространении на указанной территории этой техники, И. П. Работнова имела в виду крест, выполнявшийся по канве, получивший широкое распространение по всему Русскому Северу в начале XX в.

Среди декоративных швов в Вологодском крае встречается также шов тамбур. В литературе он известен также под названиями «танбур», «в танбур», «по танбуру», «в петлю», «петелькой», «цепочкой», «косичкой», «в плетешок», «тропкой», «мышьиной тропкой». Он выполняется по свободному контуру специальной тамбурной иглой с крючком на конце или обычной швейной иглой. На лицевой стороне шов выглядит как ряд петель, вставленных одна в другую, а на изнанке представляет собой сплошную ровную строчку. Тамбурный шов может накладываться на рисунок в один или несколько рядов, а иногда плотно закрывать весь узор. В вышивках Вологодского края он обычно выполняется по нарисованному на ткани контуру узора в один, два, реже три ряда. На некоторых вышивках тамбур делает только контур, внутреннее заполнение узора проводится гладью-атласником или набором. Тамбурный шов, выполняющий узор по цельной ткани, встречается главным образом в деревнях по Кокшеньге и Уфтюгу, а также по левобережью среднего течения Сухоны в рамках Устюжского уезда. Следует отметить, что тамбур встречается и в вышивке по сетке, где он формирует контур узора и носит название «тамбур по филе». Этот технический прием будет рассмотрен в разделах, посвященных строчевой вышивке.

Среди швов, выполняемых по цельной ткани, можно еще упомянуть шов набор, известный также под терминами «бранье», «по-браному», «гладь-атласник», о которых уже говорилось выше в связи с характеристикой других швов. При работе набором вышивальщица укладывает стежки по счету нитей плотно один к другому, но таким образом, что один стежок ложится на лицевую сторону ткани, а другой — на изнаночную. В результате на изнанке получается негативное изображение узора. Гладь-атласник представляет собой двусторонний шов, выполняющийся наложением по счету нитей плотно прилегающих друг к другу стежков разных или одинаковых размеров. Оба эти шва, как уже говорилось, в вышивке Вологодского края не имеют самостоятельного значения и применяются с другими швами для заполнения внутреннего пространства мотива.

Техника строчки, обозначавшаяся также такими терминами, как «строка», «вырезь», «по вырези», «по выдергу», «в перевивку», «по перевити», «шов по письму», «ребь», «по обвиве», «вязьба», «шов по намету», «шитье по перевити», исполнялась по сетке, полученной в результате удаления определенного числа нитей утка и основы.

В Вологодской губернии строчка была, судя по литературе, одним из самых распространенных технических приемов декорировки ткани. Об этом же говорит и их количество — 443, т. е. почти половина всех отобранных мною для исследования вышивок. Строчевые приемы вышивки преобладали в восточной части Вологодского края, а именно в верховьях Северной Двины в пределах Сольвычегодского уезда, а также в верховьях р. Юг в б. Никольском уезде; некоторые — в деревнях, расположенных по Сухоне в Устюжском уезде, а также в селах по Кокшеньге и Уфтюгу. Однако в двух последних районах он не является основным, составляя лишь небольшую часть от общего объема вышивок.

В западной части Вологодского края, т. е. на территории б. Белозерского, Кирилловского и Устюженского уездов Новгородской губернии вышивок, выполненных строчевыми приемами, почти нет.

Строчевые швы Вологодского края характеризуются большой вариативностью. Прежде всего вологодским мастерам были известны два распространенных в русском вышивании варианта строчки: первый, когда ткань, предназначенная для орнаментации целиком превращается в сетку, и второй, при котором раздергивается только часть ткани по заранее очерченному контуру будущего узора.

Первый вариант строчки имел множество разновидностей в перевивке сетки, выкладывании узора. Мастерница могла перевить всю сетку или только ее отдельные участки, причем перевивка могла быть сделана двумя способами: по горизонтали ряд за рядом, в результате чего получалась мелкая сетка с квадратными ячейками, или стягами, при которых нити не перевиваются, а стягиваются в столбики по типу мережки. Если перевита вся сетка, то орнамент выкладывается воздушной петлей, настилом, т. е. путем плотного накладывания стежков по горизонтали ткани, при этом настил может заполнять весь узор или располагаться шашечками, прямоугольничками или оформлять контур узора. В случае перевивки сетки только в фоновой части узора орнамент выполняется прямой одинарной или двойной штопкой. Штопка заполняет по горизонтали и вертикали пространство, оставшееся после выдергивания нитей, как бы восстанавливая ткань в пределах узора.

В Вологодском крае встречается также и строчка типа мережки, при которой ткань раздергивается лишь по утку или только по основе, при этом узор выполняется стягами. Чаще всего такая техника применяется для изготовления каймы к строчевому узору, но ее можно видеть на некоторых вышивках и в основном узоре.

При втором варианте строчки, когда ткань, предназначенная для узора, раздергивалась лишь частично, сетка перевивалась по горизонтали и служила фоном к узору. Узор выполнялся на цельной ткани гладью-атласником и набором. Контур узора закреплялся по преимуществу тамбурным швом в один, два или три ряда, но иногда мог использоваться и стебельчатый шов. Этот шов в литературе принято называть «тамбуром по филе», или «швом по письму».

Очень интересным вариантом строчки с цельной тканью в узоре является вариант, при котором ткань фона не раздергивалась, а просто стягивалась иглой в определенном порядке. Рисунок в этом случае образовывался фрагментами необработанной ткани, при этом орнамент не имел выполненного декоративным швом контура, а его поверхность дополнительно не разрабатывалась.

Следует отметить, что все богатство технических приемов строчки было распространено на всей территории Вологодского края. Исключение составляют только строчка типа мережки в том случае, когда она используется для декорирования основного участка, предназначенного для украшения ткани, а также строчка с фоном, стянутым иглой. Эти разновидности строчки встречаются только в верховьях Северной Двины, в с. Черевково и Калинки. Разнообразие технических приемов строчевой вышивки в восточной части Вологодского края нельзя объяснить влиянием строчевых мастерских, возникших во многих районах Русского Севера в последней трети XIX в., так как на территории Вологодской губернии их не было.⁶

Таким образом, картографирование декоративных швов вышивки Вологодского края показало, что эта территория делится на два крупных массива: западный, для вышивки которого характерен шов роспись, и восточный, представленный вышивкой сквозными швами. Между этими двумя массивами располагается район (по р. Кокшеньге, Уфтюгу,

и, возможно, Вели), где в вышивке имеются и роспись, и строчевые швы; для этого же района характерна вышивка крестом по счету нитей, неизвестная или мало известная в восточной и западной части края. Кроме того, необходимо указать на территорию вокруг с. Черевково и Калинки на Северной Двине, где строчевые приемы вышивки обладают ярко выраженным своеобразием.

Цветовая гамма и материал. Вышивка Вологодского края выполнялась льняными и хлопчатобумажными нитями красного и белого цветов. Гарус, домашняя шерстяная нить и шелк использовались как материал для вышивания чрезвычайно редко, как, впрочем, и цветные нити.

Вышивка восточной части Вологодского края выполнялась в основном белой льняной нитью. Белая хлопчатобумажная нить использовалась для нанесения контура тамбурным или стебельчатым швом, позволяя более рельефно выделить узор на фоне перевитой сетки, а также при разработке строчевого узора настилом. В редких случаях для перевивки фона и нанесения контура тамбуром использовалась красная хлопчатобумажная нить.

В западной части (Белозерье, северо-восточная часть б. Тотемского уезда по р. Кокшеньге, Уфтюгу) вышивка выполнялась преимущественно красной хлопчатобумажной нитью. Белая льняная нить использовалась в редких для этой территории строчевых вышивках для перевивки сетки. Цветная хлопчатобумажная нить употреблялась при вышивании тамбуром растительных узоров, но и здесь предпочтение отдавалось красному цвету.

Орнамент. Вышивка Вологодского края, как и вообще русская народная вышивка, богата и разнообразна по мотивам и композиционным приемам. Для нее был характерен в равной степени как геометрический, так и изобразительный орнамент. Кроме того, в вышивке были распространены растительные узоры, достаточно реалистически выполненные. Это букеты или гирлянды цветов, отдельные цветочки, веточки деревьев. Они обычно вышивались тамбурным швом. Принято считать, что такого рода орнаментация появилась в русской вышивке довольно поздно, вероятно, в XIX — начале XX вв. В настоящей работе наше внимание будет сосредоточено только на изобразительном орнаменте. Геометрический и растительный орнаменты рассматриваться не будут.

Изобразительный орнамент вологодской вышивки включал в себя антропоморфные, зооморфные, орнитоморфные, терратологические, растительные мотивы, создававшие на ткани определенные композиции, которые принято называть сюжетами. В связи с этим вышивку с мотивами изобразительного орнамента обычно называют сюжетной вышивкой.

В этнографической науке и искусствоведении принято выделять в сюжетной вышивке архаический пласт, считающийся одним из самых древних, связанный с мифологией славян; и пласт, состоящий из мотивов, вошедших в народную вышивку в эпоху Средневековья из городской феодальной среды.

Архаический пласт в сюжетной вышивке Вологодского края проявляется довольно четко и составляет достаточно большой процент от вышивки с сюжетными композициями. К нему относится 274 вышивок из 361 с изобразительным орнаментом. Распространение вышивок архаического типа по территории Вологодского края таково. Наибольшее их количество сосредоточено вокруг Белого озера, до оз. Воже на северо-востоке и Кубенского на юго-востоке, т. е. на территории б. Кирилловского и Белозерского уездов Новгородской губернии. Из 135 вышивок с сюжетными композициями 110 — архаического типа. Далее на восток они встречаются в небольшом количестве: например, из Кадниковского

уезда имеются только 4 вышивки с такими сюжетами. В селах по р. Кокшеньга и Уфтюг, т. е. в северных районах Тотемского уезда, число их возрастает — 20 вышивок из 36 сюжетных. В нижнем течение р. Сухоны данные вышивки фактически отсутствуют. Далее на восток они появляются в верховьях Северной Двины, на ее левом берегу, в районе с. Черевково, Красный Бор, Калинки в б. Сольвычегодском уезде Вологодской губернии. При этом следует отметить, что количество вышивок с этим орнаментом здесь достаточно велико: из 174 вышивок с сюжетными композициями 97 — с мотивами архаического типа.

Вышивка архаического типа на территории Вологодского края довольно разнообразна по персонажам и, главное, по их воспроизведению на ткани. Выделяются три группы мотивов, локализующихся в трех разных регионах: Белозерье, Сольвычегодском и Тотемском.

В Белозерье (Белозерский, Кирилловский, Устюженский уезды Новгородской губернии) вышивка характеризуется следующим набором мотивов: антропоморфные фигуры, деревья, птицы, кони. Причем в вышивке преобладают деревья и птицы. Кони встречаются сравнительно редко: из 110 вышивок с архаическими сюжетами кони изображены только на 13. Антропоморфные фигуры встречаются реже, чем деревья, но их все-таки достаточное количество.

Все мотивы статичны и выполнены в строго геометрическом стиле. Антропоморфные фигуры изображены анфас, птицы и животные — в профиль. Каждому из мотивов присущи определенные черты, которые могут несколько изменяться, но в рамках основного типа.

Дерево в белозерской вышивке имеет следующие черты: ствол с розеткой или многогранником на вершине, треугольником в основании, с несколькими парами ветвей, направленных вверх и в стороны. Ветви украшены мелкими ромбиками, розетками, веточками сосны, крючьями, роговидными отростками. Этот мотив имеет множество вариантов: вершина и треугольное основание могут быть меньших или больших размеров, количество пар ветвей может колебаться от одной до пяти, нижние ветви могут принимать лирообразную форму и т. п.

Антропоморфные фигуры в вышивке Белозерья представлены тремя типами. Первые два — классические, описанные в искусствоведческой и этнографической литературе.

Первый тип: женская фигура с головой в виде украшенного мелкими разделками ромба, с прямым узким торсом, принимающим в нижней части форму трапеции или колокола. Длина верхней и нижней частей торса одинакова, иногда первая длиннее второй. Руки, заканчивающиеся ромбом или кистью с пятью пальцами, слегка согнуты в локтях и опущены вниз. Ноги короткие, с развернутыми в стороны ступнями.

Второй тип: женская фигура с головой в виде восьмигранника или овала с пышным украшением. Прямоугольная верхняя часть торса переходит в трапециевидную или колоколовидную нижнюю часть, при этом ноги обычно не изображаются. Верхняя часть с нижней соотносится, как одна треть к двум третям. На «юбке» часто изображается цветок, птичка, а иногда и человеческая фигурка. Руки с тремя или пятью пальцами подняты вверх и держат веточки, птичек, изредка маленькие человеческие фигурки.

Следует отметить, что данный мотив — женщина с поднятыми или опущенными вниз руками — в белозерской вышивке насчитывает множество вариантов, в том числе поясное изображение антропоморфной фигуры второго типа.

Третий тип антропоморфных мотивов белозерской вышивки представляет собой фигуру, имеющую ромбовидную голову с трехрогим украшением, прямоугольное, иногда расширяющееся на боках тело, поднятые вверх руки, заканчивающиеся тремя длинными

загнутыми отростками, длинные, раскинутые в стороны и согнутые в коленях ноги. Одни исследователи считают этот мотив вышивки изображением рожающей женщины,⁷ другие — изображением лягушки.⁸

Птицы. Птицы в белозерской вышивке представлены в большом количестве и в самых разных вариантах, и их очень сложно классифицировать. Однако среди них все-таки удалось выявить два типа. Первый тип: птица с прямоугольным туловищем, головой в форме равнобедренного треугольника на широкой шее, с длинным пышным хвостом, расположенным по горизонтали вышивки, и поднятым вверх одним крылом. В широком, опущенном вниз клюве птицы часто изображается веточка, ромбик, цветок. Второй тип: птица с прямоугольным туловищем, головой в форме равнобедренного треугольника на короткой толстой шее, поднятым вверх коротким хвостом, крыло отсутствует. Первый мотив исследователи отождествляют с фантастической птицей павой, второй — с уткой.

Конь. Конь в вышивке изображается с длинным, вытянутым по горизонтали телом, с заостренной или трапециевидной грудью. Небольшая голова с маленькими торчащими вверх ушами переходит в широкую длинную шею. При этом она изображается всегда наклоненной вниз с помощью удил, параллельно шее. Хвост длинный, спускающийся вниз. Четыре ноги, как правило, вышиваются согнутыми в коленях. Кони всегда изображаются со всадником. В вышивке встречаются также кони, у которых две головы, расположенные на противоположных сторонах туловища. Этот мотив называется обычно ладьей.

В большинстве вышивок все эти мотивы выстраиваются в бордюрную композицию⁹, в которой идет чередование или двух мотивов — дерево и птица, дерево и антропоморфная фигура, или каждый из элементов мотива повторяется в бордюре множество раз, обычно это деревья или птицы. Всадники на конях выстраиваются чаще всего в трехчастную композицию с антропоморфной фигурой в центре. Птицы в трехчастной композиции встречаются, как правило, с деревом. Следует также отметить, что в Белозерье довольно широко распространена вышивка, на которой изображается одна крупная фигура — птица первого типа и антропоморфная фигура третьего типа.

Вышивка архаического типа Сольвычегодского уезда включает в себя следующие мотивы: деревья, антропоморфные изображения, птицы, лоси, олени.

Деревья. К первому типу можно отнести изображения, которые с очень большой долей условности можно назвать деревьями. Они представляют собой конструкции, составленные из прямого стержня — ствола и отходящих от него вверх под углом в 45° нескольких пар прямых линий, концы которых могут загигаться вовнутрь или наружу. Стержень венчает овал, ромб или треугольник. На некоторых вышивках «ветви» могут иметь лирообразную форму. На этих «деревьях» нет никакого подобия листьев, цветов или плодов. Они зачастую читаются как какие-то магические жезлы, знаки.

Второй тип представляет собой изображение, более читаемое как дерево. Оно имеет широкий ствол, заканчивающийся крупной розеткой, пальметой, стилизованным цветком с большими лепестками и круглой сердцевинкой, напоминающим ромашку. От основания ствола в стороны и вверх идут одна или две пары широких ветвей, с цветком или пальметой на концах. Иногда в основании ствола лежит треугольник или квадрат.

Антропоморфные фигуры. В сольвычегодской вышивке имеются три типа антропоморфных изображений. Первый тип: человеческая фигура с коротким прямоугольным туловищем, квадратной или ромбической головой без всяких украшений, раскинутыми в стороны — вверх руками, прямыми ногами с крупными ступнями, развернутыми в стороны.

Второй тип — женская фигура с ромбовидной головой без всяких украшений, с туловищем узким в верхней части и расширяющимся — в нижней. Прямые ноги со ступнями занимают треть всей фигуры. Длинные, согнутые в локтях руки заканчиваются тремя отростками — пальцами.

Третья группа антропоморфных изображений довольно необычна. Она представляет собой поясное изображение человеческой фигуры, состоящее из ромбовидной головы и огромных рук, поднятых вверх. Руки заканчиваются пальметой, веткой или стилизованной птичкой. Вместо торса — маленький треугольник.

Птицы. В вышивке встречаются два типа птиц. Первый тип: птица с крупной головой без всякого украшения и длинным клювом. Туловище прямоугольное, тяжелое; шея широкая, короткая; хвостовое оперение состоит из прямых линий, оканчивающихся скобой или кругом. Птицы изображаются с поднятым вверх крылом или без крыла. По своему облику эта птица напоминает тетерку.

Вторая группа птиц имеет длинную тонкую шею с маленькой головкой, короткое туловище, спускающийся вниз длинный широкий хвост, поднятое вверх крыло. Вероятно, это изображение глухаря во время токования.

Олени. Эти животные в сольвычегодской вышивке представлены двумя типами. Первый тип: голова оленя в форме небольшого ромба с двумя длинными рогами с отростками, закинутыми назад; шея короткая, толстая; туловище продолговатое, с прямой линией живота, треугольной выемкой на спине, которой как бы подчеркивается широкая грудь, выступающие плечи и тяжелый приподнятый круп. Четыре ноги согнуты в коленях, хвост короткий.

Вторая группа изображений этого животного имеет несколько иную схему построения. Олени выполнены более условно и схематично. Туловище представляет собой прямоугольник, боковая сторона которого, образующая грудь, переходит в короткую, широкую, поставленную перпендикулярно туловищу шею. Голова оленя с очень длинными, закинутыми назад рогами параллельна туловищу. Олень изображен с четырьмя прямыми, параллельными друг другу ногами, хвост короткий или вообще отсутствует.

Лоси. Лоси изображены в профиль. Все очертания и пропорции этого животного переданы в вышивке достаточно отчетливо. Туловище вытянуто по горизонтали, грудь массивная, тяжелее крупа, сливается с короткой широкой шеей. Линия шеи переходит в линию спины под тупым углом. В том месте, где шея соединяется со спиной, видно нечто вроде горба, столь характерного для лося. Морда большая, вытянутая, у глаз узкая, книзу более массивная. Ясно видна большая верхняя губа, нависающая над нижней, часто отмечена расщелина рта; ноги длинные; иногда изображается короткий хвост. Лоси всегда изображаются без рогов. Вероятно, это лосихи или молодые лоси — одногодки. Лоси всегда вышиваются с антропоморфной фигурой на спине.

Полиморфные фигуры. В сольвычегодской вышивке архаического типа можно увидеть мотивы, в которых соединяются в единое целое конь и лось, конь и лев, дерево и антропоморфная фигура, а также олень и антропоморфная фигура. Последнее изображение представляет особый интерес в силу необычности его для вышивки. Антропоморфная фигура очень стилизована: узкий торс с маленьким ромбиком вместо головы, согнутые в коленях ноги, поднятые вверх руки. От торса вправо и влево — вверх под углом в 45° отходит пара прямых линий, заканчивающихся оленьими головами.

Мотивы архаического типа в Сольвычегодском уезде чаще всего, особенно на ширинках, компануются в бордюры, составленные из двух чередующихся фигур. Причем одна из них обязательно дерево первого типа или антропоморфное изображение, другая — лось, олень или птица. Иногда в бордюрах могут чередоваться не отдельные мотивы, а трехчастные композиции с деревом первого типа или антропоморфной фигурой в центре. При этом между композициями может изображаться дерево или антропоморфная фигура, как бы отделяющие их друг от друга. На концах полотенец обычно изображается дерево второго типа, занимающее все пространство, предназначенное для орнаментирования, и значительно реже — трехчастная композиция с оленями.

Архаический пласт сюжетной вышивки северной части Тотемского уезда включает в себя мотивы, аналогичные мотивам Белозерского района Вологодского края: дерево, антропоморфные фигуры, птицы, кони, при этом предпочтение также отдается мотиву дерева и птицы. Однако изображения этих мотивов, их компановка в сюжете имеют ряд отличительных черт. Так, например, в тотемской вышивке преобладает изображение дерева, редко встречающееся в Белозерском крае. Это тоненькая веточка со стебельками, украшенными мелкими кружочками и петлеобразными листиками.

Наряду с антропоморфными изображениями, типичными для Белозерья (изображение женщины с трапециевидной нижней частью с поднятыми или опущенными вниз руками), в тотемской вышивке можно встретить антропоморфное изображение, часто встречающееся на Северной Двине (второй тип). Птицы в тотемской вышивке аналогичны птицам первого типа в белозерской вышивке. Кони встречаются в тотемской вышивке редко, а их изображение не соответствует каноническому образу коня в русской вышивке.

Композиции вышивок также отличаются некоторым своеобразием. Классические трехчастные композиции с предстоящей женской фигурой или деревом встречаются очень редко, так же редко встречаются и бордюры с двумя чередующимися мотивами. Более характерны бордюры с одним повторяющимся несколько раз мотивом, в частности антропоморфным. Наиболее же распространенными являются вышивки, на которых изображена крупная птица, окруженная веточками, маленькими антропоморфными фигурками, птичками.

Интересны также композиции, не встреченные мною в вышивке других районов Вологодского края, в которых крупная птица заключена в квадрат, при этом квадрат богато орнаментирован различными геометрическими фигурками и веточками.

Наряду с сюжетной вышивкой архаического типа в Вологодском крае распространена также вышивка, мотивы которой, как предполагают исследователи, были привнесены в деревенскую вышивку мастерами, обслуживавшими высшие слои русского общества в эпоху Средневековья. Их творчество находило свое выражение в украшении храмов, интерьеров жилищ, шитье одежды и облачения священников, изготовлении церковной утвари, а также в иллюстрировании летописей, а позднее и печатных книг.

В вышивку крестьянских полотенец из всего многообразия орнаментов и сюжетов искусства средневекового города были включены в основном образы геральдических животных и птиц: двуглавого орла, льва, гепарда, грифона, единорога, волка-оборотня, а также сирины. По всей видимости, такой подбор образов не являлся случайным: на ритуальные предметы, каковыми считались полотенца, можно было наносить только узоры, говорящие о чем-то очень значительном. В данном случае, вероятно, о мощи княжеской власти, государства, способных защитить людей, оказавшихся вдали от мест своего первоначального расселения, а также о надежде на счастливую жизнь в далеких краях.

Распространение этих образов на территории Вологодского края дает довольно интересную картину. Они сравнительно редко встречаются в вышивке западных районов Вологодского края, т. е. в Белозерье, несколько больше их на Кокшеньге и особенно много в Верхнем Подвинье, в б. Сольвычегодском уезде. При этом различия проявляются не только в количестве вышивок с геральдическими образами, но и в их отборе.

В вышивке Белозерья, как уже говорилось, геральдические образы встречаются сравнительно редко. При этом их выбор ограничен только двумя образами — двуглавым орлом и волком-оборотнем.

Двуглавый орел. Из двух вариантов этого мотива русской вышивки — орел с опущенными вниз и орел с поднятыми вверх крыльями — на этой территории преобладает изображение орла с опущенными вниз крыльями. По мнению исследователей, он является отображением в вышивке герба Московского государства периода 1475—1645 гг.⁹ Однако сходство птицы на вышивке с двуглавым орлом является очень отдаленным. В его облике прослеживаются черты птиц, характерных для народного искусства. Кроме того, двуглавый орел с опущенными вниз крыльями контаминируется в один мотив с женской фигурой или деревом, что еще больше сближает его с изображением птиц из архаического пласта вышивки. Интересно также отметить, что он встречается в одной композиции с деревом или антропоморфной фигурой, объединяясь с тем или другим мотивом в трехчастную композицию или чередуясь с ними в бордюре. Если это действительно изображение герба Московского государства, то в вышивке он сильно трансформировался.

Мотив двуглавого орла с поднятыми вверх крыльями, являющегося изображением российского герба, утвержденного после 1645 г., встречается в вышивке на этой территории редко. Он представляет собой крупную фигуру, занимающую большую часть пространства, отведенного на полотнце для декорирования. Фигура орла сильно стилизована: на головах, развернутых, как и положено на гербе, в противоположные стороны, имеются украшения в виде небольших кустиков; между голов, где должна быть корона, располагается какая-либо геометрическая фигура или цветок; лапы превращены в две широкие, опущенные вниз ветви, хвост имеет форму равнобедренного треугольника; на груди в рамке вышито или изображение двухголовой птицы — ладьи, или коня без всадника. У лап двуглавого орла расположены маленькие кони без всадников или такие же маленькие человеческие фигурки, птички. Таким образом, орел хорошо вписывается в архаический пласт народной вышивки.

Волк-оборотень. В вышивке Кирилловского и Устюженского уездов встречается также очень интересная трехчастная композиция, составленная из дерева в центре и двух животных с повернутыми к спине мордами. Многие исследователи относят эту композицию к архаическому пласту народной вышивки, считая изображенных на ней животных коньками. Г. С. Маслова относит этот сюжет к мотивам искусства средневековой Руси, адаптированным к крестьянским архаическим вышивкам.¹⁰ Эта мысль подтверждается присутствием мотива оборотня в резном камне Георгиевского собора в г. Юрьеве-Польском, на окне «княжеской ложи»;¹¹ на шитом золотом оплечье фелони середины XVII в., а также на ширинках конца XVI—XVII вв.¹²

В верховьях Северной Двины вышивка геральдического характера распространена более широко, чем в Белозерье, а ее мотивы разнообразнее. При этом следует отметить, что все они обычно компануются в трехчастную композицию.

Двуглавый орел. В вышивке на этой территории двуглавый орел всегда изображается с поднятыми вверх крыльями. Его изображение больше соответствует облику геральдического орла по сравнению с белозерскими вышивками. Явно видны три короны, перья на крыльях, мощные лапы, четко очерчено хвостовое оперение. Орел, как правило, встречается на вышивке один или в центре трехчастной композиции с сиринами.

Сирин. Сирин изображен с женским лицом анфас, с короной на голове. Туловище дано в профиль, отчетливо видны когтистые лапы и хвост. Сирин изображается в трехчастной композиции с двуглавым орлом, как уже говорилось выше, или в композиции с расположенным в центре деревом довольно сложной конфигурации: прямой ствол, увенчанный пальметой и украшенный тремя рядами небольших ромбов, от которых отходят три парных ряда ветвей, причем верхние заканчиваются пальметами.

Лев. Животное размещено в трехчастной композиции с очень сильно стилизованным деревом. Львы показаны в профиль. Они имеют мощное, тяжелое тело, крупную голову с гривой и короткими торчащими ушами, когтистые короткие лапы, причем одна, передняя, поднята. Длинный тонкий хвост, украшенный на конце пальметой, поднят вверх. Из открытой пасти вываливается длинный «язык».

Гепард. Животное показано, как и лев, в профиль. Однако в отличие от льва оно имеет более поджарое легкое тело, заметно приподнятое сзади, небольшую вытянутую голову с короткими острыми ушами и открытой пастью, из которой выходят три ветви, заканчивающиеся пальметами. Тонкие длинные задние лапы животного слегка согнуты, как в беге; одна, передняя, лапа вытянута под углом, другая — слегка приподнята. Хвост, перекинутый на спину, заканчивается пальметой.

Львы и гепарды предстоят перед деревьями двух вариантов довольно сложной конфигурации. Дерево первого варианта состоит из ствола, выходящего из треугольного основания и заканчивающегося ромбом, установленным на восьмиграннике. От основания ствола и восьмигранника отходят пары ветвей с пальметами на концах. Дерево второго варианта также сконструировано из стержня на прямоугольном или треугольном основании, но его вершина украшена двумя равнобедренными треугольниками, повернутыми зубчатым основанием вверх. На стволе иногда начерчены ромбы или мелкие квадраты.

Неизвестное геральдическое животное. Среди сольвычегодских вышивок встречаются трехчастные композиции, на которых изображено явно геральдическое животное, облик которого трудно связать с каким-либо определенным животным. Оно имеет крупную почти круглую голову без гривы с маленькими ушами, овальное короткое тело, опирающееся на мощные когтистые согнутые в коленях задние лапы; передние маленькие слабые лапы расположены почти под самой мордой, длинный, закинутый на спину хвост заканчивающийся пальметой. Сравнение этого образа вышивки с изображениями геральдических животных на каменной резьбе храма Покрова на Нерли XII в. и Георгиевского собора г. Юрьева-Польского XIII в. показало, что перед нами изображение барса, поднявшегося для прыжка на задние лапы — эмблемы княжеской власти Владимиро-Суздальской земли.¹³ Передать в вышивке позу готового к прыжку барса, аналогичную той, что запечатлена на щите св. Георгия в резьбе Георгиевского собора, для крестьянок было очень сложно в силу отсутствия традиции передачи в вышивке вертикально расположенного корпуса животных. Как уже говорилось, в вышивке принято было изображать туловище животных и птиц вытянутыми по горизонтали, т. е. так, чтобы линия живота располагалась параллельно нижней кромке орнаментируемой ткани.

Барсы, готовые к прыжку, изображены около стилизованного дерева, не встречающегося в композициях с другими геральдическими животными. Дерево имеет широкий ствол, вершиной которого является ромб с укрепленным на нем вытянутым шестигранником, от которого в противоположные стороны отходят две пары крупных ветвей с пальметами на концах. Одна пара направлена вверх, другая вниз. От ствола, украшенного в центре ромбом, идет в сторону — вверх несколько пар ветвей, закругляющихся на концах или дополненных пальметой. Эти деревья имеют некоторое сходство с растительным орнаментом XII—XIII вв., в том числе и с деревьями в резьбе Георгиевского собора.¹⁴

Наряду с этими образами в вышивке одного сольвычегодского полотенца встречается изображение грифонов (при этом хорошо читаемое), стоящих перед стилизованным деревом, а на двух других — изображения, вероятно, единорогов в такой же композиции. Однако единороги «определяются» не так четко, как грифоны. Их можно «прочитать» как коней. Единорог узнается в крестьянской вышивке только по рогу, направленному вперед.

Район р. Кокшеньги в пределах северо-восточной части б. Тотемского уезда менее богат вышивками геральдического типа, чем сольвычегодский — их всего шесть. При этом на полотенцах имеются только трехчастные композиции с львами и гепардами, предстоящими перед стилизованным деревом. Изображений других геральдических животных и птиц мною не встречено. Кроме того, львы и гепарды переданы здесь несколько иначе, чем в сольвычегодской вышивке. Львы кажутся более «легкими», не так четко проработанными. Гепард несколько напоминает коня, но с мягкими когтистыми лапами и длинным хвостом с пальметой на конце. Животные расположены около дерева, встречающегося в сольвычегодской вышивке с изображением барса в прыжке. Особенностью тотемских вышивок является также и то, что пространство около животных, предстоящих перед деревом в геральдической позе, заполнено мелкими изображениями птичек, человеческих фигурок, веточек. Эти мотивы освоены так, как это принято в местной традиции.

Таким образом, изучение сюжетной вышивки на полотенцах, ширинках, простынях XIX — первой четверти XX в. показало, что ее орнамент, цветовая гамма, декоративные швы не являются едиными для всей территории Вологодского края. Четко выделяются три ареала.

Первый ареал — Белозерский, включающий в себя пространство вокруг Белого озера, далее на северо-восток до озера Воже и юго-восток до озера Кубенского, а также территорию междуречья р. Чагоды и Мологи. По административно-территориальному делению на начало XX в. — это территория Белозерского, Кирилловского, Устюженского уездов Новгородской губернии.

Белозерский ареал характеризуется преобладанием в вышивке шва роспись в очень богатой разработке, наличием в вышивке тамбура по цельной ткани, почти полным отсутствием сквозных швов; использованием при вышивании красных хлопчатобумажных нитей с минимальным включением нитей других цветов. Для вышивки характерно: преобладание в изобразительном орнаменте архаических мотивов и особый их подбор (дерево, водопадающие птицы, антропоморфные фигуры в их «классическом» варианте, фигура «рожающей женщины»); почти полное отсутствие мотивов, относящихся к средневековой геральдике.

По мнению большинства исследователей, таких как И. П. Работнова, Л. А. Кожевникова и, особенно, Г. С. Маслова, вышивка Белозерья входит в северо-западный ареал русской народной вышивки, включающий в себя «б. Новгородскую губ., соседние Петербургскую, Псковскую, бассейн озер Ладожского и Онежского, территории по р. Онеге

(б. Олонедкая, часть Архангельской губ.), а также северо-восточную часть б. Тверской губ. Далее на восток она имелась у населения Подвинья. В бассейне р. Сухони вышивка исследуемого типа зафиксирована в западной части (быв. Кадниковский, север Тотемского у. Вологодской губ.), а в юго-восточной части (быв. Никольский у.) она не обнаружена. В б. Великоустюгском у. мотивы исследуемого типа если и встречаются, то только в ткачестве». ¹⁵ Г. С. Маслова, четко определившая границы этого ареала, указывает, что распространение архаического типа вышивки связано с новгородской колонизационной волной XII—XIII вв. Этот вывод она делает вследствие сопоставления исторической карты Новгородской земли этого периода времени с ареалом распространения вышивки архаического типа, выполненной швом роспись красным цветом. ¹⁶ Наличие архаической вышивки в Белозерье, территория которого принадлежала Ростово-Суздальскому княжеству и никогда не входила в состав Новгородской республики, ¹⁷ Г. С. Маслова объясняет более поздним проникновением ее сюда с соседних территорий, например, с Каргопольщины, или невозможностью точного совпадения границ древних государств с ареалами элементов культуры более позднего времени. ¹⁸

Эти аргументы известного этнографа звучат достаточно убедительно. Однако, мне кажется, что, говоря о территории Белозерья, нельзя забывать о том, что она была с давних времен заселена вепсами. ¹⁹ Еще в «Повести временных лет» в составленном летописцем перечне народов весь локализуется на Белом озере. В более позднее время, по информации М. В. Витова, вместо веси появилась территориальная группа — белозерцы, которых принято считать обрусевшими вепсами. ²⁰ Сигизмунд Герберштейн, посетивший в 20-е гг. XVI в. Белозерский край, писал: «Жители этой местности имеют особый язык, хотя ныне почти все говорят по-русски». ²¹

Возможно, что архаические мотивы сюжетной вышивки являются не столько наследием новгородцев, сколько финно-угорских народов, живших здесь до появления славянского населения, в частности вепсов. В пользу этого предположения могут быть выдвинуты следующие аргументы.

Во-первых, присутствие архаических мотивов не только в русской вышивке, но и в вышивке вепсов, води, ижор, карел. При этом следует отметить, что во многих случаях можно наблюдать почти полное совпадение вышивок как в построении самих мотивов и их компоновки в сюжете, так и в цвете, технических приемах. Сходство вышивок архаического типа исследователи объясняют влиянием на искусство финно-угорских народов славянского искусства. Так, Г. С. Маслова пишет об архаической вышивке: «Вместе с тем такая вышивка характерна для карел (южной и средней части Карелии), вепсов, ижор, води. Возможно, что это определялось ранним вхождением этих народов в орбиту новгородского влияния». ²² Однако этому предположению трудно найти доказательства. Материалы XIX в. не позволяют решить этот вопрос со всей определенностью, а результаты археологических раскопок на северо-западе Европейской России дают картину, противоречащую этому утверждению. Шумящие подвески с изображением птичек, коньков, используемые всеми этнографами как доказательство древности мотивов архаической вышивки, связываются большинством археологов не со славянским, а с финно-угорским миром. ²³

Во-вторых, аргументом может быть «география» сюжетной вышивки архаического типа и ее «плотность» на территории расселения русского народа. Внимательный анализ карт распространения мотивов этой вышивки, составленных Г. С. Масловой, показывает, что

насыщенность той или иной территории архаическими мотивами была неодинакова.²⁴ Наибольшее «скопление» этих вышивок на Севере наблюдается на территории около Белого озера, к востоку и северо-востоку от него, вплоть до озера Лача, вокруг озера Лача и в верхнем течении р. Онеги, а также к западу и северо-западу от Белого моря до южных берегов Ладожского и Онежского озера. По территориальному делению начала XX в. — это Белозерский, Кирилловский, восточная часть Тихвинского уездов Новгородской губернии; Каргопольский, Лодейнопольский уезды Олонецкой губернии; Гдовский, Лужский, Новолдожский уезды Петербургской губернии, а также северо-восточная и южная часть Тверской губернии: Бежецкий, Весьегонский, Новоторжский уезды. Весь этот ареал — территория, на которой еще в недавнем прошлом жили или живут по сей день вепсы, воть, ижора, карелы. В то же время интересно отметить, что на пространствах, освоенных новгородцами, вышивок архаического типа очень мало или они полностью отсутствуют. Я имею в виду западные и юго-западные части Приильменя, земли по течению р. Ловать, Волхов, Мста, Великая, к югу от Мсты до озера Селигер. Вышивка архаического типа отсутствует и в низовьях р. Онеги, Мезени, Пинеги, Северной Двины, Печоры.

Вероятно, сильной местной финно-угорской традицией в Белозерье определяется здесь и малочисленность геральдических мотивов. Геральдические композиции, как известно, характерны для русского искусства эпохи Средневековья и могли быть привнесены в отдаленные регионы только с большим потоком русских переселенцев. Отсутствие их в Белозерье, так же как и их сравнительная редкость везде, где широко бытует вышивка архаического типа, может говорить о значительном преобладании на этой территории вепсов, не воспринявших первоначально орнаментальные традиции небольших групп русских, заселявшихся сюда с Владимиро-Суздальской земли. Последние же могли усвоить искусство вепсов, частично утратив или адаптировав на местный лад принесенные с собой образы искусства. Примером тому является трансформация двуглавого орла с опущенными вниз крыльями в двухголовую птицу, превращение геральдических животных-«оборотней» в коньков.

Мое предположение о финно-угорских корнях архаических мотивов русской вышивки Белозерья не является отрицанием наличия в ней и мотивов, привнесенных русскими переселенцами. Так, обращает на себя внимание широкое распространение в белозерской вышивке мотива волнообразной ветви с простыми и усложненными пальметами, а также многолепестковыми розетками, прикрепленными к ней с внутренней стороны. Этот орнамент был типичен для русского средневекового искусства XII—XVIII вв., но особой популярностью пользовался в XV—XVII вв. Изображения такой ветви можно видеть на медной иконке «Св. Ипатий» из Новгорода, датируемой XII—XIII вв., на терракотовых плитах в поясе Рождественского собора Ферапонтова монастыря 1491 г. в Новгородском крае и палат удельных князей 80-х гг. XV в. в Угличе на московских красных печных изразцах конца XVI—XVII вв. и др.²⁵ Однако связать появление этого мотива в русской вышивке с верхневолжской или новгородской колонизацией не представляется возможным в силу широкой его распространенности в русском искусстве. Не исключено, что он мог попасть в народную вышивку и в более позднее время — эпоху Русского централизованного государства.

Второй ареал — это Верхнее Подвинье, включающее в себя земли по Северной Двине от устья Вычегды до границ Архангельской губернии, а также верховья р. Юг, т. е. Сольвычегодский и Никольский уезды Вологодской губернии.

Вышивка этой территории характеризуется следующими чертами: господством строчевых технических приемов, арсенал которых достаточно богат и разнообразен, фактически полным отсутствием шва роспись, использованием белых льняных нитей с минимальным включением в некоторые вышивки нитей красного цвета. Изобразительный орнамент представлен как архаическими мотивами, так и мотивами, заимствованными из городского средневекового искусства. Архаические мотивы: деревья, антропоморфные фигуры, воплощенные в стилистически иной манере, чем в белозерской вышивке, где они содержат изображение птиц; глухарей, тетерок, лосих или лосей-одногодок, оленей. Геральдические мотивы, характерные для русского искусства Средневековья, представлены в вышивке в большом разнообразии: лев, барс, гепард, двуглавый орел с поднятыми вверх крыльями, сирийский грифон, единорог.

В современной этнографической науке принято объяснять специфические особенности вышивки Верхнего Подвинья заселением его выходцами из Владимиро-Суздальской Руси — русскими и финно-уграми, влиянием новгородской культуры, а также включением в нее орнаментальных образов, типичных для местного дославянского населения. Так, Г. С. Маслова пишет: «Орнаменты служат ценным источником для характеристики основных компонентов, из которых слагалась культура населения бассейнов Сухоны и верховьев Северной Двины. Они согласуются с данными по истории заселения края и позволяют говорить о стыке здесь северной (новгородской) и низовской (ростовской, а позднее московской) колонизации, последняя, по-видимому, преобладала».²⁶ Г. С. Маслова не отрицает также наличия в орнаменте этого региона и черт, «восходящих... к дославянской культуре древнего местного населения».²⁷

Эти положения представляются мне бесспорными. Однако определить, какие из этих групп поселенцев были носителями культуры, давшей той или иной тип вышивки, достаточно сложно. Это можно сделать лишь предположительно.

Мотивы архаического типа, распространенные в Сольвычегодском уезде, а именно в с. Черевково, Красный Бор, Калинки, исследователи, как правило, включают в северо-западный ареал сюжетной вышивки и связывают их с переселенческим потоком из Новгородских земель.²⁸ Отдельные же специфические их черты (преобладающий в вышивке мотив оленя, белый цвет, строчевые швы) объясняются взаимосвязями Подвинья с Верхневолжским регионом.²⁹ Однако набор преобладающих мотивов — лось, олень, глухарь, тетерка, отсутствие трехчастных композиций, составленных из женской фигуры и всадников на конях, иные, чем в северо-западной вышивке, стилистические приемы изображения человеческой фигуры и дерева, оригинальный, нигде больше не встречающийся сквозной шов, при котором фон ткани не раздергивается, а раздвигается иголкой и слегка перевивается, белый цвет — все это говорит о том, что архаическая вышивка Подвинья вряд ли может считаться локальным вариантом вышивки Северо-Запада Европейской России. Нельзя также и со всей уверенностью утверждать, что эта вышивка имеет корни в искусстве русского населения Верхней Волги, откуда шло заселение верхне-двинского региона. Такие мотивы малохарактерны для русской вышивки Московской, Владимирской, Костромской, Ярославской, Тверской губерний. Имеющиеся в трех последних губерниях вышивки с архаическими мотивами близки по стилистическим приемам, композиции, декоративным швам, цветовой гамме мотивам вышивки северо-западного ареала.³⁰

Более вероятна связь русской вышивки Верхнего Подвинья с культурой финно-угорских народов: или местных аборигенных групп — заволоцкой чуди, или групп, проникших на его территорию вместе с русскими в период заселения с территории Верхней Волги. Доказательством последнему является наличие общих черт в архаической вышивке этой территории с вышивкой карел б. Тверской губернии, которые, по мнению Г. С. Масловой, впитали в свой орнамент «орнамент уже исчезнувших чудских групп Верхнего Поволжья». ³¹ Это сходство проявляется в стилистических приемах изображения оленя и дерева. На многих карельских вышивках эти два мотива являются, если не полными копиями, то достаточно близким повторением мотивов вышивки Подвинья. ³² Совпадают и композиции сюжетных вышивок.

В то же время может иметь место и предположение о привнесении в русскую вышивку образов искусства местного аборигенного населения Верхней Двины, связанного по своему происхождению с пермскими финнами — заволоцкой чудью. На такое предположение наталкивает отсутствие в русской вышивке других районов Северной и Центральной России некоторых образов (лось, глухарь, тетерка) и стилистических приемов изображения животных и птиц. Кроме того, на это указывают различия в вышивке верхневолжских карел и Подвинья. Двинские вышивки выполнены белыми льняными нитками, сквозным швом, а карельские — косым стежком или гладью-кирпичиком, цветными шелковыми, шерстяными, золотными нитками. В двинской вышивке широко распространено изображение лосих с человеческой фигурой на спине. В карельской вышивке этот мотив отсутствует. В то же время в последней имеется изображение коня, который редко встречается в вышивке Верхнего Подвинья. Стилистические приемы в изображении птиц и человеческих фигур иные, чем в вышивке тверских карел. Такая разница может быть объяснима только тем, что к моменту прихода на Верхнюю Двину переселенцев с Верхней Волги, в том числе и финно-угорских групп, местное население уже имело свою систему мифологических образов, нашедшую отражение в искусстве. Их слияние и дало тот сплав архаических мотивов, который мы видим в вышивке русского населения с. Черевкова, Красного Бора, Калинки. Сюжеты изобразительной вышивки, связанные со средневековой культурой города — дерево с предстоящими геральдическими животными, столь характерные для вышивки верховий Северной Двины, — явно были привнесены в этот край с потоками русских переселенцев из Владимиро-Суздальского, а позднее Московского княжеств. На это указывает их широкое распространение в вышивке русских Верхней Волги (Костромская, Ярославская губернии). Г. С. Маслова даже считает, что львы и барсы в трехчастной композиции с деревом являются главенствующим сюжетом в зооморфной вышивке этой территории. ³³

Кроме того, следует сказать, что львы, барсы, гепарды, грифоны, сирины, единороги — все эти образы были типичны для средневекового искусства именно Владимирско-Суздальской и ее преемницы Московской Руси. Прежде всего все эти животные встречаются в каменной резьбе церквей г. Юрьева-Польского, Боголюбова, Владимира, построенных русскими мастерами в XI—XIII вв., на печных изразцах конца XVI—XVII вв. московского производства. ³⁴ Их изображения можно увидеть также на печатях, скреплявших грамоты, на сасанидских, итальянских тканях, привозившихся на Русь, в рукописях книг, в декоре различных художественных изделий эпохи Древней и Средневековой Руси. При этом облик животных, абрис деревьев в вышивке и других предметах декоративно-прикладного искусства совпадают вплоть до мелочей. Особенно ярко это проявляется при сопоставлении

вышитых узоров с узорами резьбы на каменных плитах соборов Владимиро-Суздальской Руси и на предметах более позднего времени — красных и муравленных изразцах московского производства. Принято считать, что геральдические мотивы были более характерны для средневекового искусства Центральной Руси и несколько менее распространены в искусстве Новгорода.³⁵

Третий ареал — Тотемский — это земли по р. Кокшеньге, ее притоку р. Уфтюгу в пределах северо-восточной части б. Тотемского уезда Вологодской губернии. Сюда можно, вероятно, включить и территорию по р. Вель. Здесь вышивка характеризуется явным преобладанием среди декоративных швов счетного креста, незначительным использованием росписи и тамбура по цельной ткани, почти полным отсутствием строчевых швов.

Изобразительный орнамент представлен в основном архаическими мотивами. Их набор (дерево, антропоморфное изображение, птица, реже конь) соответствует набору мотивов вышивки Белозерья. Приемы, использованные для создания этих образов, аналогичны приемам белозерской вышивки. Однако некоторые мотивы стилистически близки сольвычегодской вышивке (женская фигура второго типа). Кроме того, имеются мотивы, построение которых имеет ярко выраженные местные черты (например, тонкое деревцо с рядами поднятых вверх веточек, украшенных мелкими кружочками, петельками). Местные черты можно проследить и в композиции вышивки: крупная фигура птицы в окружении мелких антропоморфных, орнитоморфных и растительных мотивов. Геральдические образы встречаются реже, чем в вышивке Верхнего Подвинья, и их набор более ограничен (лев-барс и двуглавый орел с поднятыми вверх крыльями); отмечаются также некоторые стилистические особенности в передаче этих образов.

Анализ тотемской вышивки дает возможность говорить о ее некоторой пограничности. Она является тем буфером, который отделяет вышивку восточной части Вологодского края — Верхнего Подвинья от вышивки ее западной части — Белозерья.

Все этнографы, изучавшие тотемскую вышивку, признают эту пограничность и наличие оригинальных черт и говорят о необходимости проведения специального ее исследования.³⁶ Ряд ученых полагает, что своеобразие вышивки — результат соединения в единое целое культурных традиций населения, заселявшего эту территорию с юго-запада (новгородский колонизационный поток) и с юго-востока (верхневолжский поток).³⁷ Такой вариант вполне возможен, считают они, так как именно эта территория была местом, где встретились две колонизационные волны. Некоторые объясняют ее оригинальность соединением славянских культурных традиций с традициями финно-угорского мира. Причем одни считают, что это традиции местного аборигенного населения,³⁸ другие связывают их с финно-угорским населением Верхней Волги, заселявшим район Кокшеньги вместе с русскими переселенцами.³⁹ По всей видимости, можно говорить о том, что здесь слились воедино традиции славяно-русского мира, местного аборигенного населения и финно-угорских пришельцев с Верхней Волги.

Подводя итоги, можно утверждать, что материалы вышивки подтверждают мнение этнографов о том, что территория Вологодского края, заселенная в настоящее время русскими, — область неоднозначная в этнокультурном отношении. Вышивка свидетельствует, что в культуре русских его восточной части, а именно Верхнего Подвинья, оставил глубокий след верхневолжский колонизационный поток, шедший с юго-восточного направления,

в составе которого были не только русские, но и представители финно-угорского мира. В вышивке этой части Вологодского края заметны также элементы культуры местного аборигенного населения — пермских финнов.

Вышивка говорит также о том, что в сложении культуры русских западной части Вологодского края большую роль сыграло культурное наследие западных финнов — вепсов, карел, води и ижор. Вопрос о том, были ли это элементы культуры местного вепского населения или были принесены финно-уграми, включенными в колонизационный поток с Новгородских земель, пока остается открытым. Кроме того, материалы вышивки дают возможность говорить и о наличии в ней русских культурных традиций, связывающих эту территорию с культурой новгородцев и ростово-суздальцев, а также с культурной традицией русских переселенцев более позднего времени.

Примечания

- ¹ Стасов В. В. Русский народный орнамент: Шитье. Кружево. СПб., 1872. С. XX.; Шаховская С. Н. Узоры старинного шитья в России. М., 1885. С. 1—5; Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Тр. ГИМ. 1926. Вып. 1; Калиткин Н. Орнамент шитья костромского полушубка. Кострома, 1926. С. 1—7; Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 185—189.
- ² Ефимова Л. В., Белогорская Р. М. Русская вышивка и кружево: Собрание ГИМ. М., 1985; Богуславская И. Я. Русская народная вышивка: Альбом. М., 1972; Моисеенко Е. Ю. Русская вышивка XVII — начала XX вв.: Из собрания Государственного Эрмитажа. Л., 1978; Изобразительные мотивы в русской народной вышивке. Музей народного искусства: Альбом-каталог. М., 1990.
- ³ Изобразительные мотивы в русской народной вышивке. С. 313.
- ⁴ Работнова И. П., Вишневецкая В. М., Кожевникова Л. А. Народное искусство Архангельской области // Тр. НИИХП. 1962. Вып. 1. С. 18.
- ⁵ Работнова И. П. Вышивка // Русское декоративное искусство. М., 1965. Т. 3. С. 312.
- ⁶ Беренс К. Г. Вышивальный промысел в России // Кустарная промышленность России: Женские промыслы. СПб., 1913. С. 414.
- ⁷ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 476—478.
- ⁸ Маслова Г. С. Указ. соч. С. 88, рис. 38а.
- ⁹ Динцесс Л. А. Мотив Московского герба в народном искусстве // Сообщения ГРМ. 1947. Вып. 2. С. 30—33.
- ¹⁰ Маслова Г. С. Указ. соч. С. 82, рис. 34.
- ¹¹ Вагнер Г. К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. Г. Юрьев-Польской. М., 1964. Рис. 46.
- ¹² Николаева Т. В. Собрание древнерусского искусства в Загорском музее. Л., 1958. С. 137, Рис. 67; Художественное шитье Древней Руси в собрании Загорского музея. М., 1983. С. 267. № 89; С. 269. № 91.
- ¹³ Воронин Н. Н. Владимир-Боголюбово. Суздаль. Юрьев-Польской. М., 1965. С. 137, рис. 59.
- ¹⁴ Вагнер Г. К. Скульптуры Владимиро-Суздальской Руси. С. 141, рис. 49.
- ¹⁵ Маслова Г. С. Ареально-типологические особенности орнамента населения северо-запада РСФСР // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 246.
- ¹⁶ Там же. С. 248.
- ¹⁷ Эта территория входила в состав Суздальского княжества, а затем в Ростовское и Белоозерское княжества; Кучкин В. А. Формирование государственной территории северо-восточной Руси в X—XIV вв. М., 1984. С. 99, рис. 2; с. 102, рис. 3; с. 123, рис. 4.
- ¹⁸ Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки... С. 179, 185.
- ¹⁹ Пименов В. П. Вепсы. М.; Л., 1965.
- ²⁰ Витов М. В. Этнические компоненты русского населения Севера в связи с историей колонизации XII—XVII вв. М., 1964. С. 7.
- ²¹ Герберштейн С. Записки о московитских делах // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986. С. 108.
- ²² Маслова Г. С. Ареально-типологические особенности орнамента... С. 249.
- ²³ Рябинин Е. А. Зооморфные украшения Древней Руси // Археология СССР: Свод археологических источников. Л., 1981. Вып. Е1—60. С. 47—53.

- ²⁴ *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки... С. 180—181.
- ²⁵ *Бочаров Г. Н.* Торевтика Великого Новгорода // Древнерусское искусство: Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 270; *Маслих С. А.* Русское изразцовое искусство XV—XIX вв. М., 1983. Рис. 7, 9, 15, 16, 25, 33; *Лелеков Л. А.* Истоки архитектурного декора заволжских монастырей // Древнерусское искусство. М., 1989. С. 322, 325; *Розенфельд Р. Л.* Московское керамическое производство XII—XVII вв. // Археология СССР. Свод археологических источников. М., 1968. Вып. Е1—39. Табл. 22. № 5.
- ²⁶ *Маслова Г. С.* Об особенностях народного костюма населения Верхнедвинского бассейна в XIX — начале XX вв. // Фольклор и этнография Русского Севера Л., 1973. С. 83.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ *Маслова Г. С.* 1) Ареально-типологические особенности орнамента... С. 246; 2) Орнамент русской народной вышивки... С. 180.
- ²⁹ *Маслова Г. С.* Ареально-типологические особенности орнамента... С. 250.
- ³⁰ *Маслова Г. С.* 1) Ареально-типологические особенности орнамента... С. 248; 2) Орнамент русской народной вышивки... С. 179, 181.
- ³¹ *Маслова Г. С.* Ареально-типологические особенности орнамента... С. 250.
- ³² *Маслова Г. С.* Народный орнамент верхневолжских карел // Тр. ИЭ АН СССР. Нов. сер. М., 1951. Т. XI. Табл. XV, рис. 1. Табл. XVI, рис. Табл. XVII, рис. 1, 2. Табл. XXII, рис. 1. Табл. XXVII, рис. 1а, б, 2, 3, 10, 11а, 16.
- ³³ *Маслова Г. С.* Основные черты орнамента ярославской и костромской вышивки. Предварительные итоги исследования // Сообщения ГРМ. 1976. Вып. XI. С. 154.
- ³⁴ *Вагнер Г. К.* Скульптура Владимиро-Суздальской Руси; *Алпатов М. В.* Русское искусство с древнейших времен до начала XVIII века // Всеобщая история искусств. М., 1955, Т. 3. С. 65—91; *Розенфельд Р. Л.* Московское керамическое производство... Табл. 20, рис. 8; табл. 22, рис. 1; табл. 24, рис. 2, б.
- ³⁵ *Выголов В. П.* Монументально-декоративная керамика Новгорода конца XVII века // Древнерусское искусство: Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 238.
- ³⁶ *Маслова Г. С.* Об особенностях народного костюма населения Верхнедвинского бассейна... С. 81. Сн. 23.
- ³⁷ *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки... С. 180.
- ³⁸ *Работнова И. П.* 1) Финно-угорские элементы в орнаменте... С. 84, 85, 86; 2) Композиция русских северных вышивок... С. 2.
- ³⁹ *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 230.

Е. Л. Мадлевская

Экспозиционно-выставочная деятельность отдела этнографии русского народа РЭМ в 1990-х годах

В последнее десятилетие значительное место в деятельности отдела этнографии русского народа уделялось экспозиционно-выставочной работе. За этот период были построены и открыты для посетителей два новых зала экспозиции «Русские», посвященные: один — традиционному крестьянскому жилищу, другой — календарным праздникам и обрядам и событиям жизненного цикла человека; временных выставочных проектов было разработано и осуществлено более тридцати.

При создании временных выставок сотрудники отдела обращались к самой разнообразной тематике, освещающей те или иные стороны традиционной культуры, используя различные принципы или направления для демонстрации экспонатов, хранящихся в собрании музея.

Одним из устоявшихся направлений в музейной практике является предметно-тематическое экспонирование. В русле данного направления были осуществлены выставки, посвященные одному объекту традиционной культуры: нагрудному кресту («Православные нагрудные кресты»), ложке («Дорога ложка к обеду»), сундуку («Сундук в традиционной культуре народов Евразии XVII—XX вв. (Из собрания РЭМ)» — совместно с другими региональными отделами музея) или ряду объектов, объединенных их функционированием в жизни крестьянина (детская утварь — «Спи здорово, вставай весело»; крестьянская мебель — «Традиционная мебель русских и их соседей XVIII—XX вв.» — совместно с другими региональными отделами музея), единством материала или технологических приемов изготовления предметов («Русская вышивка», «Пиво в русской деревне», «Льняной круг», «Войлок» — совместно с другими региональными отделами музея, «Магический язык металла»).

Отдельное направление выставочных проектов отдела было связано с представлением локальных традиций русского народа. Наиболее яркие экспонаты, отражающие разные стороны быта и духовной культуры конкретного региона — одежда, утварь, ритуальные предметы и др., явились материалом для таких выставок, как «Вилегодские мотивы», «Русский Север: Каргополье», «Центральная Россия: от Калуги до Рязани», «Верхневолжский

край». Последние три проекта составили цикл выставок под общим названием «Знакомство с русской провинцией», проведенный в Российских культурных центрах и музеях в г. Будапеште, Софии, Скопье (Македония).

Тематика значительного ряда выставок была связана с освещением атмосферы, структуры, предметного сопровождения традиционных праздничных и обрядовых комплексов («Русская свадьба», «Святочные гадания»; «Народное православие: этнографические реалии XIX — начала XX вв.» и «Рождество Христово: народные православные традиции» — совместно с другими региональными отделами музея), а также с интерпретацией включения этнографических объектов в сферу традиционных представлений и народных понятий («Космогонические представления русского народа», «Девичья красота и удал молодецкая»).

Особое место в экспозиционной деятельности отдела заняли выставки, посвященные различным историческим этапам собирания и комплектования вещевого фонда музея: «Цари народам — народы царям (Императорские коллекции в собрании РЭМ)», «Alma Mater (К 275-летию юбилею Санкт-Петербургского университета)», «Поступления в фонды РЭМ последних лет», «Крестьянский дом в рисунках и акварелях (по материалам Верхневолжской этнологической экспедиции 1921—1925 гг.)» — совместно с другими региональными отделами музея, «Русская старина».

Репрезентацией взаимосвязи народной культуры и авторского творчества явилась выставка «Русский мир в сказках А. С. Пушкина».

Экспозиция «Русские» (автор: И. И. Шангина).

Новые разделы экспозиции «Русские», открытые в 1990 и 1996 гг. и посвященные соответственно жилищу и празднично-обрядовой стороне крестьянской жизни, явились продолжением показа материальной и духовной культуры русского народа, начатого с тем «Основные и подсобные занятия» и «Ремесла».

Экспозиция «Жилище» знакомит посетителей с различными типами устройства крестьянского дома, технологиями его строительства, внешним и внутренним убранством. В зале воспроизведены условные фрагменты интерьера XVIII и конца XIX вв., дающие представление как о традиционном жилище, характеризующемся встроенной неподвижной мебелью, функциональностью и четкой закрепленностью в определенном месте каждого предмета убранства, так и о проникновении в крестьянскую избу на рубеже веков под влиянием городского быта следующих новшеств: передвигающихся стульев, шкафов, полочек; утрате привычной локальной приуроченности некоторых предметов в пространстве избы и изменение их функций; появлении новых деталей интерьера (настенные зеркала, часы) и вещей, имеющих лишь эстетическое значение (покупные картины и лубок, салфетки и скатерти «для красоты», разнообразные безделушки, являющиеся данью моде, и т. п.).

Впечатление о внешнем виде крестьянской избы создается не только по рисункам и фотоматериалам, но и по выставленным на экспозиции реальным, мощным по размерам, выполненным в различных техниках резьбы деталям домов: это наличники и венчающий крышу дома конек, причелины и лобовые доски, перила и двери, столбы и арки ворот.

Не менее насыщенные ряды вещевого материала иллюстрируют такие темы, связанные с внутренним убранством жилища, как освещение, гигиена крестьянского быта (рукомойники, утирки, предметы для стирки и глаженья белья), приготовление пищи и подача ее на стол, чаепитие и др.

Экспозиция «Праздничная и обрядовая жизнь русского народа» знакомит посетителей с циклом календарных праздников, семейными торжествами и обрядами, а также с некоторыми верованиями русского народа. Описание этого зала с обстоятельным комментарием ритуальных предметов и сцен, словесно-музыкального компонента, сопровождающего обряды, можно найти в книге автора концепции выставки И. И. Шангиной «Русские традиционные праздники» (СПб., 1997). Экспозиция включает в себя около трехсот памятников народной культуры, среди которых много уникальных, представленных в единственном экземпляре только в Российском Этнографическом музее.

ВЫСТАВКИ

1991

«*РУССКАЯ СВАДЬБА*» (авторы: Н. Н. Соснина, И. И. Шангина; экспонирование: Санкт-Петербург, РЭМ; Ереван)

Выставка познакомила зрителей с основными этапами создания семьи в крестьянской традиции, начиная с предсвадебной обрядности (святочные гадания, формы проявления взаимной симпатии, реализующиеся в обмене разнообразными предметами, более тесное знакомство брачных партнеров на молодежных гуляниях) до ритуалов масленичного цикла, связанных с величанием молодоженов и подтверждением состоятельности их нового социовозрастного статуса.

С помощью обширного вещевого и фотоматериала из собрания РЭМ — около 500 экспонатов и 25 фотографий — на выставке были освещены наиболее яркие обрядовые комплексы русской свадьбы: сватовство, рукобитье, расплетание косы и «невестина» баня, перевозка и демонстрация приданого, венчание, свадебный пир и др.

Особый интерес для любителей народной культуры представил значительный ряд свадебных костюмов (просватанных девушек, венчальных и для второго дня свадьбы), отразивший разнообразие локальных комплексов традиционной одежды русских.

«*РУССКОЕ НАРОДНОЕ ИСКУССТВО XIX — НАЧАЛА XX В.*» (автор: Н. Н. Соснина; экспонирование: Киев)

1992

«*ТРАДИЦИОННАЯ ОДЕЖДА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ*» (совместно с отделом этнографии народов Северо-Запада и Поволжья; автор от отдела этнографии русского народа: О. Г. Баранова; экспонирование: г. Сарapul, Пенза)

«*СЛАВЯНЕ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ*» (автор: О. В. Лысенко; экспонирование: РЭМ)

1993

«*РУССКАЯ НАРОДНАЯ ВЫШИВКА*» (авторы: Н. Н. Соснина, И. И. Шангина; экспонирование: г. Саратов, Самара, Сургут, Ульяновск).

Выставка была посвящена одному из наиболее распространенных традиционных технологических приемов, использовавшихся для украшения одежды, домашней и церковной утвари. Посетители познакомились с разными техниками вышивки: перевитью и настилом по перевити, набором, росписью, тамбуром, косым и болгарским крестом, гладевыми швами и др. и многообразием их комбинаций на одном типе предметов (например, на

полотенцах), иллюстрирующим такую особенность традиционной культуры как вариативность. Одним из направлений выставки явилась демонстрация разных видов орнамента: геометрического, орнитоморфного, зооморфного, растительного.

1994

«ПИВО В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ» (автор: Д. А. Баранов; экспонирование: РЭМ)

Целью выставки было дать представление о достаточно сложном процессе приготовления пива — не только любимого, но и обязательного в обрядовой жизни русских хмельного напитка. Посетителя, привыкшего к изящным и отточенным формам произведений народного искусства, несомненно поразило присутствие на выставке крупномасштабной, грубой работы утвари для приготовления пива: чанов и котлов для брожения и варки сырья, цеделок, мешалок размером с весло, ковшей с длинными, как у ухвата, ручками, огромных долбленых корыт для остужения сусла и т. п.

Особый раздел выставки был посвящен теме праздничной и обрядовой трапезы, неизменным элементом которой являлось пиво. Здесь можно было увидеть разнообразные сосуды для переливания и подачи пива на стол, знаменитые русские скобкари и ковшички, старинные енды и братины, а также кубки и стопки, из которых пиво пили.

Из объяснительных текстов посетители узнали, к каким праздникам и обрядам приурочивалось приготовление пива, какое символическое значение в традиционных представлениях русских приписывалось этому напитку. На выставке были также использованы фольклорные тексты: песни о хмеле и пиве.

Презентация выставки завершилась дегустацией пива, изготовленного на старейшем Санкт-Петербургском пивном заводе «Степан Разин».

«КОСМОГОНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУССКОГО НАРОДА» (авторы: Д. А. Баранов, О. Г. Баранова, Е. Л. Мадлевская; экспонирование: РЭМ)

Выставка, подготовленная сотрудниками отдела при участии этнографического клуба «Параскева», проходила в Мраморном зале РЭМ. Целью выставки было знакомство посетителей через мир вещей с народными представлениями об устройстве мира, о месте человека в нем, о взаимоотношениях человека и природы.

При организации пространства выставки авторы использовали известный фольклорный мотив трех дорог. Посетителю, подобно сказочному или былинному герою, было предложено пройти через каждую из дорог, первая из которых была посвящена жизненному пути человека, вторая — преобразованию природы и творению нового мира — мира культуры, и, наконец, третья — путешествию в «иной», потусторонний мир, попадание в который означает начало нового пути.

Подробную информацию о выставке см.: Баранов Д. А. Новая выставка в РЭМ «Космогонические представления русского народа» // ЭО. 1996. № 4. С. 142—145.

«ЦАРИ НАРОДАМ — НАРОДЫ ЦАРЯМ» (Императорские коллекции в собрании РЭМ) (совместно с другими отделами музея; автор от отдела этнографии русского народа: Н. Н. Соснина; экспонирование: РЭМ, Санкт-Петербург; Москва; Франция, Испания, США)

Выставка была создана к 100-летию создания Русского музея императора Александра III и осветила историю формирования его Этнографического отдела, выделившегося

в самостоятельный музей в 1934 году. Подробный очерк о материалах выставки см. в издании: Императорские коллекции в собрании Российского этнографического музея: «Цари народам — народы царям». М.; СПб., 1995.

1995

«СВЯТОЧНЫЕ ГАДАНИЯ» (авторы: Д. А. Баранов, Т. А. Зимина, Е. Л. Мадлевская; экспонирование: РЭМ)

Приуроченная к Святкам выставка познакомила посетителей с многообразием форм святочных гаданий, широко распространенных в русской традиции.

Комплексы подблюдных гаданий, гаданий на сон, с зеркалами, украшениями, поясами и др. были продемонстрированы с помощью соответствующих экспонатов из собрания РЭМ. О структуре и смысле гаданий, о составе участников и нормах поведения при совершении обряда, о приуроченности гадательной акции к определенному времени и пространству можно было узнать из многочисленных объяснительных текстов и этнографических описаний, в полной мере передающих атмосферу этого чрезвычайно яркого феномена традиционной культуры.

«ПРАВОСЛАВНЫЕ НАГРУДНЫЕ КРЕСТЫ» (автор: А. Б. Островский; экспонирование: РЭМ)

Выставка явилась одним из итогов научного исследования А. Б. Островским православных нагрудных крестов. Экспозиция, на которой было представлено более 100 предметов из фондов РЭМ (значительная часть их из серебра), познакомила посетителей с обычаем крестоношения, характерным для русских в XII — начале XX вв., с историей крестечного дела, способами изготовления и этапами развития иконографии русских нагрудных крестов. В объяснительных текстах впервые были сформулированы основные функции нагрудного креста, отразившиеся в элементах его изображения и способах ношения:

— четырехконечный крест с планками, сходящимися под прямым углом (у старообрядцев — восьмиконечный) является исторически сформировавшимся знаком принадлежности к христианской конфессии;

— нагрудный крест содержит информацию об основном событии, связывающем христианина с Богом — о распятии Богочеловека. Эта функция креста реализуется с помощью изображения Распятия;

— крест выступает как знак прославления искупительного подвига Христа и Его Воскресения, что отмечается соответствующими надписями на кресте; значимость Воскресения Христова передается через изображение креста, установленного на Голгофе, в пещере которой находится череп Адама (первочеловека, погребенного там согласно преданию), и надписью «М. Л. Р. Б.» («Место лобное рай бысть»);

— крест выполняет функцию прославления христианского учения и апостольской церкви, что отражается в уподоблении креста солнцу с помощью изображения лучей, отходящих от центра креста; обычное число лучей — 4 или 12 — символизирует евангелистов или первых апостолов;

— крест в традиционной культуре выступает в качестве оберега, дополнительную силу которому придают воспроизводимые на его поверхности текст тропаря Кресту и фрагмент из заутрени Воскресения;

— в крестьянской среде нагрудный крест мог использоваться как украшение, о чем свидетельствует обычай носить его на металлической цепи или бисерном гайтане (иногда по несколько крестов на одном) поверх праздничного костюма.

Помимо изделий, созданных в XII — начале XX вв., на экспозиции были представлены кресты, специально для выставки отлитые из олова по формам XVII—XVIII вв. реставратором РЭМ В. Курочкиным.

ЦИКЛ ВЫСТАВОК «ЗНАКОМСТВО С РУССКОЙ ПРОВИНЦИЕЙ»: «Русский Север: Каргополье»; «Центральная Россия: от Калуги до Рязани»; «Верхневолжский край» (над циклом работали все сотрудники отдела этнографии русского народа; экспонирование: г. Будапешт, София, Скопье)

«ОБРАЗ ЛЬВА В ТРАДИЦИОННОЙ РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ» (авторы: Д. А. Баранов, А. Б. Островский; экспонирование: РЭМ)

Выставка функционировала в рамках конференции «Чужая вещь в культуре», проводимой научными учреждениями Санкт-Петербурга на базе РЭМ. На выставке были представлены предметы внешнего и внутреннего убранства русского жилища (лобовые доски, детали ворот, двери, полотенца, подзоры к простыням) и хозяйственная утварь (вальки и рубеля для стирки и катания белья, дуги, лубяные ларцы в форме коробов), объединенные выполненными на них в технике резьбы, росписи и вышивки изображениями льва, образ которого, пришедший из Византии и закрепившийся в народном искусстве под влиянием христианства, является примером заимствования того или иного феномена из чужой культуры.

1996

«ДОРОГА ЛОЖКА К ОБЕДУ» (авторы: О. Г. Баранова, И. И. Шангина; экспонирование: РЭМ)

Выставка, на которой было представлено около 150 экспонатов из фондов РЭМ, познакомила посетителей с разнообразием форм, способов украшения, различным применением в быту русских такого, казалось бы, незамысловатого предмета, как ложка.

Здесь можно было увидеть ложки «белые», или «гладкие» (простые, без росписи), «бурлацкие» и «межеумки» (тоже ложки без украшений, грубой работы, первые — большие сами по себе, вторые же — с крупными черенками), «баские» или «писанные» (украшенные росписью), «полубаские» (ложки более круглой формы, чем «баские», и с простым — без росписи — черенком), «хохлацкие» ложки (с хохломской росписью), «корневые» (из корня дерева), «рыбки» (ложки с рукояткой в виде рыбки), «соусные» (ложки особой формы: глубокие, с резким изгибом черенка — чтобы удобно было разливать соус или подливу).

Большая часть изделий, экспонировавшихся на выставке, создана мастерами известных ложкарных центров во Владимирской, Вятской, Московской, Нижегородской губ. (в последней — особенно из Семеновского уезда), а также в слободах Сергиева Посада.

Целью авторов выставки было желание не просто продемонстрировать ряд красивых или необычных для взгляда посетителя предметов, но и обратить внимание зрителей на существовавшие в традиции русских правила пользования ложкой, приметы, связанные с этим объектом культуры. Из экспликаций и постановочных сцен можно было получить информацию об использовании ложек, их функциях и символике в обрядовой практике: во

время крестинного обеда, в свадебной обрядности (за «тихим» столом — перед венчанием, на свадебном пиру, на «блинках» — в первый приезд молодых к теще), на поминках, в календарных ритуалах кормления Мороза в Святки или на Пасху, ряженья, гадания и др., а также в народной медицине.

1997

«НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.» (авторы: О. Г. Баранова, О. В. Карпова, А. Б. Островский, Н. Н. Прокопьева; экспонирование: РЭМ)

Впервые на очень объемном вещевом и фотоматериале посетители познакомились с формами православного мировосприятия и обрядности, возникшими в народной среде.

На выставке были представлены обрядовые комплексы и ритуальные предметы, характеризующие русскую, украинскую и белорусскую традиции отмечаия Пасхи и ряда Дванадесятых праздников (Рождества Христова, Крещения (Богоявления), Благовещенья, Вознесения, Троицы и др.).

Значительное место на выставке было уделено восприятию в народе наиболее почитаемых святых: Николая и Георгия, Фрола и Лавра, Зосимы и Савватия, Параскевы-Пятницы, а также соотношению их образов с конкретными крестьянскими занятиями: земледелием, разведением домашних животных, прядением и ткачеством и т. д. Особое отношение в крестьянской среде было к св. Николаю: он считался покровителем и земледелия, и мореплавателей, и всех тех, кто находится в пути. Ему также приписывалась функция патрона деревенской общины: так святой как бы скреплял общину через обряд братчин, атрибутом которого являлась так называемая братская свеча, ежегодно в день зимнего Николы наращиваемая мужчинами деревни. На выставке были представлены две уникальные братские свечи, хранящиеся в русском и украинском фондах РЭМ.

Сюжеты праздников, изображения святых и таких христианских символов, как крест, церковь, православный (византийский) двуглавый орел, рыба (раннехристианский символ Христа) и др., посетители увидели на праздничных и ритуальных предметах восточных славян: украинских изразцах «кафлях», керамических тарелях и пасхальных яйцах «писанках», белорусских резных божницах, русских иконах, литых крестах и иконках-складнях, на полотенцах всех трех восточнославянских народов.

На выставке впервые были представлены предметы, принадлежащие старообрядческой православной традиции: киот, подручники, лестовки и др.

Органичным структурным элементом выставки, поддерживающим ее тематику и композицию, явились фотографии деревенских православных храмов и обрядовых ситуаций. Снимки были сделаны фотографом А. Берманом с негативов из собрания РЭМ.

«ВОЙЛОК В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ» (совместно с другими отделами музея; автор от отдела этнографии русского народа: Т. А. Зимина; экспонирование: РЭМ)

Выставка была создана в рамках международного текстильного конгресса, проходившего на базе РЭМ.

На экспозиции посетители познакомились с широким рядом разнообразных предметов, изготовленных из войлока и бытовавших у многих народов на территории Евразии. Впервые

в пределах пространства одной выставки было собрано значительное количество вещей, созданных из шерсти с помощью технологического приема валяния.

В разделе выставки, посвященном шерстобитному делу у народов Европейской части России, в том числе русских, были представлены войлочные мужские шляпы различной формы и качества выделки, знакомые всем с детства валенки, русский охотничий костюм, ряд деталей которого выполнен из войлока. С помощью инструментария для валяния войлока, хранящегося в фондах музея, на выставке была воссоздана рабочая обстановка, окружавшая котовала. Обстоятельный комментарий этапов процесса валяния шерсти, приемов улучшения качества и украшения войлочного изделия в объяснительном тексте.

«*ЛЬНЯНОЙ КРУГ*» (совместно с этнографическим клубом «Параскева»; авторы: Д. А. Баранов, С. В. Комарова, Е. Л. Мадлевская; экспонирование: РЭМ)

Выставка была построена в рамках международного текстильного конгресса, осуществлявшего свою работу на базе РЭМ.

Предметом выставки явились этапы «мифологического жития» льна, а также роль человека в преобразовании этого растения как элемента природы в объект культуры. Подробное освещение концепции, структуры и материала выставки см.: Баранов Д. А., Комарова С. В., Мадлевская Е. Л. «Льняной круг» // ЖС.1998. № 3. С. 51, 52, 3 стр. обложки.

«*РУССКАЯ СТАРИНА*» (частные коллекции российской аристократии и интеллигенции середины XIX — начала XX в. в собрании РЭМ; авторы: Н. Н. Соснина, И. И. Шангина; экспонирование: РЭМ)

Выставка была подготовлена к 100-летию со времени основания Этнографического отдела Русского музея императора Александра III в Петербурге, на базе которого позже был создан Государственный этнографический музей.

В основу экспозиции легли частные коллекции предметов русской старины, принадлежавшие членам царской семьи: императорам Александру III и Николаю II, императрице Марии Федоровне, великим князьям Владимиру Александровичу и Георгию Михайловичу, а также собиравшиеся российскими аристократами, учеными, художниками: Н. Л. Шабельской, Ф. М. Плюшкиным, С. С. Соломко, К. Е. Маковским, И. Я. Билибиным и др.

Время изготовления вещевого материала, представленного на выставке, охватывает период от XVII до начала XX в. Здесь можно было увидеть около двадцати народных костюмов, полотенца, образцы вышивки, в том числе и золотной нитью, ларцы из кости и кованые, украшения из жемчуга и перламутра, гжельскую керамику, кружево и многое другое.

Особый раздел выставки составили маскарадные и сценические костюмы в народном стиле, изготовленные в конце XIX — начале XX в. для костюмированных балов и спектаклей, которые явились одной из форм проявления интереса к русской старине на рубеже веков. Экспонаты для этого раздела были предоставлены Эрмитажем и Театральным музеем.

Гармоничным дополнением к вещевому материалу выставки явились живописные полотна из собрания Русского музея, посвященные быту и обрядовой жизни русского народа, а также фотографии из петербургских архивов.

Большую часть из 250 экспонатов выставки посетители увидели впервые.

«ВИЛЕГОДСКИЕ МОТИВЫ» (автор: Д. А. Баранов; экспонирование: РЭМ)

Выставка была посвящена природе и материальной культуре Русского Севера. Основной экспозиции явились живописные работы художника Николая Лузгина, запечатлевшего красоту природы, виды деревень, церквей, домов и хозяйственных построек северодвинского региона. Атмосферу «посещения» архангельской земли создали детали внешнего и внутреннего убранства жилища, разнообразная крестьянская утварь из фондов РЭМ.

«СПИ ЗДОРОВО. ВСТАВАЙ ВЕСЕЛО» (авторы: Д. А. Баранов, О. Г. Баранова; экспонирование: РЭМ)

Предметом выставки явился детский период жизни человека. Через мир вещей, окружавших крестьянских детей в первые годы жизни — утварь, мебель, игрушки, авторы постарались продемонстрировать основные этапы развития ребенка от младенчества до начала подросткового возраста.

На выставке были представлены колыбели, различающиеся по конструкции и материалу, одеяльца, свивальники, погремушки-шаркунки — т. е. те предметы, через которые грудной ребенок начинал осваивать мир культуры.

Впервые посетители увидели большое количество детских стульчиков разного типа: «дуплянки» (долбленные из ствола дерева в форме полого цилиндра с перекладиной для сидения), «сиделки» в виде деревянного каркаса, более поздние по происхождению креслица, богато украшенные городецкой росписью маленькие нижегородские стульчики.

Незнакомы до сих пор зрителю были и различные приспособления для обучения ребенка стоять и ходить: «ходульки» в виде скрепленных крест-накрест прямоугольных деревянных рамок; опоясывающие ребенка конструкции наподобие корсета с четырьмя устойчивыми ножками с колесиками и без них; тележки, в которых можно было и сидеть, и использовать их для передвижения на коленях и стоя, толкая перед собой; массивные кубические шаркунки (0,5 x 0,5 x 0,5 м), за которые ребенок держался, переступая ножками; каталки в виде лошадок и др. Все эти вещи, широко бытовавшие в крестьянской среде, соответствовали этапам развития ребенка, когда он учился сидеть, стоять и ходить, что, наряду с отнятием от груди в 1,5—2 года, прощанием с колыбелью, освоением речи, постепенно превращало младенца в настоящего, по традиционным представлениям, человека.

Органичным дополнением к вещевому материалу явились фольклорные тексты, передающие атмосферу мира детства в крестьянской среде: пестушки, потягушки, колыбельные песни, приговоры, небылицы, именные дразнилки и т. п.

1998

«ДАГМАРА — ДАТСКАЯ ПРИНЦЕССА». К 125-летию со дня рождения Марии Федоровны — императрицы России (совместно с Серебряной Королевской Палатой Дании, Русским музеем, музеями-заповедниками г. Павловска и Гатчины; (автор от отдела этнографии русского народа: Н. Н. Соснина; экспонирование: Санкт-Петербург, РЭМ; Копенгаген)

Материалом юбилейной выставки стали архивные документы, личные вещи императрицы Марии Федоровны. Из фондов РЭМ для экспонирования были представлены традиционные русские костюмы, полотенца с монограммами императрицы, преподнесенные ей

от имени ее народа, аксессуары к нарядам, оружие, а также серия фигур «Народы России», созданная на Императорском фарфоровом заводе в 1909—1913 гг. для международной выставки, посвященной 300-летию Дома Романовых.

«КРЕСТЬЯНСКИЙ ДОМ В РИСУНКАХ И АКВАРЕЛЯХ» (совместно с архивом и фототекой музея; автор от отдела этнографии русского народа: Н. А. Прокофьева; экспонирование: РЭМ)

Выставка была посвящена результатам работы долгосрочной экспедиции сотрудников этнографического музея в Верхневолжский край в 1920-е годы. На выставке были представлены экспедиционные зарисовки жилищ, а также вещевой материал, фотографии и документы, что позволило создать целостное впечатление об этой яркой странице в истории музея.

На выставке экспонировалось 57 рисунков и акварелей с изображениями русских и карельских домов, дворов, хозяйственных построек, архитектурных деталей и т. п., выполненных художником А. Л. Колобаевым, археологом М. И. Артамоновым и другими участниками экспедиции.

Посетители увидели также подлинные документы — отчеты об экспедиции Л. И. Песелеп, Е. Э. Бломквист, Н. П. Гринковой, С. А. Еремина, а также фотоальбом с 57 фотографиями, принадлежавший Н. С. Розову.

Из вещевого материала было представлено около 25 предметов быта и декоративных деталей домов: наличники, образцы перил, украшения фронтонов домов и др.

Большая часть материалов выставки экспонировалась впервые. Представленные рисунки жилищ Верхнего Поволжья приобретают особое значение, поскольку часть территории Рыбинской губ. была затоплена в связи с сооружением гидроэлектростанции.

В написанных авторами экспликациях перед посетителями предстал также подробный исторический обзор работы Верхневолжской экспедиции.

«ТРАДИЦИОННАЯ МЕБЕЛЬ РУССКИХ И ИХ СОСЕДЕЙ XVIII—XX ВВ.» (совместно с отделом Прибалтики и Поволжья; автор от отдела русского народа: Д. А. Баранов; экспонирование: РЭМ)

«ДЕВИЧЬЯ КРАСОТА И УДАЛЬ МОЛОДЕЦКАЯ» (авторы: Т. А. Зими́на, Е. Л. Мадлевская, Н. Н. Прокопьева, В. Г. Холодная; экспонирование: РЭМ)

Выставка «Девичья красота и удаль молодецкая» впервые обратила внимание посетителей на традиционную молодежную культуру славянских народов. Представленные на выставке предметы, этнографические описания и фольклорные тексты отразили особенности периода жизни молодежи, который предшествует важнейшему событию в судьбе парня или девушки — свадьбе, знаменующей переход в другую социовозрастную группу. Подробное освещение концепции, структуры и материала выставки см.: *Зими́на Т. А., Мадлевская Е. Л., Прокопьева Н. Н., Холодная В. Г. «Девичья красота и удаль молодецкая» // ЖС. 2000. № 3. С. 55—58, 3 стр. обложки.*

«РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО: НАРОДНЫЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ» (совместно с другими отделами музея; автор от отдела этнографии русского народа: А. Б. Островский; экспонирование: РЭМ)

«МАГИЧЕСКИЙ ЯЗЫК МЕТАЛЛА» (авторы: Д. А. Баранов, О. Г. Баранова, Д. К. Мавевский; экспонирование: РЭМ)

Выставка явилась продолжением ряда проектов, посвященных широкой демонстрации предметов, объединенных материалом изготовления, и освещению технологических приемов создания объектов культуры.

Основным приемом компоновки экспонатов, число которых составило более 600, явилось создание типологических рядов предметов, выполненных в той или иной технике: ковке, литье, чеканке, выколотке, просечке и др. Здесь были представлены коллекции профессиональных инструментов, светцов и подсвечников замысловатых форм, ларцов, подголовников и сундуков, деталей сельскохозяйственных орудий (сох, кос, серпов, вил), безменов, разнообразной металлической посуды, иконок-складней и старообрядческих крестов, вериг, чернильниц, колокольчиков и даже гвоздей. Впервые было выставлено уникальное собрание замков: от миниатюрных изящных замочков для ларцов и шкатулок до многокилограммовых амбарных и церковных затворов с ключами.

Отмеченный принцип организации экспонатов в выставочном пространстве позволил обратить внимание посетителей не только на функциональные свойства изделий, но и на вариативность и эстетику их форм.

Значительное место на экспозиции было отведено орудиям кузнечного дела; здесь находились и наковальня, и меха, и молоты, и массивные тиски, клещи, ковши для литья металла и проч.

Из объяснительных текстов посетители узнали более чем о десяти приемах обработки металла и познакомились с традиционными представлениями о главном «творце» металлических изделий — кузнеце.

«ALMA MATER». К 275-летию Санкт-Петербургского университета (совместно с другими отделами музея; автор от отдела этнографии русского народа: И. И. Шангина; экспонирование: РЭМ)

Выставка была посвящена памяти преподавателей и студентов Санкт-Петербургского университета, принимавших участие в создании Российского Этнографического музея, его развитию и комплектовании коллекционного собрания.

Многие выдающиеся ученые Санкт-Петербургского университета — академики А. А. Шахматов, А. С. Лаппо-Данилевский, А. Н. Пыпин — вложили свои знания и силы в разработку научной программы Музея.

На выставке были представлены памятники традиционной культуры народов Российской империи, а затем Советского Союза, собранные студентами и преподавателями университета в первой четверти XX в.

«ПОСТУПЛЕНИЯ В ФОНДЫ РЭМ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ» (совместно с другими отделами музея; автор от отдела этнографии русского народа: Н. Н. Соснина; экспонирование: РЭМ)

«РУССКИЙ МИР В СКАЗКАХ А.С. ПУШКИНА» (авторы: Т. А. Зиминая, Е. Л. Мадлевская; экспонирование: РЭМ)

Выставка была посвящена 200-летию со дня рождения великого поэта. Она явила собой своего рода этнографический комментарий к сказочным текстам А. С. Пушкина. Сквозь призму пяти наиболее известных сказок поэта выставка познакомила посетителя с тем, что Проспер Мериме назвал «интимными сторонами жизни русского крестьянина»: с его бытом и занятиями, одеждой и утварью, обрядами и нормами поведения, представлениями о месте человека в мире.

На выставке были представлены предметы, которые бытовали в крестьянской среде в XVIII—XIX вв. на территории Европейской части России. Вниманию посетителей были предложены элементы интерьера традиционного русского жилища и разнообразная посуда как для приготовления пищи, так и для подачи ее на стол. Экспонирующиеся на выставке орудия труда и бытовые предметы отразили традиционные женские занятия (пряление, ткачество) и работы по домашнему хозяйству (уборка, стирка, готовка), а также различные виды мужской деятельности (рыболовство, охота, плотницкое дело, уход за лошадьми). Любителей народной одежды порадовало изобилие традиционных костюмов, отражающих как половозрастные различия (костюмы девушек и парней, молодых замужних женщин, стариков и старух), так и разный уровень состоятельности их владельцев.

Особую страницу выставки составили композиции, иллюстрирующие мифологические представления русского народа (например, созданный из орудий крестьянского труда образ пушкинского «дуба зеленого», в основе которого лежат народные представления о мировом древе).

В структуру экспозиции органично вписались работы этнографического клуба «Параскева» и графика петербургского художника Б. Забиροхина.

2000

«СУНДУК В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ XVII—XX ВВ.»
(совместно с другими отделами музея; автор от отдела этнографии русского народа: Д. А. Баранов)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИИМК –	Институт истории материальной культуры
ИРГО –	Императорское русское географическое общество
ИЭ –	Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
ГРМ –	Государственный Русский музей
МАЭ РАН –	Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук
НИИХП –	Научно-исследовательский институт художественной промышленности
ОРЯС –	Отдел русского языка и словесности Императорской Академии наук
ПВЛ –	Повесть временных лет
ПМА –	Полевые материалы автора
РЭМ –	Российский Этнографический музей
СМОМПК –	Сборник материалов для описания местности и племен Кавказа
СРНГ –	Словарь русских народных говоров
СЭ –	Советская этнография
ЭО –	Этнографическое обозрение

МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ

ТОМ I

Редакторы: *И. В. БЕЛОБОРОДОВА, О. О. БРАШНИНА*

Корректоры: *С. Ю. УВАРОВА, Л. А. МАКЕЕВА*

Верстка: *В. В. РАХМИЛЕВИЧ*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЭГО»

Россия, 191186, Санкт-Петербург, Гороховая ул., д. 8

Тел. (812) 315-6387, факс (812) 312-9284

Лицензия ИД № 05554 от 08.08.2001

ISBN 5-8276-0078-4

**TREASURES OF WORLD
culture**

«Сокровища мировой культуры»

(периодическое издание)

Выпуск 2. 2002

«Материалы по этнографии»

100	2	5	У словенцев в Прекмурье
100	2	22	семьи. Однако смысл
100	2	23	жизни; и магические действия,
104	Примеч. 16		Попадание в сказочную реальность таких бытовых занятий, как
105	Примеч. 30		типологически близка к святочным
105	Примеч. 37		мотив в черниговской колядке, отражающей причастность к формированию ландшафтных объектов во времена первотворения Иисуса Христа — человека необычной/необыденной/сакральной/божественной природы: Колись-то було <i>изпередку віка</i> ,
109	2	2-3	народную религию — <i>народное православие</i>
109	2	8	по древнерусским источникам и материалам
109	2	3-4	В научно-методических целях — для изучения обрядов, зародившихся
109	2	5	бедствиям — в данной работе
111	4	3	(церковь наложила этот запрет
112	3	3	событиями земной жизни Христа
113	Таблица		возжигание свечей;
114	1	1-2	как об окказиональном
114	3	11	группосождения,
118	3	3); труду,
120	4	10	днем, прямого
120	4	13	«родителей» возжигался
120	5	3	играют роль
122	2	10	наглядно представлена. Форма
122	4	8	очень грешным и очень злым
123	3	10	погребения к двум
124	1	8	«от стояний»:
124	3	7	Богочеловека
125	2	3	И тогда, и в конце XIX в. автономное использование четверговых
126	2	2	Божьей
126	2	14	в присутствии
129	4	5	не характерен для обрядов,
131	1	7	отданы
133	2	2	(выраженной подбором
133	3	6	о покарании людей
134	Таблица, графа «Губерния»		горизонтальные линейки после «Орловская» и «Воронежская» не нужны
140	7	3	«вытирание»
141	5	5	позволяют обнаружить
143	Таблица		рассевание песка
145	3	2	обряда: молебен в церкви
145	6	11	проводившемся
150	4	5	уже упоминалось).
151	5	2	В отсутствие икон
152	3	3	сохранялось и в конце

Список исправлений

Стр.	Абзац	Строка	Следует читать
54	1	3	воспроизводятся в вариантах с помощью средств и элементов разных
55	6	10) и т. п.,
55	6	13	свидетельствует возможность
56	1	1	Другой,
56	3	1	(величине)
56	6	3-4	герой, видя змею, воспринимает ее и реагирует на нее как на женское существо, отмеченное красотой, как и героини в человеческом облици:
57	2	14-15	огромный рост
57	2	16	к «иному»
57	3	1	В роли «тетки» Царь-девица нередко выступает сама
57	4	2	«иною»
58	1	3	Встречается утроение:
58	1	14	неприсутности локализации
58	1	15	текстов с характеристиками ограды царства.
58	4	3	признаки сказочного тридесатого царства.
59	1	10-11	«преотличные»
59	2	3	в саду находится ее шатер
60	3	1	Здесь две дороги
60	3	2	Тем не менее, первая дорога, представленная
60	3	3	равносыльна дороге, где «мертвому быть»,
60	5	1-2	обладает знанием, важным для героя.
60	5	3	«иному»
60	5	4	Баба-яга, —
61	2	1	встречающийся в жанре сказки
61	5	9-10	деталь, имеющая место в двух
61	5	12	сажон
61	6	2	ремеслом. По всей видимости, в этих
61	6	4	тем более, что
61	6	5	(«молотовничание»)
61	6	6	выполнять типичную женскую
62	2	2	существуют специальные
62	6	1-2	известна одна из функций льва в разных древних культурных традициях — функция стража.
62	6	7-8	везде образ льва выступает в функции стража
62	7	3	«инным»
63	1	1-2	дубы — вариант мирового древа — образа, связанного
63	2	1	Царь-девица властвует над змеями,
63	2	2	является змеей.
63	3	2	соотносится в ряде вариантов сюжета
63	3	9	за собой отрубание частей тела и головы,
63	4	1	медведь и лев.
63	4	3	погреб. Функции
63	4	4	идентичны — погубить
63	4	8-9	зооморфные существа (девушки-змеи — Добровольский, № 10) и мифологические персонажи типа Бабы-яги
63	4	10-11	дикий человек стоит — <i>ростом с лесом ровен, толщиной словно копыта большая, в руках держит коренастый дуб.</i>
66	1	5	к Царь-девице именно тогда, когда
66	5	3	10). Это специальное место для сна нередко описывается подробно: там есть занавесы (Балашов, № 43), браный полог (Ончуков, № 166). А ложе героини (пуховая постель или пуховые перины — Афанасьев, № 74, 173; Гура, № 17; канапея — Добровольский, № 17; Левченко, № 519; кровать — Ончуков, № 3; кровать о девяти столбах или одро — Сказки XIX в., № 83) становится чуть ли не ее атрибутом, подобно тому, как атрибутом коварной девицы, встречающейся на пути богатырей (былин-

			ный сюжет «Поездки Ильи Муромца»), являются пуховые перины или подложная кровать, под которой находятся глубокие погребя.
67	7	9	пришел к 12-й
69	4	1-2	не непосредственно в связи
69	4	7	она выступает в роли его помощника, давая ему советы, дает
69	4	8	помощью герою Баба-яга
70	1	1	при этом подвластной героине.
70	2	1	царства в сюжете
70	3	3	случаях имеет место представление
70	3	7	местом обитания
70	4	11	деятельность, и за ее храбрость она
71	1	3	версиям, у них рождаются
71	3	1	так же агрессивно настроена против героев-мужчин
71	3	7	повлечь за собой его смерть.
71	4	12-13	соотносится с образом молодых яблок,
71	5	4	и в ряде былинных сюжетов.
72	2	1	что и полякование героинь в сказке
72	6	2	царя сопутствуют друг другу:
73	1	2	на соотношение «старость» / «слепота».
73	2	3	об «органах чувств»
73	2	6	зрения. Да оно и понятно: пространственные ощущения — самые ранние. Они вызывают первые восприятия явлений в форме наглядной конкретности. Итак, реальность ощущений не вызывает во все эпохи одинаково адекватных восприятий и представлений. ³²
73	4	2-3	33). Вариантами живой воды являются <i>живая и мертвая</i>
74	2	6-7	всего, с образами яблока воды, а также с образами яйца и ягод?
74	3	11	здоровым / больным.
74	5	2-3	плодородия, вечного кругооборота и непрерывного развития жизни, характеризующимся постоянным переходом от жизни к новой жизни через смерть.
74	5	7	выступает и яблоко;
75	1	7-8	закономерность роли яблока как дара
75	5	2	необычные. В вариантах опыта это чаще всего
75	5	3	мальчика. Они наследуют волшебную природу матери, что выражается
75	6	7-8	применения своей силе. (Ср.: былинные подростки-богатыри в былинах характеризуются так:
76	3	2), реализующихся в сказке
76	4	6	мотивов начинает коррелировать
77	2	4	во сне уже квалифицируется в сказочной реальности как победа над ней.
77	5	2	(классическим финалом
77	5	8	Иван-царевич
77	5	9-10	358). Ср. также комментарий сказителя в сборнике Озаровской: «А богатырша? Она могла
77	7	2	в финале сюжета:
77	7	4-5	обещание у царя «живого глаза вынуть,
77	8	1	можно говорить о том, что
78	1	4-5	в бою: физической силе Царь-девицы противопоставляется сила знания / хитрости
78	1	6-7	плане как знак одного из эпических вариантов «нравственности», как черты
78	2	1-2	черты героини не исчерпывают сути образа Царь-девицы
78	2	4	касающиеся как образа
78	3	4-6	предметами: использует ли он их, становится ли молодым и здоровым. ³⁶ Это для сказки оказывается не важным, внимание концентрируется на судьбе героя: с того момента, как он попадает в покои Царь-девицы и видит ее, в повествовании начинает звучать тема брака, но не напрямую, а косвенно: обращается
78	5	3	особенно кто-либо мужского пола
79	3	5-6	качеств героини это ее гиперболизированные размеры

80	4	1	нганасан, связанные
80	4	2	(«Земля-мать»)
80	4	3-4	о наличии зрения как знаке
80	4	7	в землю мертвых
80	4	11	кладет <...> В брюхе-то мясо к глазам прирастает, растет мясо. Это значит туша вырастает. Потом из бабы-то вылезает туша. ⁴²
81	4	3	к их локализации.
81	6	1	глаза: место хранения — пещера в горах около
81	9	1	— единственный во всех вариантах
82	1	12-13	поскольку без зрения
82	4	2	энергии // сон
83	2	2	и нижнего миров —
83	4	1	Царь-девицы проявляется и через другие
83	4	2-3	связь героини как с жизнью, так и со смертью:
83	5	2	Царь-девицы, реализуется в сюжете в такой черте
84	2	4-6	проливать кровь: «Да только не цалуйся,
84	2	13	195); «... кинь до ёго и говорить: „Иди, пане, тільки не гриши“» (Чубинский, № 81, с. 325); «Ну
84	2	15-16	414). «Смотри же,
84	3	2	56). Царь-девицу опасно не только трогать, но и приближаться к ней и смотреть на нее:
84	3	8	321). В последнем варианте
84	6	2-3	уровня является
85	4	9-10	два мальчика-близнеца, что с необходимостью отсылает к архаическим
86	1	1	статуса в процессе развития сюжета. Царь-девица
86	1	4	расценивается в сказке как квалификационное испытание-подвиг.
86	3	3	о пространственно-временных зазорах, позволяющих
86	3	4-5	иногда имеет конкретное звучание в просьбе
86	3	8	испытание и тем самым доказать
86	4	2	Царь-девицы (невозможность
86	4	3	человеку, наличие охранников
86	4	4-6	убивающих людей: мотив отрубания рук, ног, головы на переправе), через нормированность поведения героя с целью не выдать себя, иначе смерть будет неминуемой (переодевание; скрывание своего голоса, стремление быть не только не узнаваемым, но и невидимым вообще — «не показывай свой волос»;
86	4	9	царства, а именно — во время сна в нем, т. е. пассивного состояния смертоносных сил).
86	5	1-2	(пищи), находящихся в саду
86	5	8	после коитуса отправляется
87	1	3	учит Ивана Царевича, как избавиться
87	2	5-6	водой или пьет ее, либо моется водами из двух колодцев (т. е. и мертвой,
87	4	2	Романова происходит окаменение коня: «Годы
88	1	4	соотносимы с имеющим место в традиционной культуре
88	4	2-3	святочный период, — и время испытательного срока субъекта (в традиции испытания зуйков).
88	5	1	как проявления ловкости,
88	5	2	счете, — как подтверждения
89	1	3-4	Царь-девицы в перспективе развития судьбы героя в сюжете выполняет
89	3	2	который является
89	3	3	финал сюжета, органично
89	4	3-4	героини как невесты, либо предневесты
94	2	9	предпринимаемых в день
94	2	11	и плодородие, —
96	3	2	обрядов белорусов,