

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».<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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».<sup>3</sup> 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?»<sup>4</sup>

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.).<sup>5</sup> 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»<sup>6</sup>.

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.)<sup>7</sup> 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 засуха<sup>8</sup>.

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“»<sup>9</sup>.

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...»<sup>10</sup> (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»<sup>11</sup>. 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)<sup>12</sup> 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 свечей; 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 (?) <sup>13</sup>	профилактика избавления от бедствия (болезни?)	«Стоглав» (середина XVI в.)

Материалы немногочисленны, но можно отметить некоторые тенденции. К стихиям и умершим обращались, согласно источникам, именно *оказионально*, 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),<sup>14</sup> а также входил в состав жертвоприношения в погребальном обряде — трупосожжении



в ладье (свидетельство Ибн-Фадлана).<sup>15</sup> Об утоплении петухов в водах Дуная как обокказиональном языческом ритуале, проводившимся осажденными русскими воинами, имеется сообщение Льва Диакона.<sup>16</sup> 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».<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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,<sup>19</sup> 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).<sup>20</sup> 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?»<sup>21</sup> 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?»<sup>22</sup>

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»),<sup>23</sup> — 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)<sup>24</sup> 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».<sup>25</sup> 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»<sup>26</sup>. 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, пожаров<sup>27</sup>. 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».<sup>28</sup>

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»<sup>29</sup>. 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...».<sup>30</sup>

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).<sup>31</sup>

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.<sup>32</sup>



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.<sup>33</sup> 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».<sup>34</sup> 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).<sup>35</sup>

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».<sup>36</sup>

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».<sup>37</sup> 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».<sup>38</sup> 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».<sup>39</sup>

В повествовании использовано несколько кодов, играющих роль осей соотношения: 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 соотношены 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».<sup>40</sup>

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».<sup>41</sup>

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».<sup>42</sup>

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».<sup>43</sup> 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 землей<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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 умершего<sup>47</sup>.

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».<sup>48</sup> 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»,<sup>49</sup> 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;<sup>50</sup> 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 земли<sup>51</sup> 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),<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup>

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;<sup>54</sup> 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».<sup>55</sup>

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».<sup>56</sup> 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 степеням», 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».<sup>57</sup>

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,<sup>58</sup> 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.).<sup>59</sup> 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).<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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 копят 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».<sup>62</sup>

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 стол<sup>63</sup> (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,<sup>64</sup> 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..."».<sup>65</sup> 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*.<sup>66</sup> 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».<sup>67</sup>

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».<sup>68</sup>

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». <sup>69</sup> 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); <sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

Языческий регистр представлен, главным образом, ритуалом опахивания,<sup>73</sup> 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».<sup>74</sup> 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.).<sup>75</sup> 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 запири 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.).<sup>76</sup>



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.,<sup>77</sup> есть опубликованные описания подобных действий при опахивании и в Воронежской, Орловской, Курской, Тульской губ.<sup>78</sup> 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»<sup>79</sup> (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».<sup>80</sup>

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.<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup>

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»,<sup>83</sup> «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.<sup>84</sup> 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»,<sup>85</sup> 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».<sup>86</sup>





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.<sup>87</sup>

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.<sup>88</sup> 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 <sup>89</sup>
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».<sup>90</sup>

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 соотносены 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») <sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> 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.<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup> 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».<sup>95</sup>

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».<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup> 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.<sup>98</sup> 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.<sup>99</sup>

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».<sup>100</sup> 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 «морное 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»).<sup>101</sup> 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».<sup>102</sup>

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».<sup>103</sup>

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*.<sup>104</sup>

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».<sup>105</sup> 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, предвещающий 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 духовенство<sup>106</sup> 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».<sup>107</sup> 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».<sup>108</sup>

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,<sup>109</sup> а также под землей на межевой борозде.<sup>110</sup> 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).<sup>111</sup> 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.<sup>112</sup>

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.<sup>113</sup> 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)».<sup>114</sup>

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) <sup>115</sup>	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.<sup>116</sup> 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». <sup>117</sup>

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 <sup>118</sup> — 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; <sup>119</sup> 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 <sup>120</sup> или сняв икону со стены и держа ее перед собой во время клятвы, обращенной к Богу. <sup>121</sup> 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). <sup>122</sup> 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:

↓	<b>Поля, нуждающиеся в воде небесной</b>	—	<b>Бог</b>
	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».<sup>123</sup>

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).<sup>124</sup>

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». <sup>125</sup> 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 (эксгумация 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 принимают носить и возить воду на могилу такого покойника и затем ждут обильного дождя». <sup>126</sup> О подобных же действиях в ситуации засухи — выкапывании трупа опойцы и топлении его в болоте — сообщает А. Н. Афанасьев. <sup>127</sup>

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. <sup>128</sup> 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.). <sup>129</sup>



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».<sup>130</sup>

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.<sup>131</sup> 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».<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup>

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».<sup>134</sup> 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 восковой 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.<sup>135</sup>

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».<sup>136</sup>

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 «затопляют печь, чтобы утишить грозу», сообщается в литературе по Вологодской и Владимирской губ.<sup>137</sup> 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 «щепок от елки, разбитой молнией» (Костромская губ.).<sup>138</sup>

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»)<sup>139</sup>.

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!». <sup>140</sup> 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

- <sup>1</sup> *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. IV. С. 324.
- <sup>2</sup> 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.
- <sup>3</sup> *Гальковский Н.* Указ. соч. Т. I. С. 49.
- <sup>4</sup> Памятники литературы Древней Руси: XII в. М., 1980. С. 215, 653.
- <sup>5</sup> *Гальковский Н.* Указ. соч. Т. I. С. 50.
- <sup>6</sup> Памятники литературы Древней Руси: XIII в. М., 1981. С. 451, 453, 455.
- <sup>7</sup> 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.
- <sup>8</sup> Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1897. Ч. 3. С. 170—171, 177.
- <sup>9</sup> *Гальковский Н.* Указ. соч. Т. II. С. 5.
- <sup>10</sup> Там же. С. 34.
- <sup>11</sup> Стоглав. Лондон, 1860. С. 221.
- <sup>12</sup> См.: *Седов В. В.* Древнерусское языческое святилище в Перыни // Кр. сообщения ИИМК. М., 1953. С. 101.
- <sup>13</sup> 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).
- <sup>14</sup> См.: *Дуйчев И. С.* К вопросу о языческих жертвоприношениях в Древней Руси // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 32.
- <sup>15</sup> *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.
- <sup>16</sup> См.: *Дуйчев И. С.* Указ. соч. С. 33.
- <sup>17</sup> *Пушкина Т. А.* Воск в древнерусских погребениях // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988.
- <sup>18</sup> См.: *Мусин Е. А.* Христианские древности средневековой Руси IX—XIII в.: Автореф. ... канд. истор. наук. СПб., 1997.



- <sup>19</sup> 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.
- <sup>20</sup> Тенишев В. Н. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России. Смоленск, 1898.
- <sup>21</sup> Там же. С. 75.
- <sup>22</sup> Там же. С. 74.
- <sup>23</sup> 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.
- <sup>24</sup> См.: Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860.
- <sup>25</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 181, л. 20–21.
- <sup>26</sup> Там же, д. 534, л. 4.
- <sup>27</sup> Там же, д. 1738, л. 1.
- <sup>28</sup> Там же, д. 1377, л. 4.
- <sup>29</sup> 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.
- <sup>30</sup> Там же, д. 426, л. 6–7 (Калужская губ.). Подобные описания имеются и в материалах по другим губерниям.
- <sup>31</sup> Там же, д. 240, л. 22об. (Вологодская губ.).
- <sup>32</sup> 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.
- <sup>33</sup> Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. С. 160.
- <sup>34</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1577, л. 4. (Смоленская губ.).
- <sup>35</sup> Толстой Н. И. Вызывание дождя // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 83.
- <sup>36</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 441, л. 43.
- <sup>37</sup> Там же, л. 43–44.
- <sup>38</sup> Там же, д. 500, л. 7 (Калужская губ.).
- <sup>39</sup> Там же, д. 1607, л. 3.
- <sup>40</sup> Там же, д. 1178, л. 11–12.
- <sup>41</sup> 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.).
- <sup>42</sup> Там же, д. 1577, л. 8 (Смоленская губ.); д. 29, л. 29.
- <sup>43</sup> Там же, д. 1180, л. 2 (Орловская губ.).
- <sup>44</sup> Там же, д. 426, л. 2 (Вятская губ.); д. 1446, л. 11 (Рязанская губ.).
- <sup>45</sup> См.: Максимов С. В. Указ. соч. С. 182; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1577, л. 8 (Смоленская губ.).
- <sup>46</sup> Максимов С. В. Указ. соч. С. 331, 337, 352; см.: Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997. С. 525–529.
- <sup>47</sup> См. примечание 20, д. 241, л. 64 (Вологодская губ.); д. 1376, л. 5, 11, д. 1377, л. 9 (Пензенская губ.).
- <sup>48</sup> Там же, д. 29, л. 36.
- <sup>49</sup> 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.
- <sup>50</sup> Там же, д. 30, л. 23; д. 241, л. 64; д. 351, л. 16; д. 534, л. 8.
- <sup>51</sup> Максимов С. В. Указ. соч. С. 209–227; Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 351, л. 17 (Вологодская губ.).
- <sup>52</sup> 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.).
- <sup>53</sup> Там же, д. 351, л. 17, д. 65, л. 8об.; д. 353, л. 7.
- <sup>54</sup> Афанасьев Н. А. Указ. соч. Т. 1. С. 147; Максимов С. В. Указ. соч. С. 212–213.
- <sup>55</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1754, л. 19.
- <sup>56</sup> Там же, д. 1827, л. 6 (Ярославская губ.).
- <sup>57</sup> Там же, д. 1559, л. 11, 12, 14.
- <sup>58</sup> Максимов С. В. Указ. соч. С. 202.
- <sup>59</sup> 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.).
- <sup>60</sup> См.: Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. М., 1995. С. 199–203.
- <sup>61</sup> 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.).
- <sup>62</sup> Там же, д. 1376, л. 58–59.
- <sup>63</sup> 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.
- <sup>64</sup> 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.
- <sup>65</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 600, л. 28–29 (Галицкий у. Костромская губ.).
- <sup>66</sup> 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.).
- <sup>67</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 517, л. 11.
- <sup>68</sup> Там же, д. 1449, л. 49, 51.
- <sup>69</sup> 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.
- <sup>70</sup> *Померанцева Э. В.* Роль слова в обряде опахивания // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982. С. 31.
- <sup>71</sup> Из материалов бюро В. Н. Тенишева и Архива РГО.
- <sup>72</sup> 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.).
- <sup>73</sup> В материалах бюро В. Н. Тенишева описаны 26 подобных ситуаций.
- <sup>74</sup> Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XIX–10, л. 3 об, 4 (Курская губ.).
- <sup>75</sup> Там же, д. XXIII–64, л. 8, 8 об (Нижегородская губ.).
- <sup>76</sup> Там же, д. XXIII–97, л. 21 об–22 (Нижегородская губ.).
- <sup>77</sup> 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.
- <sup>78</sup> 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.
- <sup>79</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1297, л. 10; д. 517, л. 3.
- <sup>80</sup> *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).
- <sup>81</sup> *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.
- <sup>82</sup> 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.).
- <sup>83</sup> 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.).
- <sup>84</sup> 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.).
- <sup>85</sup> *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 191.
- <sup>86</sup> 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.
- <sup>87</sup> *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 75–76.
- <sup>88</sup> 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).
- <sup>89</sup> 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.



- <sup>90</sup> 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.).
- <sup>91</sup> Федотов Г. П. Указ. соч. С. 56, 64.
- <sup>92</sup> 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.
- <sup>93</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1297, л. 7 (Пензенская губ., при падеже скота).
- <sup>94</sup> Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 105—106.
- <sup>95</sup> 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.
- <sup>96</sup> 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.).
- <sup>97</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1292, л. 54 (Пензенская губ.).
- <sup>98</sup> 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.
- <sup>99</sup> 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.).
- <sup>100</sup> Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXXVI—60, тетр. 2, с. 167—168.
- <sup>101</sup> Там же, д. XXIII—97, л. 22; Архив РЭМ, РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 838, л. 20; д. 500, л. 8, 10—12.
- <sup>102</sup> Там же, д. 1297, л. 10—12; д. 1820, л. 33.
- <sup>103</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1301, л. 11—13.
- <sup>104</sup> 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.).
- <sup>105</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1342, л. 244 (Пензенская губ.); см.: Городцов В. А. Указ. соч. С. 186.
- <sup>106</sup> Там же, 2, 44.
- <sup>107</sup> Там же.
- <sup>108</sup> Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 53—54; Попов Г. Указ. соч. С. 69.
- <sup>109</sup> Байбурин А. К. Указ. соч. С. 54; Зеленин Д. К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Изв. АН СССР. 1933. № 8. С. 606.
- <sup>110</sup> 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.).
- <sup>111</sup> См.: Мифологический словарь. М., 1990. С. 431.
- <sup>112</sup> 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.).
- <sup>113</sup> См.: Дуйчев И. С. Указ. соч. С. 32; ПВЛ. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 117—119.
- <sup>114</sup> Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXXIV—22, л. 54 (Самарская губ.).
- <sup>115</sup> См.: Попов Г. Указ. соч. С. 193 (Костромская губ.).
- <sup>116</sup> 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.
- <sup>117</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1342, л. 162—165 (Пензенская губ.).
- <sup>118</sup> Общественный молебен от засухи, проводившийся у родника вблизи поля, описан и у С. В. Максимова (указ. соч. С. 208).
- <sup>119</sup> 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.



- <sup>120</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 569, л. 8, 14 об. (Костромская губ.).
- <sup>121</sup> 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.
- <sup>122</sup> *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 212–214.
- <sup>123</sup> Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. IX–64, л. 18 об; д. XXIII–88, л. 12 об; д. XXVII–6, л. 8 об.
- <sup>124</sup> 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.).
- <sup>125</sup> Архив РГО, ф. 1, оп. 1, д. XXVIII–6, л. 8 об.
- <sup>126</sup> 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.
- <sup>127</sup> *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. III. С. 95.
- <sup>128</sup> *Толстой Н. И.* Указ. соч. С. 834.
- <sup>129</sup> 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 старожилого населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 69; *Кирпичников А.* Очерки по мифологии 19 века // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. С. 3.
- <sup>130</sup> 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.).
- <sup>131</sup> 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.).
- <sup>132</sup> 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.).
- <sup>133</sup> 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.
- <sup>134</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1833, л. 6. Об этом веровании (тоже в Ярославской губ.) пишет А. Балов.
- <sup>135</sup> 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.
- <sup>136</sup> 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.).
- <sup>137</sup> 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.
- <sup>138</sup> Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 575, л. 1 об.
- <sup>139</sup> 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.).
- <sup>140</sup> *Атхарваеда.* М., 1995. С. 189.