

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

КШ - 1288949

**ЖЕНЩИНА
И ВЕЩЕСТВЕННЫЙ
МИР КУЛЬТУРЫ
У НАРОДОВ ЕВРОПЫ
И РОССИИ**



**ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

*Посвящается
светлой памяти
Татьяны Владимировны Станюкович*

Уважаемые читатели!

Приносим свои извинения за техническую ошибку, повлекшую за собой неверное указание на номер тома очередного сборника МАЭ. Данный сборник («Женщина и вещественный мир культуры народов России и Европы») имеет порядковый номер XLVII, а не LVII, как указано на обложке, обороте титульного листа и в выходных данных.

Издательство

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)**

**СБОРНИК
МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ**

XLVII

**ЖЕНЩИНА
И ВЕЩЕСТВЕННЫЙ
МИР КУЛЬТУРЫ
У НАРОДОВ РОССИИ
И ЕВРОПЫ**



**Санкт-Петербург
1999**

ББК Т595.21
УДК 396(4)

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 98-01-16010)*

Ответственный редактор
Т. А. Бернштам

Рецензенты:
И. И. Шангина, К. В. Чистов

Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. (Сборник МАЭ, т. XLVII) / Сост. Л. С. Лаврентьева, Т. Б. Щепанская. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. — 256 с.

ISBN 5-85803-122-6

Настоящий сборник — последний в XX столетии выпуск музейной серии, основанной в 1961 г. в стенах МАЭ (бывш. Ленинградское отделение Института этнографии АН СССР) и ставшей ежегодным изданием исследований по культуре народов мира на базе богатейших коллекций Кунсткамеры, а также других музеев города и страны (СССР — России).

Тема данного выпуска, подготовленного отделом русской и славянской этнографии МАЭ, относится к новой для отечественной этнологии, но давно актуальной для мировой науки области изучения «женских аспектов» традиционной культуры. В известной степени сборник реализует замысел междисциплинарного семинара по «женской культуре», проводившегося в отделе в течение 1996—1997 гг.

Новизна ракурса обусловила предметно-проблемное, методическое и этнокультурное разнообразие этнографических статей, а их совокупность со статьями историко-археологического профиля — огромный хронологический диапазон вещей: от палеоэтнографических памятников до предметов современного быта и культуры.

Сборник может заинтересовать широкий круг российских и зарубежных специалистов гуманитарных и общественных наук.

ISBN 5-85803-122-6

© Музей антропологии и этнографии РАН, 1999

© «Петербургское Востоковедение», 1999



Зарегистрированная торговая марка

ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА СТАНЮКОВИЧ (1917—1992)

Предлагаемый читателю сборник посвящен памяти выдающегося этнографа, специалиста по традиционной культуре восточных славян и истории этнографического музееведения в России, доктора исторических наук Татьяны Владимировны Станюкович. Она знала и любила музейное дело, была им всю жизнь увлечена и, особенно в последние десятилетия своей жизни, была самым авторитетным теоретиком и практиком этнографического музееведения в нашей стране. Ее деятельность и публикации оказали заметное влияние на развитие этнографических музеев России.

Прекрасный знаток традиционной материальной культуры, она была отличным полевым работником, охотно передавала свой экспедиционный опыт своим ученикам и коллегам. Она всегда была исключительно внимательна к проблемам формирования и хранения музейных фондов — дело, как известно, чрезвычайной трудности. И, наконец, она была выдающимся организатором и строителем экспозиций в Музее антропологии и этнографии РАН. Татьяна Владимировна Станюкович была прирожденным музейным работником в прямом и подлинном смысле этого слова.

Она родилась 10 июля 1917 г. в Петрограде, в семье известного искусствоведа и музееведа Владимира Константиновича Станюковича, племянника писателя-мариниста и внука адмирала Н. М. Станюковича, возглавлявшего вместе с Ф. П. Литке прославленное кругосветное плавание 1826—1827 гг. Перу В. К. Станюковича принадлежит целая серия исследований о русских художниках (Серове, Врубеле, Борисове-Мусатове и др.). Он был сотрудником Русского музея и последним секретарем знаменитого сообщества русских художников и искусствоведов «Мир искусства», в котором активную роль играли такие выдающиеся деятели русской культуры, как А. Н. Бенуа, К. А. Сомов, М. В. Добужинский, Е. Е. Лансере и другие, в числе которых был родственник В. К. Станюковича — видный художник, этнограф и иллюстратор изданий русского фольклора И. Я. Билибин^{*}. В 1919—1929 гг. В. К. Станюкович был директором Музея истории дворянского быта (дворец Шереметьевых); его семья жила во флигеле этого дворца («фонтанного дома»), где Татьяна Владимировна провела свое детство. Соседями семьи Станюковичей были А. А. Ахматова и известный искусствовед Н. Н. Пунин.

Мы упоминаем обо всем этом, т. к. для понимания научной деятельности Т. В. Станюкович очень важно, что она была наследственным искусствоведом, музееведом и историком быта в его общекультурном и этнографическом смысле. С детства она была погружена в культурный и интенсивно трудившийся мир петербургской художественной интеллигенции. Школьное образование она получила в Тенишевском училище, в

^{*} Изучение Билибинского фонда Гос. музея этнографии народов СССР (ныне РЭМ) и его этнографических публикаций осталось неосуществленным замыслом Т. В. Станюкович.

20-е гг. отчасти еще сохранявшем своих старых педагогов. Среди ее учителей была одна из крупнейших впоследствии фольклористов А. М. Астахова.

В 1934—1935 гг., после убийства С. М. Кирова, Станюковичи как бывшие дворяне были высланы на несколько месяцев в Саратов. После возвращения в Ленинград Татьяна Владимировна заканчивала школу, одновременно подрабатывая проведением экскурсий (Петергоф, Павловск), что продолжала и в студенческие годы, а одно время исполняла также обязанности лаборанта на фанерном заводе. В 1936 г. она поступила на исторический факультет Ленинградского университета, который закончила к началу войны. Последовала эвакуация в Душанбе, где Т. В. Станюкович приобщилась к этнографии. Здесь она работала сотрудником, экскурсоводом и позже — заведующей фондами Республиканского музея Таджикистана.

Возвратившись в 1944 г. в Ленинград, Т. В. Станюкович поступила в аспирантуру Института этнографии АН СССР (руководитель И. И. Зарубин), совмещая ее с преподаванием в Архитектурно-художественном училище, которое готовило реставраторов для пострадавшего в годы войны Ленинграда. Как все аспиранты того времени, под руководством опытных музеевдов старшего поколения, возвратившихся в Ленинград или остававшихся в институте в годы блокады для сохранения богатств его музея (МАЭ), она сразу же энергично занялась приведением в порядок экспозиции и фондов МАЭ.

Тема кандидатской диссертации была избрана ею вполне естественно: «Жилище русских переселенцев Средней Азии». В 1948 г. Т. В. Станюкович была зачислена в штат Музея М. В. Ломоносова, который состоял из двух человек — директора и Татьяны Владимировны. Она и была создателем экспозиции этого музея. Интерес к ломоносоведению Т. В. Станюкович сохраняла всю жизнь. Так, в 1961 г. она опубликовала статью «Ломоносов и этнография»^{*}, а в 1988 г. — статью «Цветное стекло М. В. Ломоносова в русском прикладном искусстве» в сборнике «Культура Русского Севера».

После защиты диссертации Т. В. Станюкович, сохраняя свою связь с Музеем М. В. Ломоносова, начинает работать сотрудником Института этнографии, в стенах которого она трудилась до последнего часа своей жизни. Уже в 1948 г. появилась ее первая этнографическая работа — по материалам кандидатской диссертации «Жилище русских переселенцев Средней Азии» (КСИЭ, т. 4), и почти сразу же — одно из исследований, сыгравшее заметную роль как в изучении народного жилища, так и народного искусства — «О происхождении русской пропильной резьбы».

Это была новаторская тема, ибо пропильная резьба на декоре жилища — явление вполне естественное и, как показало ее развитие во второй половине XIX и в XX в., продуктивное и вошедшее в сельский быт, — долго не привлекала внимание этнографов как нечто позднее и вытеснявшее архаические формы резьбы.

В эти годы Т. В. Станюкович сближается с виднейшими этнографами Е. Э. Бломквист и С. В. Ивановым, которых она всегда называла в числе своих учителей, а также с Н. А. Кисляковым, Л. И. Лавровым и другими ленинградскими учеными, продолжавшими и развивавшими традиции этнографической школы 20—30-х гг. Л. Я. Штернберга — В. Г. Богораза — Д. К. Зеленина. Она была в этом смысле живым звеном, соединявшим русскую этнографию первых десятилетий XX в. и наших дней.

Следует сказать и о поддержании ею традиций полевой этнографической работы. Уже в 1946—1947 гг. Т. В. Станюкович принимает участие в экспедиционной работе — обследует русские поселения Казахстана и Узбекистана. Позже готовит для атласа «Русские» материал по пяти бывшим губерниям нашей страны. Она была активным сотрудником Русской экспедиции Института этнографии и в 60-е гг. — Комплексной экспедиции того же института.

* Список основных работ Т. В. Станюкович см.: Сов. этнография. 1987. № 3, а полный список — Этнограф. обозрение. 1992. № 4. С. 171—174.

Т. В. Станюкович без малого 47 лет проработала в Ленинградском отделении Института этнографии, который ныне называется МАЭ им. Петра Великого. Ее научное наследие обширно и очень содержательно. Она осталась на всю жизнь верна проблемам, которые заинтересовали ее еще в молодости. Круг занятий, разумеется, со временем расширялся, но это были, прежде всего, проблемы истории музееведения и его теория, материальная культура восточных славян — традиционное жилище, одежда, народные ремесла и особенно народное искусство, история этнографии и славяно-среднеазиатские культурные связи, русские и украинские переселенцы в Средней Азии. Будучи сотрудницей отдела восточных славян (ныне отдел русской и славянской этнографии) и играя в нем очень важную роль (выражаясь языком русских крестьян, она была в нем «большухой»), Татьяна Владимировна считалась «своей» также в отделе Средней Азии в ленинградской и московской частях Института. Она была многолетним членом и заместителем председателя Музейного совета Института и членом Музейного совета РАН, Государственного музея этнографии народов СССР и некоторых других республиканских музеев («Малые Корелы», «Кижы» и др.). И в этом смысле она унаследовала традиции старой гвардии музееведов, всегда проявляла живейшую заинтересованность в судьбе музеев, их фондов, экспозиций, экскурсионного обслуживания и т. д.

Значительным вкладом в этнографию восточных славян и этнографическое музееведение надолго останутся ее книги «Кунсткамера Петербургской Академии наук» (1951), «Музей антропологии и этнографии за 250 лет» (в составе юбилейного сборника «250 лет МАЭ», 1964, с. 6—150), «Этнографическая наука и музеи» (1978), популярная книга «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого», изданная на русском и английском языках. Она принимала участие во всех крупных коллективных трудах Института этнографии и его восточнославянского отдела. Таковы были ее главы «Народное декоративно-изобразительное искусство» в томе «Народы Европейской части СССР» (т. 1, 1964) и «Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры» (1987), глава «Отражение этнических процессов в материальной культуре народов СССР» в коллективной монографии «Современные этнические процессы в СССР» (два издания — 1975 и 1977 гг., в соавторстве с Г. С. Масловой), за которую ей, также как и авторам других глав этой книги, была присвоена Государственная премия СССР. Очень значительным было ее участие в первом томе историко-этнографического атласа «Русские», потребовавшем много труда, времени и знаний. В сотрудничестве с целым коллективом сотрудников Т. В. Станюкович участвовала в собирании материала и составлении 17-ти карт во втором текстовом приложении к атласу и опубликовала фундаментальный обзор «Внутренняя планировка, отделка и меблировка русского крестьянского жилища» (1970). Последней работой такого рода было активное участие в подготовке к изданию в русском переводе классического и известного этнографам всего мира компендиума Д. К. Зеленина «Russische (Ostslavische) Volkskunde» — «Восточнославянская этнография» (1991), изданного в 1927 г. на немецком языке в серии «Энциклопедия славянской филологии». Ею написаны обстоятельные комментарии к главам «Земледелие» и «Скотоводство» (оба в сотрудничестве с Л. М. Сабуровой), а также — «Приготовление пищи», «Изготовление одежды и обуви», «Одежда и обувь», «Личная гигиена» и «Жилище», способствующие современному пониманию материала, столь обильно представленного у Д. К. Зеленина. Кроме того, Т. В. Станюкович были написаны разделы по истории этнографии и этнографических учреждений для многотомной «Истории Академии наук СССР», статья «Музеи этнографические» для «Исторической энциклопедии» и многие другие подобные работы. Т. В. Станюкович была постоянным автором журналов «Советская этнография» и «Народна творчість та етнографія», составителем и редактором всех «Сборников МАЭ», подготовленных восточнославянским отделом в послевоенные годы.

Т. В. Станюкович называли «летописцем» Музея антропологии и этнографии. В действительности ее музееведческие работы в своей совокупности создали историю

русского этнографического музееведения как органической части этнографической науки на фоне истории русской культуры и общественной мысли. Исследования Т. В. Станюкович, за какие бы темы она ни бралась, неизменно сопровождалась активными архивными, библиографическими и экспедиционными разысканиями. Они насыщены выверенными и обильными фактами, и это безусловно обеспечит им долгую жизнь в науке.

Т. В. Станюкович и ее публикации хорошо знают этнографы Украины, Белоруссии, славянских стран, Венгрии, Румынии и, конечно, нашего Поволжья и Средней Азии. В учреждениях этих стран и регионов работают десятки ее прямых и косвенных учеников и известных ученых, постоянно пользовавшихся ее дружеской консультацией и советами. Мне пришлось побывать в Болгарии вскоре после ее поездки по этой стране с целью знакомства с постановкой музейного дела, и мне навсегда запомнилось, с какой теплотой и уважением к ее знаниям, опыту и корректным советам отзывались о ней этнографы и музееведы, с которыми она успела познакомиться.

Прожив относительно долгую и во многих отношениях трудную жизнь, Т. В. Станюкович всегда отличалась приветливостью, простотой и жизнелюбием, живым чувством юмора, не покидавшим ее даже в сложных ситуациях. Общение с ней всегда было легким и полезным для собеседника, исполненным внимания и сочувствия. Оставив значительный след в науке, она оставила не менее значительный след в памяти и сердцах людей, окружавших ее.

К. В. Чистов

Ю. Ю. Шевченко

КНЯЖНА-АМАЗОНКА В ПАРНОМ ПОГРЕБЕНИИ ЧЕРНОЙ МОГИЛЫ

Необходимость разграничения мужской и женской субкультуры — фактор в палеоэтнографических исследованиях столь значимый, что обуславливает даже процесс изучения археологических артефактов при применении корреляционного метода¹. Выстраиваемая диагональ среднестатистического распределения типов вещей во времени образует не только хронологические группы, но и разделяет мужские и женские погребения по различию сопроводительного инвентаря.

В рамках любой культуры наблюдается взаимодействие и взаимопроникновение мужского и женского. Женские приношения в мужской могиле, как гарантия верности жены после смерти мужа, или более редкая мужская атрибутика в женском погребении, как признание равенства и инкорпорированности в «мужской мир». К последнему относятся женщины-схимницы, обретающиеся в мужских монастырях под видом мужчин, погребенные как христианские святые, властительные королевы, женщины-рыцари. Примером параллелизма женской и мужской субкультур в погребальных памятниках можно считать женское захоронение в скандинавском Усебергском кургане по «королевскому обряду», в ладье, которое связывается с властительницей Асой, бабкой Харальда Прекрасноволосого². «Дружинная культура» курганов Древней Руси располагает аналогичными явлениями.

Еще Д. Я. Самоквасов, венчая курган Черная могила обелиском, подразумевал связь этого памятника с легендой о княжне Черне (Цорне, Черной)³. По монументальности большие курганы Чернигова во всем европейском средневековом мире сравнимы лишь с «королевскими» курганами Упсалы (Швеция, VI—VII вв.) и мемориальным курганом Харальда Синезубого (Ютландия, 985 г.), с которыми связаны сюжеты североевропейского эпоса «Эдды». Аналогией знаменитого черниговского кургана представляется и «Шум-гора» — экстраординарная по размерам сопка, более чем 12-метровой высоты и 100-метрового диаметра, над р. Лугой⁴. Аналогично была выполнена уплощенная вершина Черной могилы, что заставляло А. А. Спицину причислять последнюю к сопочной культуре, элементы которой имеют скандинавское происхождение⁵.

Кроме Черной могилы, близкий по размерам черниговский курган был снесен А. А. Ригельманом после перепланировки города Чернигова 1802—1804 гг., а не в середине XIX в., как полагал Б. А. Рыбаков. В скрытом кургане

был найден турий рог в серебряной оковке с растительным орнаментом, острие которого венчала серебряная орлиная головка. Эта находка «вызвала к жизни» работу тогдашнего директора местной гимназии М. Е. Маркова (1815) о ритонах из турьих рогов (упомянутую Б. А. Рыбаковым). В 1943—1945 гг. при разборке стен Пятницкого монастыря был снесен курган на восточной оконечности Пятницкого поля (территория древнего Торга), превосходивший по размерам насыпь черниговского кургана «Гульбище» и большие курганы Гнездова. В «Комментариях к панно-реконструкциям»: «Чернигов в XII—XIII и XVII—XVIII вв.», хранящимся в местных музеях, художник Черниговского исторического музея Г. Й. Петраш, присутствовавший при сносе, отметил эту насыпь как «курган 10 дружинников» по количеству сопроводительного инвентаря (к сожалению, даже перечень категорий оружия не сохранился). Курган, снесенный в 1968 г. на западной оконечности Пятницкого поля (ныне сквер им. Попудренко перед Красной площадью), на который в XIX в. перешло название «курган княжны Цорны», имел такие же размеры. Из «княжеских» (по размерам) курганов города сохранилась лишь Черная могила, частично исследованная в 1872—1873 гг. Д. Я. Самоквасовым.

Наибольшее внимание городскому эпосу Чернигова, в связи с наиболее монументальными по объему погребальными сооружениями (Черная могила — 12 м высоты и 180 — в окружности), уделил В. А. Пархоменко⁶, полагая Черную могилу захоронением основателя города, что вызвало неоправданно раннюю датировку — до первого летописного упоминания Чернигова под 907 г. Анализ погребального обряда и инвентаря Черной могилы Б. А. Рыбаковым⁷ ввел коррективы: курган насыпан не ранее «эпохи Святослава Игоревича» над тремя погребенными. Если первое уточнение возражений не вызывало, второе потребовало корректирующих замечаний Д. А. Мачинского⁸ и В. А. Булкина⁹.

Реконструкция Б. А. Рыбаковым процесса сооружения Черной могилы не совсем точна. Д. А. Мачинский подчеркнул, что открытые Д. Я. Самоквасовым два скопления человеческих костей (а не три, по Б. А. Рыбакову), два скопления вещей, парность боекомплекта, принадлежавшего мужчине и женщине, по его мнению, находят объяснения в русской действительности X в.¹⁰ В связи с происходящими уточнениями в хронологии, он предложил датировать Черную могилу не ранее 970-х гг., считая более вероятной верхнюю границу — 990-е гг. (не исключая 1000 г.).

Замечания Д. А. Мачинского справедливы, поскольку ни в описании, ни в зарисовке кострища Черной могилы Д. Я. Самоквасовым для третьего погребенного просто нет места. Предполагаемое Б. А. Рыбаковым место третьего погребения занято (по Д. Я. Самоквасову) костями коня и маркируется находкой пары стремян. Возле мужского погребения — спекшаяся груда предметов: 2 меча, 2 копья, сабля, 3 ножа, пара стремян, дротик. Судя по фиксированным положениям мечей у правого плеча¹¹ и парности вооружения, груда оружия могла бы располагаться между двумя погребенными. Но отмеченное Д. Я. Самоквасовым положение мужских кальцинированных костей (оружие — слева от погребенного), маркируемых «М», и костяка женского погребения («Ж. К.») свидетельствует, что голова погребенной находилась у левого плеча покойного¹². Детали, определенные Б. А. Рыбаковым как «простые бронзовые наконечники пояса»¹³, судя по комплектности, относились к «уздечному набору», украшавшему тонкие ремешки конского оголовья, — аналогичные встречены в Котовском кургане конца X—XI в.¹⁴

Ко второй кремации тяготели «куски медных щитов» (как Д. Я. Самоквасов описал, умбоны-навершия щитов), 5 железных копий, 7 наконечников стрел разной формы, кусок железных ножен (сабельных), кусок золотого шитья,

фрагмент обугленной шелковой и фрагмент шерстяной ткани, железная и костяная булавки, костяная игла, пряслице, девять бус от ожерелья, три серебряных колечка с расплавленными привесками (перечень по публикации Д. Я. Самоквасова 1878 г.). Такие же серьги с привесками Б. А. Рыбаков рассматривает как принадлежность погребенных замужних женщин Чернигова в XI в.¹⁵ Если ряд предметов (например, гребенки) могли входить как в женскую, так и в мужскую субкультуры, то наличие женских височных колец, игл для женского рукоделия и пряслица (работа с веретеном в мужской субкультуре не фиксируется) свидетельствует о принадлежности второго захоронения женщине. Если прав Д. А. Мачинский, насчитавший на кострище всего 10 наконечников копий (по перечню Д. Я. Самоквасова 1908 г.) и предположивший их смысловую значимость, в качестве числа подвластных военных подразделений — это погребения людей равных по статусу — князя и княгини из суверенной черниговской династии¹⁶: с женским погребением связано 5 наконечников копий из общего числа. Отметим в этом плане нарушение связей с Киевским Правобережьем Днестра: вместо пряслица из пиррофилитового сланца, добываемого у Овруча, черномогильское сделано из стенки лошеного сосуда (салтовского, произведенного на территории разгромленного, но не покоренного Святославом Хазарского каганата). Салтовская серия удил и псалий, аналогичных черномогильским, в своде А. Н. Кирпичникова также выглядит не только наиболее массовой, но и наиболее ранней. Данный механизм управления лошадью, как и тип стремян, найденных в Черной могиле, пришел в дружинную культуру Европы из Евразийских степей, вместе с «хазарской» саблей из Черной могилы. Восточное происхождение одеяния скандинавских викингов X в. имеет наиболее раннюю датировку (дирхем конца IX в., по А. Тизенгаузену, и меч поздних модификаций типа «Е» Я. Петерсона) в черниговском кургане «Гульбище» начала X в. В этом комплексе не исключено погребение ветерана похода русов на Каспий 912 г. Поскольку погребальный обряд «Гульбища» предшествует обряду в Черной могиле, Б. А. Рыбаков, установив, что ритуальный котел для тризны в «Гульбище» расположен выше кострища, пришел к верному выводу о тризне, совершаемой в процессе насыпки кургана. Поскольку в Черной могиле имела такая же тризна на первичной насыпи, была упущена возможность интерпретировать в этом отношении само кострище (что напрашивалось после аналогий с курганами в Гнездово).

Д. Я. Самоквасов пишет о «кругообразном кострище»¹⁷, а не о «круглом в плане», поскольку кострище было вытянутым, овальным и осталось частично перекрытым нераскопанной поллой кургана. На фотоснимке, приведенном Б. А. Рыбаковым¹⁸, в вертикальной зачистке бровки сделан подбой для исследования кострища, скрытого поллой кургана. Такая планиграфия сближает кострище Черной могилы с большим курганом в Гнездово, где трупосожжение было проведено в ладье¹⁹.

На кострище Черной могилы найдено «несколько тонких железных сосудов с ручками и один медный»²⁰. Это значит, что первоначально тризна, как и в гнездовских курганах²¹, была проведена на остывшем кострище, при выемке вещей, попавших на первичную насыпь лишь после ее сооружения. Во время поминания на кострище был брошен обрубок византийской монеты, не пострадавшей от огня²², обозначенный у Д. Я. Самоквасова буквой «А»²³ (Augum).

Скандинавский обряд тризны вокруг ритуального котла, известный в скандинавских сагах, но не в погребениях самой Скандинавии, обнаружен в Черной могиле²⁴. Как тризна «вокруг ритуального котла» может рассматриваться и планировка кострища большого кургана 23 в Гнездово²⁵.

После сооружения первичной насыпи Черной могилы здесь выложены снятые с кострища две кольчуги, спаянные окислом с выложенными на них двумя шлемами (на внутренней поверхности одного — несколько расплавленных пуговиц и золотые нитки), и два скрамосакса — боевых ножа викингов, которые могли использоваться в качестве жертвенных ножей. На первичной насыпи проведено повторное поминовение, поскольку на ее площадке Д. Я. Самоквасов также отмечает найденные «жженные кости и шерсть барана» (видимо, кремированная туша и не тронутое огнем руно). Парность скрамосаксов свидетельствует, что повторное жертвоприношение, в отличие от совершенного на кострище, проведено от лица двух персон, скорее всего от имени самих погребенных. К оставленным на месте второй тризны доспехам воина и воительницы добавили две золотые византийские монеты — по числу погребенных. Не исключено, что их плохая сохранность — результат обрядового пребывания в тысячах рук, насыпавших Черную могилу. Рядом с двойным доспехом положили два кубка из турьих рогов — вещь частая в скандинавских курганах, указывающая на высокий социальный статус покойных. Пиршественными атрибутами в процессе норвежского «ёрда», шведской «вейцлы» маркировался статус конунга, что в какой-то мере соответствовало древнерусской системе «кормления» князя, а это имело и сакральный смысл²⁶. В плане реконструированной Р. С. Орловым мифологемы божественного происхождения княжеской власти (князя — «Сварожьи внуки» в «Слове о полку Игореве») «княжеские кубки» лишь подтверждают владетельный статус погребенных.

От лица двух кремированных (значит, посвященных Одину, предназначенных к пиршеству в Валгалле) воителей (в полном боекомплекте) во время поминального пира вокруг ритуального котла приносились жертвоприношения. Они могли посвящаться божеству, добывшему для пиршества богов котел Гимира. В мифологеме эта акция связана с крупнейшей битвой между Асами и Гримтурсенами. Главным героем битв (в том числе упомянутой) был *Тор*. Не случайно статуэтка сидящего божества из слоя второй тризны на первичной насыпи Черной могилы интерпретируется Т. А. Пушкиной как сидящий бог грома и молнии²⁷ (именем бога молний приносились клятвы и дохристианскими витязями Древней Руси). В руках сидящего Тора, возможно, громовой молот — Мьольнир (Перун — древнерусская калька этого термина). Не исключена и иная трактовка бронзовой фигурки, вынесенной из кострища на первичную насыпь «второй тризны» Черной могилы. Как было замечено Я. В. Френкелем²⁸, фигурка могла изображать божественного (из Асов) партнера по игре в «шашки» в Валгалле. Ввиду плохой сохранности, не исключена реконструкция идола из Черной могилы «в позе размышления», или «клятвы бородой» — с руками, возложенными на раздвоенную бороду (анalogии «вилобородых изваяний» из курганов с «шашками» Я. В. Френкелем были приведены). Представляется более чем вероятным, что сама игра являлась моделью перехода в мир Валгаллы, тогда игроком-партнером погребенных воителей мог оказаться хранитель радужного моста Хемдалль — своеобразный привратник Асгарда (пропускающий или не пропускающий к Валгалле), прозванный Мудрым Асом, бывший и хранителем золотого рога. Если на оковке большого турьего рога из Черной могилы изображена сцена «Гибели богов»²⁹, где гибнет «вещая птица Одина», то в фигуре лучника на оковке возможно видеть Ульра, поражающего своими стрелами «племя Локи» (волка Фенриса и драконовидную змею). Второй персонаж с бородой, заплетенной в косичку, напоминает Тора, павшего в долине последней битвы асов — Вигрид. Это кто-то из старейших богов («вилобородый»), уцелевших в битве. Таковым был Ход — Слепой Ас, — вырвавшийся вместе с Бальдром из царства Хель после сражения в Вигриде, — столь же могучий,

как Тор. Таким мог оказаться и, равный Тору, Молчаливый Ас — Видар, также уцелевший (не исключена контаминация этого образа с образом Хемдалля). Вторая фигура могла исполняться мастером как фигура одного из них. Они «вилобородые», как старейшие боги, пережившие разгром в долине Вигрид. Поскольку на оковке присутствует образ «обратных стрел», могущий пониматься как «не связанные словом стрелы», имеющие отношение к гибели Бальдра от руки Хода, то и изображение, с большей степенью вероятности, принадлежит ему. И манера изображения «пустых глазниц», и композиция «тактильной сопряженности» («как к слепому») обоих фигур на оковке свидетельствуют в пользу этого предположения.

Кубки (без следов действия огня) были положены рядом с доспехами и фигуркой идола, извлеченной из кострища. Возможность рассматривать обнаруженный на первичной насыпи «дубовый накат» не как столешницу тризны (по Д. Я. Самоквасову), а как вынесенную на тризну «игровую доску» или «поле пути в Валгаллу», вместе с идолом, наблюдающим за правильностью предначертанной игрой пути, определяет тризну на первичной насыпи как напутственную для теней погребенной пары. «Шашки» и кости, которыми проводилась такая игра (типа нардов) при первичной тризне на кострище, оставлены на месте как атрибуты, выполнившие свое предназначение.

Разнообразие мифологических персонажей, связанных с миром заупокойных вещей в Черной могиле, кажущееся. Наряду с посвящением кремированных Одину, могли иметь место призывы к имени Тора (Перуна) и посвящения богу грома и молнии, что отражено в поминовении вокруг ритуального котла. Бронзовая фигурка «путеводителя в игре», как пути в Валгаллу, скорее всего изображает стража моста Бифрест — Хемдалля — хранителя золотого рога. Изображения на оковке большого турьего рога могут принадлежать слепому Ходу и лучнику Ульру. Все перечисленные персонажи, взаимозависимые в контексте эддической мифологемы, присутствуют на атрибутике, связанной процессом погребального обряда в княжеском кургане. Совпадение ритуального котла в погребальном обряде Черной могилы и в эпосе «Эдды», «вилобородость» старшего из уцелевших после Вигрида Аса на оковке большого турьего рога (и вероятная «вилобородость» бронзовой фигурки, вынесенной для повторной тризны на первичной насыпи), наличие самого рога (в двух экземплярах по числу погребенных) дают возможность соотнести крупнейший курган Чернигова с погребением князя скандинавского происхождения. «Хазарская» сабля и пряслице из стенки салтовского сосуда в женской кремации, как и орнаментальные мотивы на оковках черномогильских турьих рогов, указывают на юго-восточные параллели погребального инвентаря, на связи с местной северянской (савирской) аристократией черных болгар, подвластных Хазарии и упомянутых Киево-Константинопольским договором 945 г. Интересно, что сопроводительное погребение коня, маркирующееся находкой стремян, в Черной могиле тяготеет именно к женскому погребению. Равенство статуса не означало полного равенства во всем: меньший и больший турьи рога; при отношении останков коня к женскому погребению становится понятна простота наконечников конского оголовья (о чем — выше). После окончания тризны на первичной насыпи Черная могила была досыпана глиной.

Окончательная досыпка кургана сопровождалась кирпичной кладкой в виде «колодезного сруба», в три ряда кирпичей друг над другом (с забутовкой под ней), для установки столба («из белого тополя», по Ибн-Фадлану, т. е. ясеня, по нашему мнению, на дубовой подставке, отмеченной Д. Я. Самоквасовым). Вместе с забутовкой под кирпичной кладкой это сооружение занимало 3,5 аршина (немногим менее 2,5 м!) высоты курганной насыпи. Вслед за Б. А. Рыба-

ковым исследователи не считают этот завершающий компонент в создании Черной могилы принадлежащим к погребению, поскольку «польско-литовский» («борозчатый») кирпич применялся на данной территории в позднесредневековое время. Однако не следует забывать, что тот же «борозчатый» кирпич носит наименование «романского» и применяется в Западной Европе с IX в. (церковь Св. Сальватора во Франкфурте-на-Майне, 852 г.). Употребление этого строительного материала в Древней Руси уже отмечено Ю. С. Асеевым. Из такого кирпича, на древнерусской цемянке, сложен престол Спасского собора в Чернигове (до 1034 г.)³⁰, заложены нижние аркасолии в примыкающих к собору крещальнях. Последнее стало известно еще в XIX в., после земляных работ у Черниговского Спаса, проведенных архиепископом Филаретом (Гумилевским), и лишь подтвердилось раскопками Н. Е. Макаренко³¹, а потому сравнение Д. Я. Самоквасовым кирпича Черной могилы с кирпичом древнейшего из сохранившихся соборов Руси закономерно.

Типология оборонительных средств (кольчуги, щиты, шлемы) Черной могилы мало что проясняет в хронологии³², как сулица или наконечник копья I типа³³. Хронология широколезвийной секиры IV типа определена точнее³⁴ аналогиями в курганах Тимерево³⁵. Параллель этому оружию — топор из Гнездовского клада, датированный Г. Ф. Корзухиной началом XI в.³⁶ Такие же секиры не ранее XI в. найдены в I и IV Кабожских курганах (раскопки В. И. Равдоникаса), экспонировавшиеся на выставке «Скандинавский мир» в Кунсткамере им. Петра Великого в 1997 г. (фонды МАЭ РАН, кол. 6012, инв. № 74, 98). По современным представлениям, широколезвийные секиры распространяются из Скандинавии около 1000 г.³⁷ Заманчиво сопоставить их распространение в Восточной Европе со временем похода Эйрика Хаконарссона, в последнем десятилетии X в. разрушившего Альдейгьюборг (Ладогу).

Меч из Черной могилы типа «А местный» более всего соответствует мечам начала XI в. из Глуховцев Житомирской обл. и особенно — из Краснянки Харьковской³⁸. Все оружие этой группы: меч из Карабичева (у Каменца-Подольского), киевский и рязанский мечи, — датируется не ранее конца X в.³⁹ Меч типа «Z особый» из Черной могилы также датируется не ранее 980-х гг., по Р. Э. Оуксхоту⁴⁰. Типологически наиболее близкий меч начала XI в. происходит из Фоцеватой Полтавской обл. с клеймом «коваль Людоша»⁴¹.

Не противоречат датировке рубежа X—XI вв. и аналогии мелким вещам из Черной могилы⁴², встречаемые в Ярославских курганах не ранее второй половины X в. Обломки близких костяных гребней с однородной орнаментацией найдены в курганах 47, 54, 70, 85, 137, 422 Тимерево, в курганах 47 и 85 — с фибулами типа 51с, по Я. Петерсону, и сбруйными пряжками, типа найденной в Черной могиле, и аналогичными пуговицами⁴³. Уже предпринималась попытка датировать отдельные вещи из Черной могилы временем не ранее рубежа X—XI вв. (цилиндрический замок с признаками типа «Б», по Б. Колчину)⁴⁴. Аналогична дата сережек замужней женщины с кострища Черной могилы не только в черниговских болдиногорских курганах первой половины XI в., но и в синхронных погребениях Ярославского Поволжья (курган 8 Петровского могильника⁴⁵).

* *
*

Захоронение князя и княгини-амазонки в одном погребальном комплексе скорее всего — результат их совместной гибели в военной акции. Они сожжены, как павшие на поле брани, посвященные Одину. Вряд ли княгиня в полном бое-

комплекте (на подобное заупокойное сопровождение не могла бы претендовать рабыня) была принесена в жертву как простая девушка-невольница. Вслед за Д. А. Мачинским полагаем, что в быту Руси X в. имели место женщины-амазонки. Аналогии отыскиваются в фольклоре. Это старина о Ставре Годиновиче — черниговском боярине, который хвалился Владимиру Красно Солнышко ратными «умениями» своей жены. Кстати, не то что бояре, как Ставр, а просто — гости торговые, как Дмитрий, могли титуловаться «вольными царями (разрядка моя. — Ю. Ш.) — черниговцами»⁴⁶. Другая невеста также принимает участие в деяниях мужей, помогая восточному Кощею (Ахромею) против иного Годиновича — Ивана. Эту старину черниговского цикла Б. А. Рыбаков неудачно попытался привлечь для дешифровки сюжета на оковке турьего рога из Черной могилы. Однако и имя Кощея, и сюжет с женихом напоминают о хазарском времени и аналогичном персонаже в легенде о княжне Черне.

Черниговские предания о крупнейших курганах городского некрополя включали легенду о княжне Черне (Церне, Цорне) и ее отце Черниге, или князе Черном. Приведенная Б. А. Рыбаковым⁴⁷ романтическая версия предания повествует о матримониальных домогательствах вражеского (древлянского) князя, о разгроме города во время отсутствия здесь князя Чернига и о бросившейся с высокого терема княжне, не желавшей постыдного замужества в качестве полонянки⁴⁸. Все это является результатом позднейшей контаминации имен-патронимов названия города Чернигова с фабулой событий 1239 г. Последняя составляет сюжет предания о княгине Домникии — жене рьльского князя Мстислава Глебовича, прибывшего в Чернигов для защиты города во время наступления монгольского отряда Менгу-хана. После поражения княжеской дружины жена Мстислава в отчаянии бросилась с Красного терема и разбилась насмерть⁴⁹.

Вариант легенды о княжне Черне, оплакивающей друга, сраженного иноплеменниками, и мстящей за него, появился из «полусгнившей рукописи древнего летописца»⁵⁰ и связывал гибель княжны с хазарскими временами⁵¹.

В Чернигове хранилось несколько летописных списков. «Летопись Безымянного» в 940 листов, в списке XVI—начала XVII в. (судя по отсутствию варианта Мартина Бельского среди «Троянской» серии и по подробностям в описаниях времени Самозванцев начала XVII в.). Возможно, рукопись принадлежала Елецкому Успенскому монастырю Чернигова (пожар 30-х гг. XVIII в. в монастыре уничтожил ее возможные протографы). Список мог сохранять черниговскую летописную традицию древнерусского времени, содержал 129 глав, был написан различными почерками и заканчивал изложение 1663 г.⁵²

Этот список или его протографы являлись одним из многочисленных источников «Летописи» Леонтия Боболинского, законченной в Троице-Ильинском монастыре Чернигова в 1699 г. Один из экземпляров «Летописи» Боболинского хранился в «Архиве Черниговского воеводства» в Краковском отделении Польской Академии наук⁵³. Именно из Польши пришел первый литературно-поэтический вариант легенды о княжне Черне (Цорне). Тарас Шевченко, описывая по заданию Археографической комиссии черниговские древности, упомянул о «кургане княжны Церны», «воспетом Немцевичем»⁵⁴ — в поэме Юлиана Немцевича «Княжна Цорна» (т. е. «Княжна Чёрная»). Профессор Д. Я. Самоквасов также упомянул о легенде «Княжна Цорна», содержащейся в каких-то польских хрониках, не уточнив источника. Думается, таковым был польский вариант «Летописи» Боболинского, хранящийся в Кракове, сохранивший и черниговскую традицию древнерусского летописания.

Устная традиция также сохранила легенду о княжне Черне — предводительнице дружины, девушке-амазонке. Она была записана около середины XIX в.,

по всей видимости, Иосифом Житецким, часто подписывавшим в это время корреспонденции в «Черниговские губернские ведомости». Публикация текста песни-легенды о Черной могиле подписана сокращенно — Иосиф Ж-ий⁵⁵.

Стержнем сюжета является противоборство христианства и язычества. Это касается не только легенды о Черной могиле, но и ряда преданий о курганах в окрестностях Любеча (курган Обремишек, курган Чертова ножка), записанных Г. А. Милорадовичем⁵⁶. Нечистое, некрещеное, изгоняемое из тварного, человеческого мира святителями и старцами исчезает в курганах: некрещеный Обремишек находит покой под курганом, изолированный от «крещеного мира»; нечистый дух, изгнанный святым старцем, ступив ногой на вершину кургана, проваливается, скрывается от мира людей курганной насыпью. Изгнания проводятся посредством обряда крещения. Все предания этого круга являются репликой, парафразом ранних фольклорных форм о борьбе христианства и язычества, осмысливавших события, наполняющие времена введения христианской религии равноапостольным Владимиром. Таков же финал легенды о Черной могиле — ее кульминация: земля над некрещеной воительницей вспучилась курганом, скрыв некрещеное тело от «белого света».

В соответствии с установившейся в украинском фольклоре системой образов, язычники именовались «басурманами некрещеными», во главе которых стоит «не хан бородатый, а ханша молодая». Персонификация в татар, в позднем фольклорном варианте*, могла быть вызвана контаминацией титулатуры. «Хан» и «хаган», «ханша» — княжеская титулатура хазарского периода, с которым связаны имена князя Чернига и его дочери, что полностью соответствует титулатуре крымских владетелей времен татарских набегов XV—XVII вв., когда происходит становление отрицательных фольклорных стереотипов. Все негативное связывалось с реальной внешней угрозой и персонифицировалось под ее оболочкой. Действия «нэхрэщэной орды клятой» — осквернения, насилия, убийства, дети, гибнущие под копытами лошадей, пожарища — выступают квинт-эссенцией негативного. Развитие сюжета, его кульминация начинается, когда «владыка прэподобный з монасэру вырушае». Тяжелым епископским посохом высший священник поразил насмерть предводительницу некрещеного воинства. Вариант предания связывает гибель княжны-амазонки с обрядом крещения⁵⁷. Финал песни-легенды — появление Черной могилы (в варианте — насыпка кургана ратниками некрещеной воительницы).

Наиболее примечательным является локализация места действия. Предания о княжне Черне связываются с южной окраиной средневекового Чернигова, как и городские предания о крещении черниговцев. Легенда об этой акции, записанная в 1782 г.⁵⁸, связывает крещение горожан в 992 г. с оз. Святое (Прикал) в Святой роще. Напротив урочища в толще Болдиной горы расположен христианский подземный монастырь. При раскопках в одном из подземных храмов стали известны фрагменты керамики X в.⁵⁹, хотя о существовании подземной христианской киновии до акции крещения уже шла речь в популярной литературе⁶⁰. При создании подземных помещений выносившаяся глина складировалась у подножия Болдиной горы, образовав насыпную террасу, примыкающую к обрыву. На этой насыпной террасе между 1069—1072 гг. была построена Ильинская церковь. Насыпной грунт должен был улежаться к моменту строительства в течение полутора—двух веков, иначе монументальное сооруже-

* Я очень благодарен ныне покойному Борису Николаевичу Путилову за консультацию (видимо, одну из последних его научных консультаций) при разборе черниговского фольклорного материала.

ние неминуемо бы рухнуло. Значит, пещеры вырыты за полтора века до строительства храма — не позднее середины X в.

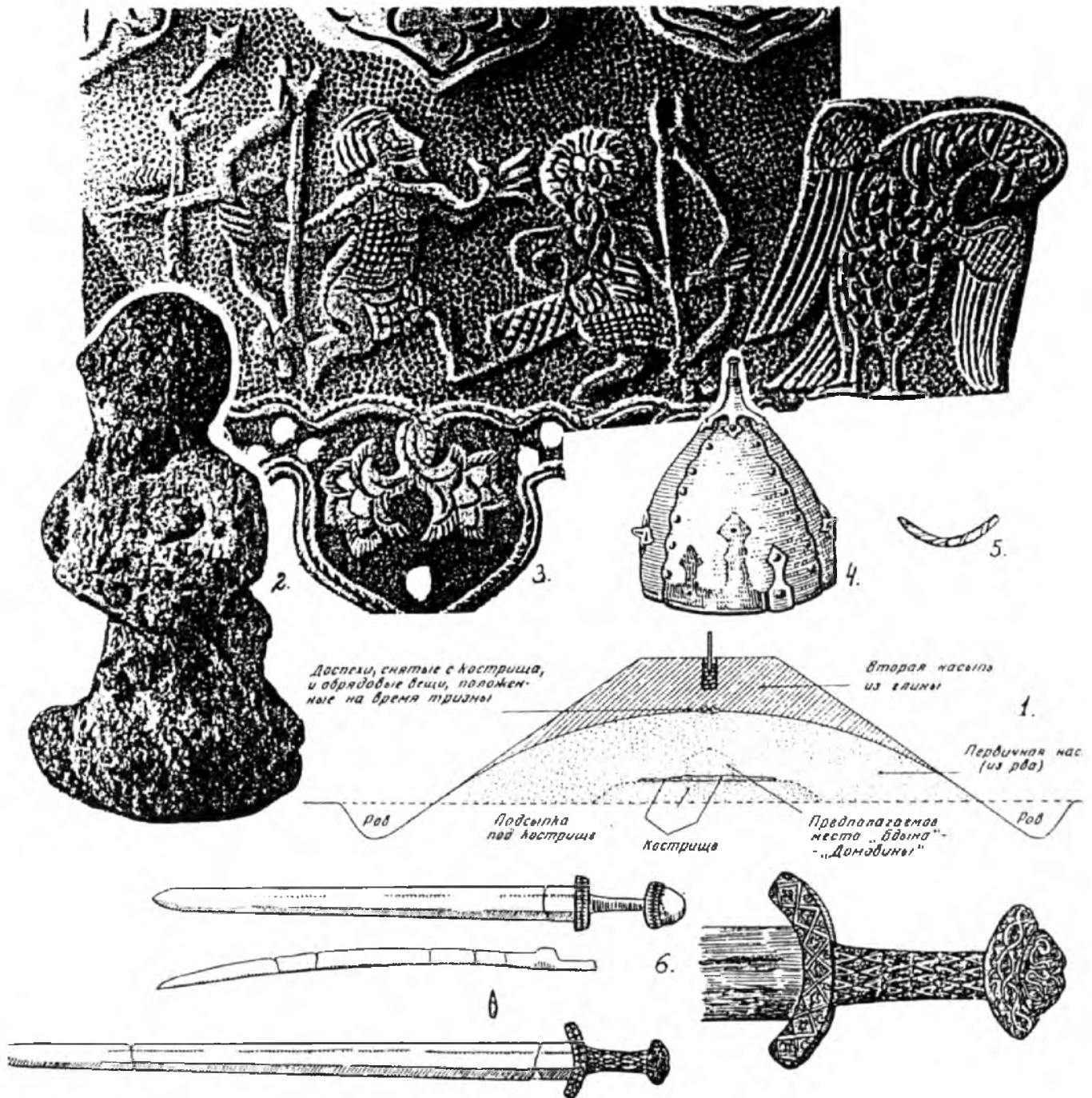
Наличие христианского подземного монастыря полностью соответствует появлению фигуры «владыки преподобного» в версии предания о «ханше» — воительнице, захороненной в крупнейшем кургане всей Древней Руси. Легенда связана единством времени (время крещения) и места (южная окраина средневекового Чернигова) и с конкретными обстоятельствами (наличие христианского монастыря и его настоятеля) этого места. Связь предания с курганом, вернее, с курганами — курганом княжны Черны и Черной могилой («курган князя Черного»), при наличии перефразированной в позднем средневековье информации древнерусских времен, дает основания для сопоставления материала фольклорного и археологического. Для такого сопоставления еще более оснований, если учесть крайне вероятное наличие легенды в черниговской традиции древнерусского летописания.

Анализ имени «князя Черного» — Черниг позволяет сближать его с самоназванием населения данной территории⁶¹ (в древнерусской летописи — «севера», «севериты» — Константина Порфирогенета, «саварики» — «черные воины» — армянских источников)⁶².

Самоназвание черных болгар (савиры, северы), о которых идет речь в договоре Византии с Киевской Русью 945 г., свидетельствует о приобретении черниговскими династиями в это время независимого от киевских Рюриковичей статуса⁶³. Скандинавские по происхождению воители брали замуж местных аристократок, являясь основателями боярских фамилий. Происхождение одной из них — Шельбиров («Слово о полку Игореве») — от самоназвания черных болгар (савиров) очевидно. Прочие «черниговские были» «Слова о полку Игореве» носят фамилии, происходящие от титулатуры тюрко-хазарской среды, к которой относились черные болгары: Ольберы («этельбер» — «принц, эфенди»), Татраны (ср.: «тархан черных болгар Песах», 940-е гг.). Ковуи, Могуты, Ревуги — скорее всего родовые имена тех же черных болгар, известные у других тюркских народов⁶⁴. Контаминация двусоставного имени Черниг (Чернег — по типу Милонег, Перенег) с понятием «сев» — «черный» могла иметь и скандинавские параллели. «Саурсхауг» — курган Саура, в то же время «курган Грязи»⁶⁵, т. е. «Черный курган» (подчеркнем созвучность *саур* и *сев, север*).

Суверенизация, осуществленная во времена похода руси на Каспий 944 г., достигнута не без помощи соседнего с севериями — северянами Хазарского каганата. Ал-Масуди в «Золотых лугах» около середины X в. сообщает, что русы живут в стране Хазарского кагана и служат ему, чего еще нет в труде Истахри, писавшего в 933 г.

Это подтверждает время использования этого патронима во времена хазарского господства и отношение погребального памятника, связанного с данной эпической традицией, к суверенной черниговской династии накануне акции крещения горожан. Судя по наличию четырех крупных курганов, насыпанных к востоку и западу от Пятницкого поля (см. выше), такая династия могла насчитывать три-четыре поколения. Ее становление может относиться ко времени, следующему за походом руси на Каспий 913 г. В качестве погребений ветеранов этого похода можно рассматривать курган «Гульбище» в Чернигове, курганы 83, 100 в Шестовице, 13, 23 (Д. А. Авдусин) и 20, 21 (В. И. Сизов) в Гнездово, погребения 14, 30, 110, 116, 117, 121 в Киеве. Синхронные погребения Бирки свидетельствуют о значимости восточных походов руси и восточного серебра для скандинавской знати⁶⁶. Восточный дирхем, принесенный участниками похода 944 г. в Поднепровье, в пределах Украины известен лишь в качестве 4 случайных находок в Киеве, а прочие из 17, в том числе



Вещевой комплекс Черной могилы (по Б. А. Рыбакову):

1 — реконструкция насыпи Б. А. Рыбаковым (с дополнениями); 2—5 — вещи на первичной насыпи (в слое второй тризны): 2 — бронзовая фигурка Хемдалля (?), 3 — сюжет на серебряной оковке большого турьего рога, 4 — один из двух шлемов, возложенных на кольчуги, 5 — желтый витой стеклянный браслет (фрагмент; преднамеренно разбитый, «умерщвленный»?); 6—19 — вещи на кострище: 6 — мечи и сабля (справа — рукоять большего меча),

8 крупнейших кладов, группируются на Левобережье Днепра, тяготея к Чернигову⁶⁷. Вслед за Черниговом суверенизируются территории Туровской земли (пришедший «из Заморья Тур») и полоцких кривичей (Рогволод). Не только Святослав Игоревич, но и Владимир Святославич, несмотря на обилие сыновей, не передают второй в престолонаследной очереди XI в. центр Руси — Чернигов — своим детям. Складывается впечатление, что до вокняжения Мстисла-



Продолжение.

7 — глиняные сосуды-стравницы, 8 — серебряные серьги со стеклянными привесками, 9 — стеклянные бусы, 10 — ткацкий челнок-кочедык, 11 — пряслице из стенки лощеного сосуда, 12 — костяная проколка (?), по Б. А. Рыбакову, напоминающая стило XI—XIII вв. или застёжки типа бронзовых кинжаловидных застёжек того же времени, 13 — игральные кости, «шашки», астрогалы-бабки, 14 — оселок с серебряной оковкой и кольцом (не исключено, фрагмент коромысла весов), 15 — фрагменты спинок резных костяных гребней, 16 — весовая гирька, 17 — серебряная пуговица, 18 — бронзовая пряжка и сбруйные железные кольца, 19 — бронзовые наконечники ремня

ва Владимировича (по относительной хронологии Русской летописи, в 1023 г.) город не входил во владения киевских Рюриковичей. Накануне вокняжения Мстислава в Чернигове (1016) упомянут «брат великого князя Владимира» по имени Сфенг. У Владимира не было брата с таким именем⁶⁸, что заставляет расценивать подобную характеристику в качестве титулатуры, обозначающей суверенность упомянутого Сфенга, его равенство с великим киевским князем. Поскольку Мстислав принимает Черниговское княжение только накануне битвы с Ярославом Киевским (Мудрым) под Лиственном (1024), заманчиво видеть в Сфенге последнего представителя черниговских династов. Сохранение само-

стоятельности Чернигово-Северских земель при переходе под юрисдикцию дома Рюриковичей (1023—1024) с вокняжением Мстислава — лишнее подтверждение их суверенности накануне этого события. Близость совершения погребения в Черной могиле к рубежу X—XI вв. делает возможным сопоставить погребенного князя со *Сфенгом*, как сыном или родичем *Свенельда*, из рода княгини *Сфандры* (от нее посол Шигоберн) и ее мужа *Улеба* (в договоре с Константинополем 945 г.). Возможным признаком принадлежности к одному роду служит созвучие имен (*Сфан* — *Сфен* — *Свен*), имеющих общую семантику (напр.: звучание имени *Свято-слав* у Константина Порфиrogenета). Особое положение *Свенельда* при дворе в Киеве говорит о его принадлежности к автономному образованию, о котором уже шла речь⁶⁹. *Свенельд*, более богатый, нежели великий киевский князь (древлянская дань Игоря), столь автономен, что не вступает в бой с печенегами, когда *Святослав Игоревич* гибнет, а столь непохожий на вассала воевода со своими войсками возвращается в Киев, где провоцирует войну с *Олегом Древлянским*.

Так пересекаются на времени былинного *Владимира Красно Солнышко* и исторического *Крестителя Руси* перепетые волнениями позднего средневековья легенды, отразившие времена крещения, с одной стороны, и сохраненные Русским Севером южнорусские старины, повествовавшие о боярах и «царях-черниговцах» и их женах-амазонках, — с другой. Видимо, вместо легендарной княжны в кургане похоронена княгиня (украшения замужней женщины), но ведь обряд брачного соединения могли совершить и после смерти, накануне и на месте погребения, как становилась женой погребяемого руса девушка-рабыня, встреченная посольством *Суссана ар Рази* и описанная *Ибн Фадланом*. Наш сюжет подтверждает мнение об особой роли средневековых могильников в восточнославянской народной культуре именно в плане сопоставления фольклорных материалов с памятниками археологии⁷⁰.

¹ *Бажан И. А., Гей О. А.* Корреляция хронологических индикаторов в погребениях могильника Ружичанка (Косаново) // *Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н. э.—первой половине I тысячелетия н. э.* М., 1993. С. 218, 299, 300, табл. LXXIX, LXXX.

² *Гуревич А. Я.* «Круг земной» и история Норвегии // *Стурлусон С.* Круг земной. М., 1980. С. 614.

³ *Самоквасов Д. Я.* Могилы Русской земли. М., 1908. С. 190—191.

⁴ *Седов В. В.* Новгородские сопки // *САИ.* Вып. Е1—8. М., 1970. С. 46. № 356.

⁵ *Спицин А. А.* Сопки и жальники // *ЗРАО.* Т. 11. Вып. 1—2. СПб., 1899. С. 142; *Он же.* Археологические разведки. СПб., 1908. С. 16.

⁶ *Пархоменко В. А.* Князь Чорний // *Ювілейний збірник на пошану акад. Д. Багалія.* Київ, 1927. С. 19—27.

⁷ *Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова // *МИА.* 1949. № 11 (далее: *Рыбаков*, 1949). С. 25—34, 38—50.

⁸ *Мачинський Д. О.* Чорна могила — поховання воеводи Претича? // *Друга Чернігівська обласна конференція з історичного краєзнавства.* Вип. II. Чернігів; Ніжин, 1988 (далее: *Мачинский*, 1988). С. 15—17.

⁹ *Булкін В. О.* Великі кургани Чернігова і Гньоздова // *Друга Чернігівська обласна конференція з історичного краєзнавства.* Вип. II. Чернігів; Ніжин, 1988. С. 14—15.

¹⁰ *Мачинский*, 1988. С. 16.

¹¹ *Кирпичников А. Н.* Древнерусское оружие. Вып. I: Мечи и сабли IX—XIII вв. // *САИ.* Вып. Е1—36. М.; Л., 1966. С. 25.

¹² *Самоквасов Д. Я.* Описание археологических раскопок и собрания древностей профессора Д. Я. Самоквасова // *Труды предварительного Комитета по устройству Черниговского археологического съезда (на обложке: Могилы Русской земли).* М.: Синодальная типография, 1908. С. 199. Рис. 65.

- ¹³ Рыбаков, 1949. С. 42, 44. Рис. 16.
- ¹⁴ Кирпичников А. Н. Снаряжение всадника и верхового коня на Руси IX—XIII вв. // САИ. Вып. Е1—36. Л., 1973. Табл. X, 2.
- ¹⁵ Рыбаков, 1949. С. 21. Рис. 4.
- ¹⁶ Уманец А. Н., Шевченко Ю. Ю. Эволюция Чернигова к X в. в контексте Киеворусской государственности // Деснинские древности. Брянск, 1995 (далее: Уманец, Шевченко, 1995). С. 63—66.
- ¹⁷ Самоквасов Д. Я. Северянские курганы и их значение для истории // Труды III Археологического съезда. Т. 1. Киев, 1878 (далее: Самоквасов, 1878). С. 188.
- ¹⁸ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 306. Рис. 64.
- ¹⁹ Булкин В. А. Курган 18 из раскопок С. И. Сергеева в Гнездове // Проблемы археологии и этнографии. Вып. 1. Л., 1977 (далее: Булкин, 1977). С. 33—37.
- ²⁰ Самоквасов, 1878. С. 187—189.
- ²¹ Булкин, 1977. С. 37.
- ²² Рыбаков, 1949. Рис. 6 — справа, вверху.
- ²³ Рыбаков, 1949. С. 26.
- ²⁴ Петрухин В. Я., Пушкина Т. А. К истории древнерусского города // История СССР. 1979. № 4. С. 103. Отметим находку жертвенного «котла Одина» (не исключено, с человеческим жертвоприношением, по наличию человеческих волос в котле) в кургане Скопинтул на королевской усадьбе Хофгарден возле Бирки; и в крупнейшем кургане могильника Кварнбакен на о. Åland (Петрухин В. Я. Дохристианская религия Руси и Скандинавии: курганы и святилища // XIII Конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии: Тезисы докладов. М.; Петрозаводск, 1997. С. 158—161).
- ²⁵ Кирпичников А. Н., Дубов И. В., Лебедев Г. С. Русь и варяги // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 227.
- ²⁶ Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985. С. 43 (далее: Лебедев, 1985); Новик Т. Г., Шевченко Ю. Ю. Княжеская династия Чернигова и киевские Рюриковичи // Деснинские древности. Брянск, 1995 (далее: Новик, Шевченко, 1995). С. 96—100.
- ²⁷ Петрухин В. Я. Скандинавия и Русь на путях мировой цивилизации // Путь из варяг в греки... Каталог ГИМ. М., 1996. С. 9 (С. 8—17); Пушкина Т. А. Гнездово — на пути из варяг в греки // Там же. С. 20—27.
- ²⁸ На семинаре «Между Азией и Европой: проблемы контакта» (МАЭ РАН, Институт истории материальной культуры РАН, Гос. Эрмитаж, СПбГУ) под председательством М. Б. Шукина 06.05.1997 г. Я. В. Френкель рассмотрел несколько курганных погребений с «шашками», где были найдены и фигурки «королей» или «идолов» (интерпретации различны). Без «шашек» изваяния не встречаются. Размеры изваяний дают возможность интерпретировать их в качестве «королевской фигуры» или «дамки» на игровом поле. Я. В. Френкель предположил, что изваяния передают облик хтонического партнера умершего, при соответствующей игре в Валгалле. На наш взгляд, подобная игра могла моделировать путь погребенного в Валгаллу через Бифрест — радужный мост. Я. В. Френкелем была отмечена «вилобородость» изваяний, кроме одного, по выраженному фаллическому признаку определяемого как Фрейр. Добавим, и «вилобородость» одного из персонажей на оковке большого кубка из турьего рога в Черной могиле, борода которого заплетена в косичку (Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X—XIII веков. Л., 1971. С. 13—14, илл.). Половина рассмотренных Я. В. Френкелем курганных комплексов так или иначе связана с Ютландией середины—второй половины X в. В Черной могиле также найдены шашки, в отличие от изваяния, на первичную насыпь не вынесенные.
- ²⁹ Чернецов А. В. О языческой дружинной культуре Черниговщины // Чернигов и его округа в IX—XIII вв. Киев, 1988. С. 143—152.
- ³⁰ Наблюдение автора, участвовавшего в раскопках Спасского собора в Чернигове под руководством Н. В. Холостенко в августе 1969 г.
- ³¹ Макаренко М. Чернігівський Спас. Київ, 1929. С. 7—9, 16, 21.
- ³² Кирпичников А. Н. Древнерусское оружие. Вып. 3: Доспех, комплекс боевых средств IX—XIII вв. // САИ. Вып. Е1—36. Л., 1971. С. 8, 23, 24, 26, 37.
- ³³ Кирпичников А. Н. Древнерусское оружие. Вып. 2: Копья, сулицы, боевые топоры, булавы, кистени IX—XIII вв. // САИ. Вып. Е1—36. М.; Л., 1966. С. 70, 102.
- ³⁴ Там же. С. 108. № 125.
- ³⁵ Недошивина Н. Г. Предметы вооружения из Ярославских могильников // Ярославское Поволжье X—XI вв. М., 1963. С. 59—60. Рис. 35, № 4.

- ³⁶ Корзухина Г. Ф. Русские клады IX—XIII вв. М.; Л., 1954. С. 12.
- ³⁷ Кирпичников А. Н., Дубов И. В., Лебедев Г. С. Русь и варяги // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 245.
- ³⁸ Кирпичников А. Н., Медведев А. Ф. Вооружение // Древняя Русь. Город, замок, село. Сер. Археология СССР. М., 1985. С. 298—363. Табл. 114, № 17; 115, № 6.
- ³⁹ Кирпичников А. Н. Древнерусское оружие. Вып. 1: Мечи и сабли IX—XIII вв. // САИ. Вып. Е1—36. М.; Л., 1966. С. 35—36.
- ⁴⁰ Там же. С. 42. Табл. 2.
- ⁴¹ Кирпичников А. Н., Медведев А. Ф. Указ. соч. С. 300—301. Табл. 114; 115, № 1.
- ⁴² Путь из варяг в греки... Каталог ГИМ. М., 1996. С. 76—81. № 645—712.
- ⁴³ Фехнер М. В. Тимеревский могильник // Ярославское Поволжье X—XI вв. М., 1963. С. 24—35. Рис. 5; 6, № 5, 6; 7, № 1, 5; 8, № 2а, 16.
- ⁴⁴ Новик, Шевченко, 1995. С. 98.
- ⁴⁵ Мальм В. А. Изделия ювелирно-литейного производства // Ярославское Поволжье X—XI вв. М., 1963. С. 36—38. Рис. 22.
- ⁴⁶ Илловайский П. И. Черниговская старина по преданиям и легендам. Чернигов, 1898 (далее: Илловайский, 1898). С. 8—9.
- ⁴⁷ Рыбаков, 1949. С. 45.
- ⁴⁸ Котляров С. Город Чернигов // ЧГВ. 1851. № 23—28. С. 237, 239.
- ⁴⁹ Марков М. Е. О достопамятностях Чернигова // Периодическое сочинение об успехах народного просвещения. 1816. № 41.
- ⁵⁰ Кулжинский И. Г. Малороссийская деревня. М., 1827. С. 82—87.
- ⁵¹ Илловайский, 1898. С. 16, 21.
- ⁵² Известие о двух летописях... // ЧГВ. 1852. № 23. С. 248—249.
- ⁵³ Szubek I. Katalog Rekopisow Akademii Umiejtnosci. Krakow, 1906. № 281.
- ⁵⁴ Брайтчевська А. Т. Археологія в житті і творчості Т. Г. Шевченка // Археологія. Т. 17. Київ, 1967. С. 3—6.
- ⁵⁵ Иосиф Ж-ий. Чорна могила // ЧГВ. 1888. № 33. С. 4.
- ⁵⁶ Шевченко Ю. Ю. Рождение и путь легенды. 1975. Рукопись. Архив ЧГАИЗ. № 96.
- ⁵⁷ Илловайский, 1898. С. 21.
- ⁵⁸ Шафонский А. Ф. Черниговского наместничества топографическое описание. Киев, 1852.
- ⁵⁹ Раскопки Руденка В. Я. Фонды ЧГАИЗ. 1987—1990.
- ⁶⁰ Шевченко Ю. Ю., Молочко А. В. Тайны Черниговских пещер // Наука и религия. 1982. № 4. С. 32.
- ⁶¹ Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951. С. 21—22, 63.
- ⁶² Шевченко Ю. Ю. Спасский собор и Черниговский детинец // XVIII Международный конгресс византистов. Резюме сообщений. Ч. 2. М., 1990. С. 1041—1042; Шевченко Ю. Ю. Культурный імпульс і історична доля: від болгарів-савірів до східнослов'янської сівери середньовічного Чернігова // Проблеми історичного і географічного краєзнавства Чернігівщини. Вип. II. Чернігів, 1993. С. 8—9, 12—13.
- ⁶³ Уманец, Шевченко, 1995. С. 65—66.
- ⁶⁴ Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С. 62—63, 368—374, 418—419, 433.
- ⁶⁵ Стурлусон С. Круг земной. М., 1980. С. 74; С. 641, примеч. 30.
- ⁶⁶ Лебедева, 1985. С. 256.
- ⁶⁷ Уманец, Шевченко, 1995. С. 63—66; Котляр М. Ф. Грошовий обіг на території України доби феодалізму. Київ, 1971. С. 24—25, 39—46.
- ⁶⁸ Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962. С. 436.
- ⁶⁹ Шевченко Ю. Ю. На рубеже двух этнических субстратов Восточной Европы VIII—X вв. // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 39—52.
- ⁷⁰ Панченко А. А. Деревенские святыни как фольклорно-этнографический источник (по материалам Северо-Запада России): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1996. С. 17.

О. И. Конькова

МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА В ЖИЗНИ ПОСЛЕ СМЕРТИ

(Археолого-этнографические заметки о погребальном обряде
у финноязычного населения Северо-Запада России)

I. «ЦАРСТВО МЕРТВЫХ». СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ

Почитание умерших принято считать одной из главнейших черт древней финской народной религии¹. В среде прибалтийско-финских народов практически все стороны жизни и связанная с ними обрядность тем или иным образом соприкасаются с культом мертвых. Сопоставление различных источников позволяет нам не только воссоздавать в общих чертах картину посмертного существования человека по верованиям прибалтийских финнов, но и предположить пути формирования в них самой идеи «царства мертвых», а также — причины, повлекшие изменения этой идеи.

Древняя картина царства мертвых представлена в эпических песнях калевальской метрики, записанных у карел, восточных финнов и ижор. Страна умерших под названиями Манала или Туонела находится далеко на северном краю земли. Там, на дне крутого обрыва, протекает река Туони, отделяющая мир покойников от мира живых, — река бурлящая, порожистая, иногда огненная, полная острых ранящих предметов². Порой мир мертвых представлялся и как остров — Маналан Саари («остров Маналы»). В этом царстве мрака и холода, в этой «стране без солнца» ничто не растет. Умершие живут там в каких-то огромных жилищах. Из этой страны нет возврата³.

Видимо, именно древнее эпическое представление об отдаленности мира мертвых отразилось в типе и характере погребальных памятников автохтонного населения Северо-Запада России 1-го тыс. н. э. Обнаруженных памятников крайне мало, что связано, в первую очередь, с трудностями их выявления, а сами погребения, совершенные по обряду кремации, невыразительны. Но именно их малочисленность и скудность говорят о нефундаментальности погребального обряда, для которого могильники имели «транзитный» характер, т. е. играли роль остановки для умершего на пути его перемещения из мира живых в мир мертвых. Обряд кремации, разрушенные или деформированные в погребальном костре украшения и вещи свидетельствуют, что существование

умершего продолжится не здесь, а там, куда устремляется дым вместе с исчезающим телом и сопровождающими его предметами.

Таким образом, перед нами предстает опосредованная через захоронение связь двух миров:

МИР ЖИВЫХ → ПОГРЕБЕНИЕ → МИР МЕРТВЫХ

Эта последовательность наблюдается и в погребальной обрядности местного прибалтийско-финского населения 1-го—начала 2-го тыс. н. э. Так, на Карельском перешейке и в Северо-Западном Приладожье (на территории будущей летописной корелы) могильники 1-го тыс. практически отсутствуют, хотя следы населения фиксируются и фрагментами текстильной и штрихованной керамики, и единичными находками блоковидных кресел, топоров, наконечников копий. Отсутствие синхронных погребальных памятников даже вызывало мнение о неместном происхождении двух открытых здесь захоронений. Первое из них — трупосожжение под каменной кучей в Нукутгалаhti на о-ве Риеккала в Ладожском озере, датируемое началом VI в., — лишь спустя некоторое время было признано погребением местного жителя⁴. А кремация под каменной насыпью, совершенная около 800 г. в Лапинлахти (ныне д. Ольховка) на берегу Суходольского озера, и сопровождавший ее инвентарь признавались порой принадлежащими западно-финским переселенцам⁵, что служило основанием для сторонников западно-финской теории происхождения карел⁶.

В IX—XI вв. на Карельском перешейке распространяются могильники типа «полттокентякалмисто», на которых кальцинированные кости и сопровождающий инвентарь оставляли на наземной каменной вымостке без выделения единичных комплексов вещей и погребений. Кроме предметов воинского снаряжения на этих могильниках обнаружены части жертвенных животных, обломки сосудов, орудия труда.

В XII в. в погребальной обрядности древних карел происходят значительные изменения: трупосожжения сменяются трупоположениями. Захоронения совершают в грунтовых ямах глубиной 0,3—0,8 м, сверху часто отмеченных каменными вымостками с костями животных и фрагментами керамики. Могилы приобретают черты жилища: умерших помещают внутрь деревянной срубной рамы (обвязки), либо в сооружение, имеющее форму ящика с поперечными стенками из толстых деревянных брусьев с дном и крышей из досок, либо в ящик с одинаковыми по толщине стенками. Часто встречаются коллективные могилы, со смешанными погребениями мужчин и женщин, иногда — с ребенком; при этом восточная часть могилы неизменно является мужской. В мужских погребениях, кроме деталей костюма, находятся предметы воинского снаряжения, котлы, удила, косы; в женских — украшения, серпы, пружинные ножницы. Наборы «напутственных» вещей, кости жертвенных животных и керамика помещались как в саму могилу, так и вне ее⁷. Погребенные имеют северную, реже — северо-восточную ориентировку, в чем можно увидеть отражение древнего представления о северном расположении мира мертвых. К началу XIV в. погребальная обрядность упрощается: появляются деревянные колоды и гробы, инвентарь практически отсутствует; западная ориентировка свидетельствует о христианском характере погребений.

На землях предков води, в западной части Ленинградской области, могильники 1-го тыс. н. э. также редки. Древнейшие погребальные сооружения представляют собой поверхностные каменные вымостки. Пока обнаружено всего две, причем лишь одна из них содержала остатки трупосожжений, совершенных на стороне и затем либо рассеянных среди камней, либо помещенных в

миниатюрные каменные ящики. По составу инвентаря подобные вымостки датируются I—IV вв. н. э.⁸

Погребальные памятники второй половины 1-го—начала 2-го тыс. н. э. на этой территории не обнаружены. Однако трупосожжение из д. Йюуга в Северном Причудье и аналогичные погребения в Восточном Принаровье в д. Кунингакюля и Ольгин Крест дают возможность предположить наличие трудносохраняющегося выявляемого способа погребения, плохо сохраняющегося во времени, т. к. остатки кремаций, совершенных на стороне, — иногда с незначительным погребальным инвентарем, — либо рассыпали по поверхности выжженной земли, либо помещали в небольшие ямки без каких-нибудь каменных конструкций⁹.

Лишь в XII в. новый тип погребений отчетливо свидетельствует об археологическом проявлении нового мировоззрения (концепции могилы): умерших помещают в грунтовые ямы, часто огороженные валунами или отдельными камнями. Доминирует западная ориентировка погребенных, но встречается и восточная. Важной особенностью погребений является намеренная порча орудий труда — серпов, кос-горбуш, ножей, сопел от сыродутных горнов, положенных на могилы или рядом с ними¹⁰. Богатый женский погребальный убор, встречаемый в несколько измененном виде и в поздних погребениях XVI—XVIII вв., говорит о «праздничной» символике смерти.

Итак, археологические памятники свидетельствуют, что к XII в. погребения карел и води утрачивают «транзитную» семантику: покойника уже не сжигают, не лишают его телесной оболочки, снабжают нарядной одеждой, пищей, орудиями труда и оружием. Могила становится местом его загробного существования, и потусторонний мир идентифицируется с кладбищем.

Такое же представление о местонахождении мира мертвых отражено в похоронных причитаниях, поверьях и заклинаниях карел, води и ижор. Следует обратить внимание на перемещение Туонелы: она находится теперь не в отдаленной северной стороне, а здесь, рядом, на кладбище: «Там, на кладбище, в земле, и есть Туонела»¹¹. Могила — дом мертвеца:

...мертвому хоромы строю,
двор покойному рублю,
домовину для усопшей...¹²

(ижорская песня, запись 1880-х гг.)

Само кладбище становится обиталищем «народа калмы» (т. е. «народа смерти»), предстает как «двойник» реальной деревни, как «деревня мертвых». Еще Э. Леннрот отметил, на его взгляд, странный обычай карел устраивать кладбище при каждой, даже небольшой деревне¹³. Подобные родовые кладбища делали также ижора и водь вплоть до XVIII в., а у карел их можно было встретить и в начале XX в. Когда родовая община у карел сменилась соседской и в одной деревне, бывало, насчитывалось несколько родов, то родовое деление сохранялось и на кладбище: у каждого рода была своя территория погребения. Родовой группе умерших приписывалась тесная связь с живыми родственниками и особая власть над ними.

Что же послужило толчком к изменению пространства и социального статуса могилы и кладбища? Важно помнить, что к началу 2-го тыс. н. э. многие племена северной зоны переходят к пашенному земледелию. Перемены в технике земледелия, способствовавшие более стабильному образу жизни, изменили демографическую ситуацию и привели к экспансии сельского населения. Эти перемены были универсальны и имели место не только на Северо-Западе России, но и в Финляндии, в области Северного моря, в Дании¹⁴. Связь

с определенным земельным участком становится условием существования: в деревне проходит жизнь человека, наступает его смерть и продолжается «жизнь» после смерти. Родовое кладбище становится частью деревни, своего рода «деревней мертвых». Так, например, в Лапинлахти (ныне д. Ольховка) на южной границе расселения средневековой карелы, рядом с селищами XIII—XV вв., расположенными цепочкой вдоль берега озера на расстоянии всего 0,8—1 км друг от друга, зафиксированы небольшие, очевидно, родовые, синхронные могильники¹⁵. Таким образом, новую непосредственную связь реального и потустороннего миров можно представить теперь в таком варианте:

ДЕРЕВНЯ ЖИВЫХ → ДЕРЕВНЯ МЕРТВЫХ

(мир живых)	(мир мертвых)

Как мы видели, погребальные памятники средневековых карел и води фиксируют новое значение могилы и отражают именно такую, иную связь двух миров.

Ижорские могильники, синхронные карельским и водским, представляют нам совсем другой тип и динамику религии. Самые ранние памятники, выявленные в западном ареале расселения ижоры, говорят о переходе от обряда трупосожжения к трупоположению. К примеру, частичная кремация, совершенная на стороне, с помещением ее остатков без инвентаря в неглубокую ямку (в д. Урмизно на р. Систа), соседствовала с практически поверхностным трупоположением, датирующимся XI—началом XII в. по фибуле с маковидными головками. Переход к ингумациям происходит в это время у многих местных племен, что, несомненно, связано с новыми представлениями, широко распространившимися на Северо-Западе и в Фенноскандии. Однако новой, «оседлой» концепции могилы-дома у ижор не наблюдается: погребения сохраняют свой транзитный характер. Так, в отличие от карел и води, ижорские погребения XII—XV вв. совершены в очень неглубоких ямах и не имеют никаких деревянных конструкций; лишь в некоторых погребениях XV в. покойник лежит на деревянных плахах, прикрытый сверху берестой. С XIV в. захоронения иногда отмечаются на поверхности отдельными камнями, цепочками камней, а позднее — и каменными нерегулярными обкладками. Плотные обкладки из камней начинают sporadически встречаться лишь с XVI в. В более ранних погребениях, совершенных практически под дерном, ориентировка погребенных часто приближена к северной: крайне невыразительный погребальный инвентарь (железные ножи и пряжки) затрудняет точную датировку, но об их древности говорит тот факт, что все они перекрыты и частично разрушены могильными ямами с захоронениями XIV—XV вв. В XIV в. в женских погребениях появляются единичные бронзовые украшения, а в XV в. — комплексы бронзовых украшений в женских и предметы вооружения в мужских захоронениях.

Лишь в XVII в. под влиянием христианства могилы ижоры становятся более глубокими, захоронения производятся в деревянных колодах и гробовищах и унифицируется погребальный инвентарь в виде ножей, нательных крестов, монет¹⁶. И это при том, что праздничная ижорская одежда по письменным источникам XVIII в. имела очень древние черты и обладала большим количеством археологически сохраняемых элементов¹⁷. Археологические же реалии весьма скудны. Причина подобной погребальной «бедности» кроется, без сомнения, в отсутствии у средневековой ижоры обычая погребения в праздничной одежде.

Чем вызвано сохранение промежуточного («неоседлого») характера погребений у ижоры, столь долгое на фоне общих перемен статуса могилы у прочих племен Северо-Запада? В поисках ответа вспомним, что новое понимание могилы и кладбища явилось своеобразным отражением нового образа жизни, связанного с закреплением нового типа хозяйственной деятельности. Мы не имеем еще данных о становлении и развитии пашенного земледелия на Северо-Западе до конца XV в. В настоящее время начато изучение начальной истории земледелия только на ограниченной территории Карельского перешейка. Но очевидно, что для пашенного земледелия пригодны особые, плодородные земли, в изобилии имевшиеся как в пределах племенной территории карел, так и в большей части региона расселения води. Для основной части ижорской территории характерны малоплодородные, часто переувлажненные почвы подзолисто-болотного и торфянисто-болотного типов¹⁸. Значительная часть их осваивается лишь к позднему средневековью, а некоторые не используются и до сих пор. Поэтому ижоры обращаются к земледелию позже своих соседей — славян, води и карел. И именно такое запаздывание хозяйственного развития отражается в археологически отраженном позднем переходе к новому осмыслению связи двух миров, выражаемой противопоставлением «деревня живых» — «деревня мертвых».

Важно заметить, что переход к новой концепции могилы происходил не вследствие влияния христианства: культуры XII—XIII вв. местного финно-угорского населения были, несомненно, языческими. И этот переход был довольно длительным. Так, не случайно в Северо-Восточном Причудье, где сосуществовали различные этнические группы, составившие в дальнейшем «древнерусское» население, самыми ранними в средневековых могильниках являются не погребения по обряду кремации (датируемые не ранее конца XII в.), а курганные ингумации на материке (с третьей четверти XI в.)¹⁹.

Любопытные данные были получены при раскопках могильника у д. Залахтовье на восточном берегу Чудского озера, финская принадлежность которого несомненна. В XI в. мужчин и часть детей уже хоронили в грунтовых ямах по обряду ингумации, а умерших женщин еще продолжали сжигать²⁰. Это единственное зафиксированное значительное отличие в обрядовой практике, касающееся женских погребений. Во всех остальных районах со средневековым финским населением на Северо-Западе разница между мужскими и женскими захоронениями касалась лишь погребального инвентаря и, в случае парных погребений (у карел и приладожской чуди), расположения женщин в могиле, как правило слева от мужчин²¹.

II. ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ. ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ

Если скудость археологических памятников не позволяет представить дальнейшее существование умершего в древней дальней Туонеле, то о жизни после смерти в «ближней» Туонеле мы, на основе этнографических данных, можем говорить более определенно. Нашей целью является не описание погребальной обрядности финноязычного населения Северо-Запада (т. е. не взгляд на смерть извне), но воссоздание некоторых особенностей продолжения жизни покойника (т. е. как бы взгляд на загробную жизнь изнутри), что предполагает описание посмертной жизни в виде ответов на обычные вопросы: как и куда уходит душа, как должен быть одет умерший, что он ест на том свете, чем он занимается, как общается с живыми и т. д. Ограниченный объем статьи позволяет нам коснуться лишь трех первых вопросов.

1. «Уход духа»

Умиравшего старались не оставлять одного не только потому, что важно было присутствовать при «великой минутке», но необходимо было успеть попросить прощения у умирающего (хотя это можно было сделать и у покойника), в противном случае это могло вызвать последующие «хождения» умершего. Для облегчения отделения духа от тела существовали различные способы: от развязывания узлов, расстегивания пуговиц на одежде и распускания кос у умирающей — до открывания окон, печных вьюшек и дверей, чтобы душе легче было выйти из тела и из дома. В случае мучительной и долгой смерти использовали зачастую шумовые действия, чтобы испугать душу, заставить ее убежать: хлопали досками кровли над местом, где лежал умирающий, колотили жердью по крыше²². Использовались и приемы уподобительной магии: если умирала женщина, в щель потолка втыкали веретено и рукой отламывали его конец, если мужчина — ломали сетевязальные иглы²³.

Водь, ижора, ингерманландские финны и карелы, как и многие народы, считали, что легче умирать на полу, для чего устраивалась специальная постель из соломы. В финской обрядово-магической практике солома занимает значительное место, и, возможно, в данном случае соломенное ложе выступает оберегом для живых: считалось, что в момент отлета души из тела умирающего солома вбирает в себя калму — дух смерти, так как эту солому потом непременно сжигают²⁴. Для защиты от злых сил, способных завладеть умирающим, смертное ложе помещали в священном большом углу, где православные держали иконы²⁵.

Но смерти ждали не только живые. Северные карелы полагали, что на лавках у изголовья умирающего сидят «старики Туонелы». Если умирающий косил глазами, как бы высматривая кого-то позади себя, говорили, что он видит умерших предков, пришедших за ним. Порой умирающие видели своих покойных родственников и даже называли их по именам²⁶. Приход предков облегчал смерть, но за некоторыми умершими могли приходиться и не предки. Так, в Ингерманландии еще в начале XX в. замечали, что в момент смерти таких людей в доме появляются невидимые «движущиеся». Иногда они хлопали три раза дверью и человек сразу умирал. Порой они шушукались и блеяли по ночам, беспокоя умиравшего. Знающие люди говорили, что эти невидимые существа просят работы и чтобы их занять, нужно сыпать на пол пепел и золу из печки, которые они собирают. Полагают, что такое происходит в случае смерти колдуна или колдуньи, и лишь когда кто-либо возьмет «знание» у умирающего, тогда «движущиеся» вместо золы заберут душу колдуна²⁷.

Над умирающим нельзя было плакать: с одной стороны, скорбь затрудняла дыхание умирающего, с другой — считалось, будто слезы, упавшие на него, превратятся на том свете в искры и будут жечь покойника. Поэтому, если умирал ребенок, родители не должны были быть рядом, а когда умирали родители, уводили детей²⁸.

Когда душа отлетала, стремились облегчить ее дорогу: карелы снимали с умирающего одеяло, «чтобы душа не спряталась под него», открывали печную вьюшку или окно (главные пути для покойников), изредка — дверь²⁹. Перед вылетом из избы душа «омывалась», для этого на подоконник, стол (а иногда на подоконник и пол одновременно, как в Ингерманландии) ставили посуду с водой: когда отлетающая душа касалась ее, вода в чашке колыхалась³⁰. Сразу после кончины карелы спешно закрывали рот умершего куском белой ткани, чтобы злой дух («потусторонний») не проник в тело, иначе

покойник будет выходить из могилы и вредить людям³¹. Этот платок убирали только перед погребением тела.

Куда отходила душа после отделения от тела и омовения? Ответы различны. По представлениям води, душа в течение шести недель после смерти находится в доме, где жил умерший. Излюбленное место души в это время — под столом, поэтому нельзя, сидя за столом, протягивать ноги, чтобы не ударить душу³². Сегозерские карелы еще в 1970-е гг. говорили, что душа умершего ходит по дому шесть недель, и поэтому ночами жгли огонь, чтобы душе «было видно»³³. В Северной Карелии полагали, что после отделения от тела душа садится на печной столб и следит, как обмывают и обряжают покойника. Она все видит и все слышит, поэтому о покойнике нельзя говорить ничего плохого. Трое суток сидит душа и ждет приговора, куда ей следует отправиться³⁴.

Иное представление о местонахождении души отражено в плачах, записанных у южных карел (Приладожье и район между Ладожским и Онежским озерами) и исполняемых сразу после того, как обмытый и обряженный покойник положен на лавку у боковой стены. В причитаниях изображается путь покойника в загробный мир в форме вопросов плачеи: встретили ли его прародители с восковыми свечами, повезли ли в золотой карете, уложили ли на теплую печку, повели ли на зеленые луга и т. д.³⁵ Эти вопросы однозначно говорят о том, что душа сразу попадает в царство мертвых. При утреннем «бужении» плачевна спрашивала умершего, как и где уложили его спать родители, приготовили ли ему мягкую постель с пуховыми перинами и т. д.³⁶ Таким образом, по представлениям южных карел, душа сразу попадает в Туонелу, спит там ночью, но под утро возвращается в свой прежний дом, где ее кормят завтраком, обедом и ужином.

По верованиям, душа наиболее активна в промежуток между смертью и погребением, но при этом она и беззащитна: ижоры, к примеру, полагали, что в это время она может быть украдена «плохим человеком», и поэтому старались не оставлять мертвеца одного³⁷.

2. Одежда покойников

Исследователи обычно подчеркивают, что смертная одежда должна быть новой, исходя из карельских плачей, где постоянно упоминается «неношенная одежда», «особенная, никогда не надеваемая одежда»³⁸. Между тем из других источников явствует, что лучшая одежда для покойника та, которую он при жизни надевал, посещая церковь или монастырь, но не более трех раз³⁹. Имеются сведения, что одежда должна быть белой и чистой, иначе в Туонеле покойника поставят к северным воротам, где он будет стоять на северном ветру до тех пор, пока одежда не отбелится⁴⁰.

Смертная одежда шилась особым образом, по крайней мере у карел: иглой вперед, без узлов. Пояс и гайтан нательного креста сменяли на некрученую льняную нитку. Считалось, что такая одежда быстрее сносится и покойник на том свете получит новую одежду⁴¹. Мертвецкая одежда всегда была архаических типов. У води еще в начале XX в. погребальной одеждой женщин служил *умми-ко* — косоклинный сарафан белого цвета, вышедший из употребления еще в 1860—1870-х гг.⁴² У карелок в XX в. в погребальной одежде не использовались передники, как это было в обычае до середины XIX в.⁴³, а на ноги надевали специально сшитые из холста прямые чулки архаического покроя без пятки⁴⁴. Особое стремление к архаичности у карел проявилось в отношении к обуви мертвых. Обувь шили из тонкой кожи драгвой, в ней не должно было быть металлических

гвоздей или шипов. Если покойника обували в сапоги или башмаки, то из них выдергивали железные гвозди, а северные карелы порой отрывали каблук. И хотя сами информанты объясняли, что это делали для того, чтобы умерший «не стучал каблуками», посещая свой дом⁴⁵, исследователи считают основой этого обычая имитацию древней обуви, не имевшей каблуков⁴⁶. Эти обычаи отражают представления о том, что одежда покойника должна соответствовать таковой же его ранее умерших родственников, с которыми он соединяется.

Голову умершего обязательно покрывали: пожилым карелкам надевали два платка (нижний завязывали на затылке, верхний — под подбородком), замужней могли надеть сороку, но сшитую «кое-как»⁴⁷. Когда же умирала девушка, в гроб клали «настоящую» сороку, чтобы она могла выйти замуж в загробном мире⁴⁸. Мужчину, вне зависимости от времени года, карелы хоронили в шапке. Даже в 1990 г. при мужских похоронах в Южной Карелии в гроб была положена меховая зимняя шапка, хотя покойный был одет в костюм. Перед выносом гроба из дома шапку хотели переложить ближе к голове, но один пожилой мужчина посоветовал оставить ее в ногах: «Отсюда сам возьмет»⁴⁹. Ижоры, когда человек погибал в море и тело его нельзя было найти, сооружали кенотаф, где заместителем покойного служила его шапка; ее благословлял священник, и на такую могилу в поминальные дни приносили угощение для покойного⁵⁰.

Особым был погребальный костюм девушки, умершей в брачном возрасте. Стремление дать ей лучшие возможности для вступления в брак в «царстве мертвых» приводило к похоронам в ярких, даже свадебных одеждах⁵¹.

В связи с этим следует отметить, что широко распространенное в археологической литературе мнение о бытовавшем в средневековье среди местного населения обычае хоронить женщин в праздничной одежде, судя по всему, является ошибочным. Так, например, среди более чем 6000 курганных погребений, исследованных на Ижорском плато, лишь одна восьмая обладала комплексами вещей, которые можно определить как атрибуты праздничной одежды. При раскопках кексгольмских грунтовых могильников обнаружено лишь 28 погребений с «праздничным» комплексом украшений. Хотя очень любопытное наблюдение сделал А. И. Сакса, детально изучивший инвентарь погребений средневековой карелы: в некоторых женских погребениях явно присутствуют комплексы украшений, изготовленных не в местной, а в более удаленной округе. По мнению А. И. Саксы, это может быть объяснено тем, что умершая была родом издалека и была похоронена в праздничном, а может быть, и свадебном костюме по обычаю своей родины*. На Карельском перешейке и в Приладожской Карелии известны средневековые коллективные, «семейные» могилы (с погребением мужчин, женщин и детей), где уже замужние женщины погребены в праздничной одежде⁵². Таким образом, далеко не у всех финноязычных народов женщины погребались в праздничной одежде, но важен сам прецедент, свидетельствующий, что у карел в средневековье правом ухода на тот свет в праздничном наряде обладали не только девушки брачного возраста.

Иначе обстоит дело с древней ижорской погребальной одеждой, реконструируемой по материалам средневековых погребений. Отсутствие у них праздничной одежды, возможно, обусловлено древними представлениями об отдаленности царства мертвых, куда надо было отправляться в особой смертной одежде. О ней отчасти можно судить по инвентарю девичьего погребения № 3 из могильника в д. Урмизно. В нем была обнаружена подковообразная фибула,

* За сообщение данного наблюдения приношу глубокую благодарность А. И. Сакса.

чьи головки были очень плотно и аккуратно связаны шерстяной нитью, что исключает возможность ее надевания. Эта деталь отражает представления об «ином» способе ношения одежды покойниками.

Меняли ли умершие одежду в загробной жизни? Несомненно. Мы уже останавливались на особенностях шитья погребальной одежды, обеспечивающих ее скорую замену в Туонеле. В то же время есть разнообразные свидетельства того, что родственники должны продолжать одевать умерших.

Так как покойник на том свете встречался с ранее умершими, то провожающие его родственники и соседи брали на кладбище одежду, чтобы отправить ее своим родным. Одежду можно было передать различными способами: либо положить ее новоумершему в гроб, либо раздать бедным людям или добрым знакомым с просьбой носить ее и поминать определенного человека; считалось, что розданная живым одежда будет греть «жильцов» того света⁵³.

Если покойнику не дать смены одежды тем или иным способом, он может присниться кому-либо, жалуясь на холод. Увидевший подобный сон должен сообщить об этом ближайшим родственникам, чтобы они позаботились об умершем. Через нищих, бедных и родственников одежда «передавалась» мертвым и в поминальные дни. У прибалтийско-финских народов был широко распространен обычай повязывать на могильных крестах, столбцах и особых деревьях «ветряные платки» (как у карел и ижор⁵⁴), тесьму, пряжу, полоски кожи или полотенца (как у води⁵⁵). Зачастую это делалось при каждом посещении могилы. Первоначальная мотивировка обычая уже забыта. Так, карелы рассматривают подобные платки как «утиральники покойников»⁵⁶. Встречается мнение, что первоначально «ветряной платок» рассматривался как пристанище для духов умерших, где они могли отдыхать⁵⁷. Однако, учитывая общий характер используемых украшений (пряжа, тесьма, ткань, кожа), можно предположить, что они являются «заместителями» одежды для покойника. При посещении могилы умершему давалась часть еды, также ему могли давать часть одежды.

Со смертью ближайших родственников умершего его «одевание» прекращалось, но продолжалось «кормление».

3. Еда покойников

Одной из важнейших составных частей культа мертвых у прибалтийско-финских народов было «кормление» покойников. Согласно поверьям карел, води и ижор, в течение шести недель со дня смерти умерший не принадлежал окончательно царству мертвых и кормить его должны были родственники.

Уже в первое утро после отхода души покойника «будили» на утренний чай, а затем и на завтрак⁵⁸. Умершему оставляли место за столом, ставили стакан с чаем. При этом иногда исполнялись особые плачи-бужения, особенно широко распространенные у южных карел⁵⁹. Пока покойник был в доме, его полагалось будить всякий раз, когда семья садилась завтракать, обедать и ужинать⁶⁰. На протяжении шести недель умершему первому наливали и ставили стакан чаю на окно или скамью⁶¹.

У карел в начале XX в. существовало три способа «кормления» покойников во время похорон. Так, в Северной Карелии провожающие брали с собой на кладбище калитки, шаньги, рыбники, хлеб, соль. Богатые могли привозить зерно и еду целыми возами. У раскрытой могилы все это раздавалось нищим и бедным родственникам, которые уносили пищу домой и ели ее там, поминая покойника и желая ему такой же еды на том свете⁶².

Другим способом «кормления» являлся обычай устраивать поминальное угощение прямо на свежей могиле, оставляя часть его покойнику⁶³.

Практиковалось также и положение еды покойнику в гроб. Еще в средневековых погребениях корелы обломки костей жертвенных животных и фрагменты глиняной посуды порой находили не только в поверхностной каменной вымостке над могилой, — что может являться остатками тризны, но и внутри самой могилы, — что говорит о снабжении погребенного пищей⁶⁴. В курганах конца XII—XIV в. на Ижорском плато, оставленных смешанным славяно-финским населением, часто встречаются горшки с остатками пищи в виде шелухи зерен и обрубков костей; горшки чаще всего стоят в ногах погребенных, иногда — в стороне или близ каменного изголовья⁶⁵. Единичные целые горшки и миски и многочисленные их фрагменты с вероятными остатками пищи в виде зольных налетов с внутренней стороны найдены мною и в средневековых грунтовых могилах ижоры.

Эта традиция сохранилась и до XX в. Так, в Приладожской Карелии в гроб клали пироги, хлеб, мясо, иногда бутылку вина в изголовье⁶⁶. Вино могли положить и на дно гроба в Ингерманландии⁶⁷.

Покойника «кормили» и после возвращения с кладбища: считалось, что его душа присутствует в доме, и ей в верхнем конце поминального стола, ближе к большому углу карельского дома, ставили тарелку и ложку.

Были распространены и поминальные жертвоприношения животных в честь умершего. Хотя уже в конце XIX в. у карел эта традиция претерпела изменения: жертвенное животное не забивали для тризны, а дарили священнику⁶⁸. У води еще в 1930-е гг. после похорон кровь убитой овцы или теленка выплескивали на стенку дома, обращенную во двор⁶⁹.

Основным способом последующего «кормления» покойников были поминки, интенсивность проведения которых по мере удаления от дня похорон постепенно уменьшалась.

Существовали довольно разнообразные обычаи поминальных трапез. Северные карелы, по данным С. Паулахарью, поминали умершего в течение первой недели после похорон каждое утро, а затем через каждые семь дней в течение шести недель⁷⁰. Аналогичные сведения приводит У. Конкка для карел Калевальского района: надо посещать могилу и «кормить» умершего на следующий день после похорон, затем каждый день недели, когда умер покойник, а также все воскресенья и религиозные праздники во время шестинедельного переходного периода⁷¹. Ю. Ю. Сурхаско в качестве основных поминальных дней для карел конца XIX—начала XX в. приводит девятый и сороковой дни, а также первую годовщину. Многие источники дополняют этот список двадцатым днем, полугодием, второй и третьей годовщиной⁷².

Для ижор важны были воскресные поминки, поминки после девятой ночи и, особенно, устраиваемые на шестое воскресенье после смерти покойника. Другими «персональными» поминками у ижор были годовщины, которые у более богатых праздновались до трех раз. На могилу при этом носили пироги, куриное яйцо, гороховую кутью с сытой и вино. Вся еда должна была быть целой и нетронутой, а яйцо обязательно требовалось разбить на могиле. Записан случай, когда у женщины, принесшей яйцо целым с кладбища домой, сразу и навсегда окривел рот⁷³. Принесенная на могилу еда делилась на 3 части: одна съедалась приносившей женщиной, другая отдавалась случайному знакомому, третья оставлялась покойнику. Иногда делали отверстие в могиле и туда лили вино, а еду заталкивали ложкой в щели креста или закапывали в землю у его основания⁷⁴. Обычай закапывания еды для покойников непосредственно в могилу наблюдал еще в XVIII в. И.-Г. Георги: «Когда священник предаст

умершего погребению, то они (ижоры. — *О. К.*), пришед ночью на могилу, зарывают в оную пищу, и сие делают они не раз, но часто. Могилы их так плоски, что собаки легко вырывают оттуда положенное съестное, а они думают, что мертвецы оное прибрали»⁷⁵.

Самыми главными у води, ижор и карел были шестинедельные поминки, когда, по поверьям, покойник навсегда уходил в Туонелу (хотя время от времени и уходил оттуда). На подобные поминки приглашали всю родню, а порой и всю деревню⁷⁶. Утром ближайшие родственники (или одна женщина у ижор) отправлялись «будить» покойника на кладбище и звать его на поминки. На такие поминки покойник приводил с собой всех умерших родственников, которых он «угощал» в качестве хозяина торжества. Ижоры, чтобы предупредить нашествие покойников, клали на поминальный стол в доме одну ложку — только для своего рода (если бы ложек, особенно новых, было много, тогда пришло бы очень много покойников)⁷⁷. Карелы же, напротив, считали особой добродетелью пригласить на поминки и «чужих» покойников, у которых не осталось в живых никого из близких. Всех умерших родственников и подобных приглашенных они заносили в списки, забытый каким-либо образом напоминал о себе, например являлся во сне⁷⁸.

Карелы на поминки готовили кутью из проращенной ржи, хлебный квас, рыбники и различную стряпню. Гости приносили с собой рыбники, пироги, хлеб. Эту еду также расставляли на столе в разных местах, — ведь никто не знал, где именно усядутся «свои» покойные родичи⁷⁹. У сойкинских ижор еда для покойников — соль, горох и яйца — рассыпалась кусочками по столу, чтобы покойникам было удобнее есть, причем вся еда разламывалась руками, лишь яйцо резали ножом, который затем сразу убирали со стола, так как скрежет ножа слышен в Туонеле. От каждого выпечного изделия сначала отщипывали маленький кусочек и клали его на божницу, где эти крошки могли находиться довольно долго. Так же, как «большой» угол у карел, «киотный» угол ижор считался местом общения с предками.

У ижор на поминках непременно должна была быть еда, «не имеющая начала», иначе, считалось, покойники обидятся. Имел хождение среди ижор «разговор» двух покойников после поминок, где употреблялись описательные названия обязательной еды для умерших:

- | | |
|----------------|---|
| «1-й покойник: | Было ли у вас рассыпчатое (толокно)? |
| 2-й | » Было. |
| 1-й | » Было ли у вас горстью берушееся (горох)? |
| 2-й | » Было. |
| 1-й | » Было ли у вас катящееся (яйцо)? |
| 2-й | » Было. |
| 1-й | » Но значит, у вас хорошо было. У меня не было ни того ни другого. (И он удаляется в плохом настроении.)» ⁸⁰ |

Существовали и «случайные» угощения покойников. Так, у ижор в свадебный «вечер обувания», в какой-то мере соответствующий русскому девичнику, невеста лила пиво через приоткрытое окно на улицу и звала умерших на «печальный ужин». Если невеста была сиротой, то покойных родителей она звала особо⁸¹. Кроме того, невеста несла свадебное пиво и на кладбище⁸². И у карел Приладожской Карелии вечером, накануне выводного стола, невеста крошила крендель на подоконник, а затем лила квас так, чтобы крошки падали на улицу, прося при этом, чтобы покойники попили квасу и благословили ее счастливой долей⁸³.

Когда в доме происходили несчастья, особенно болезни человека или падеж скота, лучшим средством считалось пойти на кладбище и «покормить» того покойника, который считался «насылателем» болезни или беды. Причиной мести умершего могло быть слишком скудное угощение во время «больших» поминок или его забвение. Тогда, например, у ижор следовало поменять порядок «кормления»: первую порцию вина давали покойнику, первую порцию еды помещали на верх креста «для птиц» (возможно, подобно карелам, ижоры полагали допустимым превращение душ умерших людей в птиц), следующую часть — по меньшей мере, половину — давали любому встречному, хоть пашущему на соседнем поле человеку, и лишь остатки доедал «кормивший»⁸⁴.

Общие для всех покойников календарные поминовения и «кормления» происходили в Радоницу, Троицкую субботу, осеннюю поминальную субботу и Крещение (Богоявление)⁸⁵. Особенно важной была осенняя поминальная суббота, которую Православная Церковь приурочила к Дмитриевской, празднуемой в конце октября, перед днем памяти св. вмч. Димитрия Солунского (26/X по ст. ст.). У карел эта суббота была связана с дохристианским праздником *кекри*, завершающим осенние аграрные работы, «произраставшим» из культа мертвых⁸⁶. В Карелии поминальная суббота отмечалась и в предпоследнюю субботу перед началом Рождественского поста. С утра женщины отправлялись на кладбище «будить» покойных родственников и звать их на поминальную трапезу. Готовили рыбники, мясную похлебку, разнообразную стряпню, обязательно домашний сыр. Каждому покойнику отдельно ставили ставец и ложку и подавали то же угощение, что и живым приглашенным родственникам (особенно пожилым). При этом приговаривали: «Дай Бог ему (имя рек) на том свете попить-поесть, что у нас на столе»⁸⁷. Ижоры говорили, что в поминальную субботу «весь мир на смертях». В честь покойников в домах резали обещанных им животных, ставили пиво и т. д. По таким дням еду мертвым на кладбище относил, как и обычно, одна женщина, остальная родня ждала покойников дома⁸⁸.

Особое место в «кормлении» умерших у карел занимали «пиры» покойников — особые поминальные обряды, совершаемые после смерти обоих родителей — старого хозяина и хозяйки большой семьи. «Пир» мог устраиваться по завещанию родителей, и это свято выполнялось, иначе дому непременно грозили несчастья. Могли «пир» проводить и по желанию взрослых детей покойных, иногда даже несколько лет спустя после смерти последнего из родителей. Хотя «пир» устраивался в честь последних умерших родителей, он мыслился как поминальный праздник для всех покойников рода. Вся обрядовая еда для «пира», аналогичная еде на шестинедельных поминках, готовилась из ржи и овса, выращенных на особо выделенном участке поля, там же специально для этого растили репу и брюкву⁸⁹. «Пир» готовили обычно шесть недель (иногда девять), и все шесть недель родитель, умерший последним, был почетным гостем в доме. Ему выделялась комната, где на стол каждый день приносили свежую еду, или ему стелили постель в общей избе под иконами или на печке, где ему ставили столик с едой⁹⁰. Каждое утро умершего родителя приглашали завтракать. Накануне «пира» ближайшие родственники ходили на кладбище приглашать покойников. Вечером накрывался для них стол, на который стелили несколько скатертей и ставили все обрядовые блюда и напитки. Их не трогали до следующего дня, а сам «пир» проходил ночью. Утром гости съедали пищу покойников, а остатки раздавали нищим и калекам⁹¹.

Но «кормить» покойников могли не только их живые сородичи, хотя «жалобы» покойников на голод, обращенные к ним, говорят о важности для них

именно земной пищи родственников. Вероятно, какую-то часть еды мертвые получали из мира живых без участия людей. Очень любопытно распространённое в Ингерманландии поверье, что в Туонеле дают землянику всем детям, кроме тех, чьи матери попробовали ее до дня поста Марии (Успение — 15/VIII по ст. ст.). Также не следует есть первую землянику, выросшую на камнях, она тоже предназначается для покойников в Туонеле⁹².

Похоже, мертвые могли «кормить» себя и сами. Об этом свидетельствуют археологические материалы с территории летописной карелы, води и находки из курганов Ижорского плато и Причудья: наличие земледельческих орудий труда в погребениях предполагает продолжение аграрной деятельности и за пределами мира живых. На Карельском перешейке серп из погребения у д. Лапинлахти (ныне Ольховка) датируется около 800 г.⁹³ В средневековых мужских захоронениях карел найдены в рабочем состоянии топоры и косы, — возможно, орудия подсечного земледелия, в женских — серпы и мотыги⁹⁴. В женских погребениях из курганов XII—XIV вв. на Ижорском плато серпы и косы — довольно частое явление⁹⁵.

В средневековых могильниках води также найдены серпы и косы-горбуши, но согнутые и сломанные⁹⁶. Этот обряд преднамеренной порчи орудий труда может быть объяснен стремлением приспособить земные предметы к «иной» посмертной жизни, изменить их природу в соответствии с «иными» законами бытия, прибегнув к разрушению вещи для создания ее загробного аналога.

В XIX—XX вв. земледельческие орудия труда уже не кладут в погребения. Но тем любопытнее сохранившийся в некоторых деревнях Северной Карелии обычай выделять на имя покойника поле, которое отдавали безземельному крестьянину в пользование на 1—3 года⁹⁷. В данном случае крестьянин выступал как бы «от лица» мертвого, обрабатывая и засевая его поле.

В данной статье мы рассмотрели лишь некоторые представления о загробной жизни, распространённые у прибалтийско-финских народов Северо-Запада России, не коснувшись таких важных аспектов посмертного существования человека, как его путь в «царство смерти», встреча с ранее умершими, «жизненный» цикл и занятия, «хождения» покойников, их общение с живыми и т. д. Их дальнейшее описание позволит воссоздать более целостную картину жизни после смерти.

¹ Суикала А.-Л. Верования финнов в древности // Финны в Европе. VI—XV века. Вып. 2. М., 1990. С. 158.

² Harva V. Lemminkäisen matka Päivölän pitoihin // Virittäjä 49. Helsinki, 1945. S. 224.

³ Kemppinen I. Haudantakainen elämä karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. Helsinki, 1967. S. 50—56.

⁴ Meinander C. F. Etelä-Pohjanmaan historia. Esihistoria. Helsinki, 1950.

⁵ Хуупе М. Концепции финских археологов о происхождении племени карелов и культуры Карелии в эпоху железного века // Финно-угры и славяне. Л., 1979. С. 140; Кочкуркина С. И. Древняя Карела. Л., 1982. С. 18.

⁶ Nordman C. A. Karelska järnaldersstudier // Suomen Muinaismuisto-Yhdistyksen aikakauskirja. Helsinki, 1924. N 34. O. 3. S. 99; Kivikoski E. Suomen kiinteät muinaisjännökset // Tietolipas 43. Helsinki, 1966. S. 161.

⁷ Сакса А. И. 100 лет археологического изучения карелы // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 26, 27.

⁸ Rjabinin E. A. New Data on the Ancient Vod Culture // Fennougri et slavi 1988: Iskos 9. Helsinki, 1990. S. 93—97.

⁹ Лузи П. О води на территории Эстонии // Изв. АН ЭССР. Сер. обществ. науки. № 35. С. 163.

- ¹⁰ *Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена Новгородской земли на современном этапе историко-археологического изучения // *Древности Северо-Запада*. СПб., 1993. С. 120.
- ¹¹ *Paulaharju S.* Syntymä, lapsuus ja kuolema: Vienan taroja ja uskomuksia. Povoossa, 1924. S. 172.
- ¹² Ингерманландская эпическая поэзия: Антология. Петрозаводск, 1990. С. 140.
- ¹³ *Lönnröt E.* Elias Lönnrotin matkat. O. 1. Vuosina 1828—1839. Helsinki, 1902. S. 151.
- ¹⁴ *Луото Ю.* Юго-Западная Финляндия // *Финны в Европе. VI—XV века*. Вып. 1. М., 1990. С. 43.
- ¹⁵ *Сакса А. И.* Комплекс археологических памятников у дер. Ольховка (Лапинлакти) // *Новое в археологии СССР и Финляндии*. Л., 1984. С. 112—117.
- ¹⁶ *Конькова О. И.* 1) Ижорские могильники // *Новое в археологии Северо-Запада СССР*. Л., 1985. С. 74—77; 2) Исследования ижорских средневековых могильников: Итоги и перспективы // *Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы*. Л., 1990. С. 31—35; 3) Предварительные выводы по этнической истории ижоры // *Материалы полевых этнографических исследований 1988—1989 гг.* СПб., 1992. С. 164—170.
- ¹⁷ *Õrik E.* Vadjalastest ja isuritest XVIII saj. lõpul. Tallinn, 1970. S. 68—75.
- ¹⁸ Почвы Ленинградской области. Л., 1973. С. 11—14.
- ¹⁹ *Лесман Ю. М.* Погребальные памятники Новгородской земли и Новгород (проблема синхронизации) // *Археологические исследования Новгородской земли*. Л., 1984. С. 133.
- ²⁰ *Хвоцинская Н. В.* Погребальный обряд финского населения западной окраины Новгородской земли в конце I—нач. II тыс. н. э. // *Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы*. Л., 1990. С. 37.
- ²¹ *Назаренко В. А.* Погребальная обрядность приладожской чуди: Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Л., 1983. С. 7; *Saksa A.* Rautakautinen Karjala. Muinaiskarjalan asutuksen synty ja varhaiskehitys. Joensuu, 1998. S. 26—28.
- ²² *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 61, 62.
- ²³ *Kemppinen I.* Haudantakainen elämä... S. 27.
- ²⁴ *Õrik E.* Vadjalastest... S. 111, 113; *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 65.
- ²⁵ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 61; *Nirvi R. E.* Inkeröismurteiden sanakirja. Helsinki, 1971. S. 493.
- ²⁶ *Kemppinen I.* Haudantakainen elämä... S. 26; *Paulaharju S.* Syntymä... S. 70, 172.
- ²⁷ *Lukkarinen J.* Inkeriläisten vainajanpalveluksesta // *Kansatieteellisiä Tutkielmia. Suomalais-ugrilaisen seuran Toimituksia XXXV*. Helsinki, 1914. S. 1.
- ²⁸ *Paulaharju S.* Syntymä... S. 72.
- ²⁹ Ibid. S. 71.
- ³⁰ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 61; *Lukkarinen J.* Inkeriläisten vainajanpalveluksesta... S. 2.
- ³¹ *Juvas M., Reponen A.* Kuolemaan liittyviä taroja ja uskomuksia // *Kansatieteellinen Arkisto*. Helsinki, 1939. N 3. S. 284; *Paulaharju S.* Syntymä... S. 72.
- ³² *Niemi A. R.* Runonkerääjiemme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle. Helsinki, 1904. S. 409.
- ³³ *Духовная культура сегозерских карел конца XIX—начала XX в.* / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980. С. 88.
- ³⁴ *Paulaharju S.* Syntymä... S. 170.
- ³⁵ *Конкка У. С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 50—51.
- ³⁶ *Genetz A.* Kuvaelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa // *Koitar*. Helsinki, 1870. 1 osa. S. 105—106.
- ³⁷ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 71.
- ³⁸ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 45.
- ³⁹ *Juvas M., Reponen A.* Kuolemaan liittyviä... S. 285; *Paulaharju S.* Syntymä... S. 81.
- ⁴⁰ *Paulaharju S.* Syntymä... S. 73.
- ⁴¹ Ibid. S. 81.
- ⁴² *Прыткова Н. Ф.* Одежда ижор и води // *Западно-финский сборник*. Л., 1930. С. 321. (Тр. Комиссии по изучению племенного состава. № 16).

- ⁴³ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 44.
- ⁴⁴ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 67.
- ⁴⁵ *Virtaranta P.* Vienan kansa muistele. Porvoo; Helsinki, 1958. S. 753.
- ⁴⁶ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 67—68.
- ⁴⁷ *Manninen I.* Kansatieteellisiä kertomuksia Pohjois-Aunuksesta. Porvoo, 1919. S. 57.
- ⁴⁸ *Harva U.* Suomalaisten muinaisusko. Porvoo; Helsinki, 1948. S. 489.
- ⁴⁹ *Лавонен Н. А.* Из наблюдений о бытовании погребально-поминального обряда в Южной Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 26.
- ⁵⁰ *Karjalainen K. F.* Ugrilaisten uskonto. Porvoo, 1918. S. 121, 122.
- ⁵¹ Духовная культура сегозерских карел... С. 126.
- ⁵² *Schwindt T.* Tietoja Karjalan rautakaudesta Käkisalmen kihlakunnan alalta saatujen löytöjen mukaan // Suomen Muinaismuisto-Yhdistyksen aikakauskirja. N 3. 1893.
- ⁵³ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 87, 100.
- ⁵⁴ *Päss E.* Death, Burial and Life beyond the Grave with the Estonian Ingers and Votes // Õpetatud Eest Seltsi aastaraamat. II. 1937. S. 233; *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 110.
- ⁵⁵ *Päss E.* Death, Burial and Life... S. 233; *Ленсу Я. Я.* Материалы по говорам води // Западно-финский сборник. Л., 1930. С. 284. (Тр. Комиссии по изучению племенного состава. № 16).
- ⁵⁶ *Paulaharju S.* Syntymä... S. 121.
- ⁵⁷ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 131, примеч. 51.
- ⁵⁸ *Virtaranta P.* Vienan kansa... S. 748—751.
- ⁵⁹ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 53—55.
- ⁶⁰ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 73.
- ⁶¹ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 94.
- ⁶² *Paulaharju S.* Syntymä... S. 116, 117.
- ⁶³ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 96.
- ⁶⁴ *Сакса А. И.* 100 лет археологического изучения... С. 26, табл. 1.
- ⁶⁵ *Спицын А. Л.* Курганы Санкт-Петербургской губернии в раскопках Л. К. Ивановского // Материалы по Археологии России. № 20. 1896. С. 11.
- ⁶⁶ *Kemppinen I.* Haudatakainen elämä... S. 33—34.
- ⁶⁷ *Lukkarinen J.* Inkeriläisten... S. 2.
- ⁶⁸ *Paulaharju S.* Syntymä... S. 129.
- ⁶⁹ *Päss E.* Death, Burial and Life... S. 209.
- ⁷⁰ *Paulaharju S.* Syntymä... S. 132.
- ⁷¹ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 95.
- ⁷² *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды... С. 113.
- ⁷³ *Lukkarinen J.* Inkeriläisten... S. 4, 7.
- ⁷⁴ Ibid. S. 7, 8.
- ⁷⁵ *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 25.
- ⁷⁶ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 103; *Lukkarinen J.* Inkeriläisten... S. 7.
- ⁷⁷ *Lukkarinen J.* Inkeriläisten... S. 9.
- ⁷⁸ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 104.
- ⁷⁹ Там же. С. 103, 104.
- ⁸⁰ *Lukkarinen J.* Inkeriläisten... S. 10, 11.
- ⁸¹ *Porkka V.* Inkerin itkuvirsistä // Valvoja. Helsinki, 1883. S. 255—266.
- ⁸² *Lukkarinen J.* Inkeriläisten... S. 11.
- ⁸³ *Pelkonen E.* Karjalan meren äärellä. Helsinki, 1961. S. 101, 102.
- ⁸⁴ *Lukkarinen J.* Inkeriläisten... S. 11.
- ⁸⁵ Ibid. S. 8; *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 115.
- ⁸⁶ *Helminen H.* Syysjuhlat. Porvoo, 1929. S. 5.
- ⁸⁷ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 116.

- ⁸⁸ *Lukkarinen J.* Inkeriläisten... S. 8.
- ⁸⁹ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 109, 110.
- ⁹⁰ *Lehmusto H.* Muistajaiset // *Virittäjä*. Helsinki, 1937. S. 420.
- ⁹¹ *Конкка У. С.* Поэзия печали... С. 112—114.
- ⁹² *Lukkarinen J.* Inkeriläisten... S. 3.
- ⁹³ *Сакса А. И., Тюленев В. А.* Корела // *Финны в Европе. VI—XV века. Вып. 2.* М., 1990. С. 70.
- ⁹⁴ *Schwindt T.* Tietoja Karjalan rautakaudesta... S. 187.
- ⁹⁵ *Спицын А. Л.* Курганы Санкт-Петербургской губернии... С. 35.
- ⁹⁶ *Рябинин Е. А.* Водь // *Финны в Европе. VI—XV века. Вып. 2.* М., 1990. С. 21.
- ⁹⁷ *Harva U.* Suomalaisten muinaisusko. S. 506.

Л. С. Лаврентьева

О ПЛАТКЕ

Мать Покров! Покрой землю
снежком, меня молодую платком

Изучая русские материалы иллюстративного фонда отдела Европы, я обратила внимание на два снимка с изображениями девушки и женщины в необычно повязанных платках. Фотографии были сняты в однодворческом с. Долгое Даньковского у. Рязанской губ. (рис. 1, 2). (Однодворцы — это потомки служилых людей, в большинстве из замосковных уездов. Как социальный слой однодворцы занимали промежуточное положение между крестьянами и мелкими помещиками, не сливаясь ни с теми ни с другими, и этим объясняется сохранение у них своеобразных особенностей в costume, типе жилища и пр.¹) На женщине, которая изображена в кругу семьи, платок повязан таким образом, что надо лбом он имеет складку острием вверх. У девушки же, напротив, складка платка выступала острием вниз. Сведения о подобной манере женского повязывания платка я нашла в работе Н. П. Гринковой «Одежда западной части Калужской губернии». Она писала, что поверх повойника женщины носят платок, который завязывают концами под подбородком, над налбником повойника край платка образует так называемую *губачку* или *роги*. Эта губачка делалась специально: сложенный треугольником платок перегибали, т. е. складывали вдвое, и крепко закатывали, при одевании образовавшийся от складки маленький желобок должен быть сверху². Этот локальный обычай, описанный Н. П. Гринковой, а также то, что платок, относящийся к древнему типу головных уборов, к началу XX в. постепенно вытеснил многие другие головные уборы — не менее древние — заставили меня обратиться к теме «платка».

Этимология слов, производных от корня «плат», по В. И. Далю, означает: *Плат, платок, платочек, платишка, платчишка, платица, платчица* — четырехугольный равносторонний лоскут ткани; *плат* — значит пласт, плоский³. Такие же определения находим и в древнерусских словарях: *плат* — часть, кусок, полоть, лоскут, обрывок, кусок ткани⁴. На севере и востоке Европейской России в XIX—XX вв. словом *плат* называют полотенце, скатерть, рубаху (*платно*) и верхнее женское платье⁵.

¹ *Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1993. Т. 3. С. 247*



Рис. 1. Девушка из с. Долгое
Даньковского у. Рязанской губ.
(МАЭ, № 1393-30).



Рис. 2. Крестьяне из с. Долгое
Даньковского у. Рязанской губ.
(МАЭ, № 1393-34).

Встает вопрос, с какого же времени «лоскут» ткани стал платком—головным убором? Археологические материалы и письменные источники позволили ученым реконструировать древнерусские женские и девичьи головные уборы IX—XII вв. и достаточно полно охарактеризовать русскую одежду XIII—XVII вв. Из ряда работ выделяется обобщающий труд М. Г. Рабиновича «Древнерусская одежда IX—XIII вв. и одежда русских XIII—XVII вв.», в котором содержатся интересующие нас сведения.

Древнерусский женский головной убор состоял из *подбрусника* или *повойника* с *подзатыльником*, поверх которых надевался *убрус* — богато вышитый головной убор в виде полотенца. Выходя на улицу, женщина надевала поверх всего головного убора платок⁶. Упоминание о сложном головном уборе и об «уличном» платке имеется и у И. Е. Забелина: в XV в. городские женщины носили головной убор, состоящий из подбрусника, подзатыльника и убруса, на который накидывалась *фата* или *плат/покрыв.* Плат, по его описанию, представлял собой четырехугольный кусок ткани, либо легкий — из турецкой и индийской выбойки, бязи и т. п., либо плотный — из набивной (разноцветной и одноцветной — алой, синей, но чаще всего белой или полосатой) материи⁷. Севернорусские сведения

середины XIX в. дают ту же картину: например, в Шенкурском у. Архангельской губ. женщины носили головной убор под названиями *шамшура*, *подзатыльник*, *кокошник*, *повязка*, повязывая сверху большой бумажный платок красного цвета или суконный полушалок⁸. Все это наводит на мысль, что фату, покров, плат, которые одевали женщины поверх головного убора, выходя на улицу, следует считать видами древнего платка. Многие же исследователи (Д. К. Зеленин, Г. Г. Громов и др.) считают древнерусским типом платка убрус, который со временем был заменен четырехугольным платком⁹. На наш взгляд, убрус — это всего лишь часть сложного женского головного убора в отличие от покрывала и платка, которые всегда были самостоятельными головными покрытиями.

Материал, изготовление и формы платка

Первичной основой платка служит отрез домотканого полотна, гладкого или полосатого. Из того же прямоугольного куса полотна можно было сделать и косынку, разрезав ее по диагонали и пришив треугольник к короткой стороне отрезанной ткани. Во всяком случае, сделанная таким образом косынка хранится в фондах МАЭ (кол. № 266-7/15) и принадлежит белорусам Могилевской губ. С распространением набойки появились кубовые платки, а в XIX в. — платки и шали из хлопчатобумажных и шерстяных тканей, которые набивались вручную¹⁰. С 70-х гг. XIX в. крестьянки повсеместно в России стали употреблять покупные хлопчатобумажные нити, а немного позже платки стали делать из фабричных тканей. К концу XIX в. в основном уже носили фабричные платки из ситца, шерсти, шелка. Покупные платки, косынки, шали владелицы нередко дополнительно украшали по углам или по всему краю — бахромой, кистями, канвой, бисером или вышивали иногда — чуть ли не всю поверхность. Вытеснение домашних тканей в деревнях тканями фабричного производства шло медленно. Во многих местах продолжали делать платки, косынки, шали из домотканины — холста, шерсти.

Однако покупные вещи были предпочтительнее и престижнее, тем более что в конце XIX—начале XX в. узорные шерстяные и ситцевые платки изготавливались на фабриках Московской, Владимирской и Петербургской губ. (Первая мануфактура в России возникла в XVIII в.) Художественное оформление ситцев и полуситцев было самым разнообразным, но с конца XIX в. доминируют пышные узоры из крупных и мелких стилизованных цветов с разнообразной и насыщенной красочной гаммой. Широкую известность получили кумачовые платки фабрик Асафа Баранова в Москве и Владимирской губ.: на ярко-красном фоне платков рассыпаны тюльпаны, гвоздики, розы¹¹.

Платки разных фабрик различались материей, размерами, отделкой, расцветкой и т. п., откуда шла и вариативность их номенклатурных названий. Приведем некоторые из них: аглицкий, астаметный, бахмареный, беловышитый, вареный, шелковый, гарнитуровый, бурка, кичный, платок злизами, малече, наметками, тупеи (покрывальный), поплиновка, тальянка, уруменский, намотка, набойчатый, жаркие, золотые (коноватные), белокрайки (очень большие платки с белыми полосами по краям), коноватки (большие шелковые с золотыми клетками)¹².

В северо-западных губерниях отдавали предпочтение косынкам, которые носили как девушки, так и женщины. Праздничные косынки были из покупных тканей — шелка и штофа. В налобной части и по углам такой косынки зо-

лотыми и серебряными нитями гладью вышивали гирлянды цветов, веточки, плоды. В этих же губерниях помимо покупных тканей праздничные косынки делали из холста, украшая их по двум углам узором и обшивая края кумачом и бахромой из шерсти. В будние дни носили платки из набивного ситца, в основном красного фона с синими, желтыми, зелеными и черными цветами. Зимой на улице носили полушалки и шали — бумажные или шерстяные¹³.

В Верхнем Поволжье (Костромская, Нижегородская и др. губ.) крестьянки и мещанки надевали по праздникам шелковые платки или косынки — *головки* красного, голубого, но чаще черного или коричневого цвета, расшитые золотой или серебряной нитью с орнаментом в виде листьев, веток, бутонов и цветов. В Каргопольском у. Олонецкой губ. (конец XIX в.) золотой плат шили из белой бумажной ткани и один из углов расшивали золотом и серебром (битью, канителью) довольно крупным растительным узором; по краям платка нередко вышивали имя, отчество и фамилию владелицы¹⁴.

Разнообразен был ассортимент платков у однодворцев Воронежской губ. До первой половины XX в. здесь продолжали носить шелковые платки традиционных цветов — ярко-красного, желтого и оранжевого; более редкими были розовый и зеленый цвета. До 30-х гг. были «в почете» так называемые «французские» платки из ситца красного цвета с яркими цветами. Но особенно любили платки из тонкой шерстяной ткани с красными цветами по черной земле — «стаметавые», или, наоборот, с черными цветами по красной земле — «прохоровские», вероятно производства Прохоровской мануфактуры. Наряду с покупными ситцевыми и шелковыми платками были широко известны гладкие красные платки, сшитые из кумача или сатина, обшитые гарусом и бисером¹⁵.

В Тульской губ. более всего предпочитали платки из льняного холста, два края которого покрывали красной, затканной узорной строчкой и кружевом, а два других края оставляли без украшения; чаще же весь платок по краю обшивали кружевом или плетеным шнурком¹⁶.

Как правило, у девушек с хорошим приданым был целый набор платков — на все случаи жизни: домотканые, покупные, шелковые, ситцевые, шерстяные, теплые шали и платки для каждого дня, особые — для церкви, праздника и т. д.

С конца XIX в. платок (косынка) настолько широко распространился, что во многих регионах России его стали использовать уже и для создания головных уборов как женщины, так и девушки. Когда же женщина выходила на улицу, убор из платка покрывался другим платком. Причем здесь можно говорить о двух группах головных уборов, в которых использовались платки. В первой группе головных уборов платок особым образом завязывался, скреплялся и сохранял свою форму длительное время, во второй группе платок завязывался каждый раз снова, когда форма создавалась заново.

Повойник, сделанный из платка, в начале XX в. носили женщины в Олонецкой, Архангельской, Вологодской, Пермской, Вятской и Петербургской губ. Делали его следующим образом. Голову покрывали косынкой с золотым шитьем, средняя часть длинной стороны косынки прикрывала лоб, концы косынки были обернуты на затылке, а надо лбом завязаны двухконечным бантом. Для того, чтобы платок (косынка) держал форму, его скалывали булавками, сшивали, поэтому во многих местах севера России подобные головные уборы называли *сколок*; поверх него обязательно повязывали еще один платок¹⁷. Подобный головной убор из Мезенского у. Архангельской губ. имеется в коллекции МАЭ (кол. № 893-22). Он выполнен из штофного платка. В Донской обл. подобный головной убор из гладкого или мелкоузорного кумача назывался *стягашник*, его тоже покрывали верхним платком или шалью¹⁸. Молодые заонежанки вместо повойников по



Рис. 3. Женщина из Костромской губ.
(МАЭ, № 160-124).

праздникам иногда надевали *моду* или *колпачок*: шелковую косынку, три угла которой завязывали на лбу и скрепляли булавками¹⁹.

В начале XX в. в немногих деревнях Калужской губ. молодухи первого-второго годов еще «донашивали» головной убор под названием *складка*. Складка делалась из шелкового платка, чаще красного цвета; в передней части подкладывали картон, чтобы платок стоял надо лбом. Концы платка, сколотые на затылке, спускались по спине. Под складку надевали разукрашенный повойник. Женщина после первого или второго года замужества уже не носила складку, а только повойник²⁰. Молодые женщины Вятской и Костромской губ. просто завязывали шелковые платки надо лбом, а концы прятали или поднимали, как рожки²¹ (рис. 3). В Череповецком у. Новгородской губ. замужние женщины повязывали голову косынкой (*косынька*), два угла которой завязывали сзади, третий угол и два других конца убирали под узел. Косынка, повязанная таким способом, заменяла повойник. Такой головной убор сверху обязательно повязывался платком. Причем молодые женщины завязывали платок под подбородком, а пожилые и старые — сзади²². В Донской обл. платок, сложенный в виде повязки, назывался *связка*²³.

Также широко использовали платок и девушки для создания своего головного убора — девичьей повязки. Здесь тоже можно говорить о двух группах головных уборов: в первом случае платок складывают и сшивают, во втором — складывая, просто завязывают. В Орловской и Курской губ. девушки

носили повязку из фабричного платка в большинстве случаев розового цвета с зеленым. Платок складывали в форме повязки и сшивали раз и навсегда, а концы срезали и пришивали наискось²⁴. В Вологодской губ. девушки шелковую косынку завязывали *полголовкой* — концами наперед, на полголовку накаливали цветы, а сзади приделывали небольшой бант из шелковых лент²⁵. Девушки, отправляясь в церковь, на праздник, а также при выполнении длительных работ на улице, на дальних переездах покрывали голову еще и платком. Часто даже в зимнее время девушки ходили по деревне в платке, которым закрывали только лоб и уши, оставляя открытой макушку²⁶.

В XX в. эти сложные или не очень сложные конструкции головных уборов из платков как у женщин, так и у девушек были постепенно вытеснены просто платками, завязывающимися на узел спереди или сзади.

Способы ношения платков

Г. С. Маслова в своей книге «Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX—начале XX в.» приводит описание разнообразных способов ношения платков. Древнейший из них — это набрасывание платка на голову *внакидку*, т. е. не повязывая его. В России подобный способ был известен в городах в XVII в. В крестьянской среде способ ношения платка *внакидку* долго сохранялся в свадебной и похоронной обрядности. *Внакидку* носили также тяжелую шерстяную шаль, сложенную посередине или по диагонали, отправляясь в дорогу в зимнее или ненастное время; под шалью голову повязывали обычным способом легким ситцевым или вязаным платком.

По Г. С. Масловой, достаточно древним является способ ношения платка *на покромку*: развернутый или сложенный по диагонали косяком платок повязывали на голову, скрепляя его края булавками. Способ скалывания платка под подбородком был наиболее распространен до XX в. в Поволжье, особенно у старообрядок Нижегородской, Костромской, а также в Архангельской, Олонецкой и Владимирской губ., где он назывался *по-богородицкому*, *на покромку*, т. е. по образу некоторых изображений головного покрывала Богородицы. Далее у Г. С. Масловой идет описание способов завязывания платка, разновидности которых систематизируются в зависимости от места расположения узла — спереди или сзади. Первый способ имеет две разновидности: а) концы платка или косынки, сложенных треугольником, завязываются спереди надо лбом; б) концы завязываются под подбородком. Способов завязывания сзади три: а) концы платка, сложенного треугольником, скрещиваются под подбородком и завязываются сзади на шее; б) концы, обвивая голову, завязываются сзади, сверху заднего косячка или же под ним; в) платок, свернутый жгутом, повязывается по очелью головного убора (повойника) и завязывается концами сзади²⁷ (рис. 4, 5, 6).

Г. С. Маслова не затрагивала вопроса социовозрастных различий в ношении платков и способов их повязывания. Дополним ее описание в этом ракурсе. Так, можно утверждать, что различными были способы повязывания платков в девичьей и в женской группах. В первой группе различались будничные и праздничные повязывания девочкой и совершеннолетней девушкой; особым было ношение платка невестой — от *накидки* (во время плача — причитаний) до скрепления под подбородком. Различались повязывания платков у молодой, пожилой женщины и старухи в будни, воскресенья, праздники и т. п. Кроме того, учитывались и погодные условия.



Рис. 4. Замужняя женщина
из с. Горохово Даньковского у.
Рязанской губ. (МАЭ, № 1393-4).



Рис. 5. Девушка и замужняя женщина
из д. Татищево Даньковского у. Рязанской губ.
(МАЭ, № 1393-23).



Рис. 6. Женщины за вязанием сетей.
Рязанский у. Рязанской губ. (МАЭ, № 2106-8).

Во Владимирской губ. девушки в будни ходили с открытой головой или повязывали платок, сложенный в виде повязки, под косу, оставляя затылок открытым. В праздники они надевали поднизь из жемчуга, а сверху платок, который завязывали под подбородком²⁸. В Вологодской губ. девушки в будни также ходили по улице без платков, а женщины — обязательно в платках, бумажных или из холста в мелкий узор²⁹. В Казанской губ. девушки-«невесты» ходили с открытой головой и платком на шее, а женщины — в платках³⁰. (В Заонежье парень, который стал женихом, также начинал носить на шее косынку красного или белого цвета³¹.)

Таким образом, девочки обязательно носили платок, девушки, достигшие совершеннолетия, уже не носили платки, но использовали их в качестве повязки. Отсюда и поговорка — «Гуляй, покуда голова (т. е. темя. — Л. Л.) не покрыта!»³² У девушки-«невесты» платок появлялся на шее. И только в праздники и в воскресные дни, которые были связаны со службой в церкви, девушки поверх повязки носили платки. Причем платки, которые носили девушки, должны были отличаться от платков женщин. Фотографии, с описания которых мы начали статью, как раз и фиксируют этот случай: рязанская женщина, которая уже не носит традиционного головного убора, продолжает имитировать этот убор желобком-рогами вверх из платка. Что же касается платка «желобком вниз» на голове девушки, то это требует особого расследования.

Обрядовые функции платка: игра и свадьба

В традиционной культуре социальный статус любого человека «прочитывался» в том, как он был одет, а у женщины акцент делался на головной убор. Платок, который повязывался поверх головного убора при выходе на улицу, видимо, нес свою символическую нагрузку. Поскольку известно, что функцию закрывания волос (см. «не светить волосами»)³³ исполнял головной убор, то встает вопрос: какую функцию нес платок? Еще раз напомним, платок носили девочки одновременно с сарафаном, юбкой и сережками в возрасте 7—11 лет. Совершеннолетние девушки чаще повязывали платок на шею или накидывали на плечи в знак того, что они еще «не покрыты», но готовятся к этому.

Для общины, рода особенно важным было создание благополучной семьи. Только такая семья — без раздоров, болезней может дать полноценное потомство. Через свадьбу, свадебный обряд происходило создание новой и благополучной семьи. Во время свадьбы — перехода из одной социальной группы в другую, жених и невеста претерпевают символическую смерть и новое рождение. Они как бы находятся на грани двух миров — жизни и смерти. Все ступени этого перехода необходимо провести так, чтобы оградить новобрачных, укрыть и защитить их. Для этой цели во время свадьбы прибегают к разным магическим действиям с приглашением колдуна, знахаря, с использованием иголок, булавок, кусков сети, семян льна, денег и т. п. Особое же место здесь отводилось платку, которым покрывали, завешивали, отделяли, особенно невесту и жениха, а часто и других участников обряда, а также покрывали угощения, подаваемые для молодых на стол, дары и многое другое.

А. Афанасьев пишет: «В нашем языке понятия "прятаться" и "одеваться" обозначаются одинаковыми словами: наряд, обряда-платье, женские уборы, обрядиться — переодеваться, маскироваться и укрываться, прятаться»³⁴. В словаре древнерусского языка слово «покров» объясняется как защита, защитник. Само слово «покров» означает спрятаться под кров, укрыться³⁵.

Таким образом, платок необходим, чтобы под ним укрыться, спрятаться. В то же время надо помнить, что платок — это кусок какой-либо ткани, изначально — полотна. Достаточно распространенное название полотна *платно* имеет общий корень со словом плат, платок. Вот почему так легко можно было заменить платок куском полотна. В одной из частушек, записанной в Казанской обл., поется: «Мажет милый полотном»³⁶. Часто на свадьбе, наряду с отрезами ткани на штаны, рубашки, дарили ткань и на платок. Верования же, связанные с полотном, сосредоточены на представлениях о взаимосвязи жизни и смерти, прошлого и настоящего. Полотно как бы связывает мир мертвых и мир живых. Оно воплощает предков, которые помогают живым и дают все, что они просят — плодovitость женщинам, счастье людям³⁷.

Во время свадьбы невеста и жених достигают пика жизни, дальше жизнь пойдет на убыль, спад. Именно в период свадьбы они оказываются между небом и землей, жизнью и смертью. Во время же венчания — на небе. Ведь недаром говорят: «Браки заключаются на небесах». Вспомним, что на голову осужденного на смерть набрасывают покрывало. Идея защиты, покровительства, покрова заставила нас обратиться и к православному празднику Покрова Пресвятой Богородицы, который отмечается Русской Церковью 1 (14) октября в память явления Богородицы Андрею Юродивому и его ученику во Влахернском храме в Константинополе, где хранилась риза Богородицы. Богородица после молитвы сняла с себя мафорий (длинное покрывало, закрывающее голову и плечи и спускающееся вниз) и простерла его над молящимся народом. В тропарях в честь иконы Божией Матери на Покров поется: «...умильно глаголем: покрой нас честным Твоим покровом и избави нас от всякаго зла, молящи Сына Твоего Христа Бога нашего, спасти души наша».

Во многих местах России с этого праздника начинались свадебные осенние недели. Первый снег, выпавший в этот день, был счастливым предзнаменованием для обрученных. Праздник Покрова считался девичьим праздником. В этот день все девушки-«невесты» обязательно посещали церковь и ставили свечку перед образом Покрова Богородицы (если он был) и читали особые молитвы: «Мать-Покров, покрой мать-сыру землю и меня молодую». В этот день обращались и к Параскеве-Пятнице, выполнявшей сходные с богородичными функции: «Матушка — Пятница-Параскева, покрой меня поскорее»³⁸.

С Покрова во многих губерниях России начинались и молодежные посиделки, где атрибутом многих, едва ли не всех, игр с выбором пар молодежи стал платок. Во время игры парень и девушка по очереди использовали платок как знак выбора напарницы или напарника. В Новгородской обл. посиделки, как правило, и начинались «выборной игрой». Под песню «Как по первой по пороше... / Ходил молодец хороший» молодец выходил на середину и начинал прохаживаться около девиц:

Он кидает, он бросает
Шелковой-то он платочек (разрядка моя. — Л. Л.)
Девке на колени...

Девушка, которой парень кинул платок, выходила на середину и ходила с ним под песню, которая заканчивалась поцелуем, парень садился на место, а девушка, в свою очередь, бросала платок на колени другому парню:

Шелковый платочек
Парню на колени...³⁹

Для игр использовали носовой платок, ширинку, головной платок или свернутый из полотенца жгут; в игре *Ящер* парень-«ящер» набрасывал платок на девушку⁴⁰.

Во многих районах России в дни Покрова и Параскевы-Пятницы устраивались смотрины невест. На Севере на смотрины девушки-«невесты» приходили в лучших нарядах, а в руках они держали вышитый платок — ширинку. Весной или летом в таких же богатых нарядах девушки водили хороводы, круги, а в руках держали платки или на руках висели небольшие шали, вышитые полотенца⁴¹.

Интересно, что название *ширинка* сохранилось в основном за праздничным носовым платком или подарочным. Когда женщины или девушки собирались в церковь, в гости или на какой-то другой праздник, они в руках всегда носили ширинку, в некоторых местах его так и называли — *ручной платок*⁴². Ширинки кроили из тонких хлопчатобумажных тканей или из тонкого полотна. Особая ценность ширинки заключалась в вышивке, куда женщины и девушки старались вложить не только свое мастерство, но и душу и мысли. Ширинка как бы была предметом домашнего рукоделия и образцом рукоделия, таланта женщины или девицы. Несомненно, такой платок занял заметное место в наряде девушки-«невесты» во время смотрин, на праздниках, в хороводах, на свадьбах и т. п., где он был наглядным доказательством рукодельных способностей девушки-«невесты»⁴³ (см. статью Т. А. Бернштам в наст. сборнике).

Функции платка/покрывала изменялись в течение свадебного ритуала. Так, в Калужской губ. последнюю неделю перед свадьбой невеста *кручинится*, т. е. ходит и плачет в кручинном наряде, в кручинном беленьком платке. На венчание поверх рубахи ей спереди вешали платок, продев концы в проймы рубахи; на голову надевали золотой венец или платок, свернутый *на грамотке*; перед самым выходом к венцу на нее накидывали *дынку* — платок из легкой ткани, шелковой, часто с цветами, или из кисеи, тюля. После венчания окрученную в женский головной убор невесту снова покрывали дынкой⁴⁴. В Тамбовской губ. перед венчанием на невесту накидывали розовый шелковый платок с бахромой⁴⁵. В Архангельской губ. перед венцом, после благословения, жених невесте набрасывал на голову платок — *гумульку* так, чтобы он закрывал ей лицо. Женщины пели: «Пала гумулька на буйную голову...» В гумульке невеста стояла под венцом⁴⁶. В Тотемском у. Вологодской губ. перед венцом на невесту накидывали шаль, и кисти шали висели над лицом⁴⁷.

В Ярославской губ. невесту в церковь также везли под платком⁴⁸.

Итак, в течение свадьбы платок-покрывало укрывало невесту в самые ответственные переходные моменты. Покрывали невесту перед венчанием, снимали и снова накидывали покрывало после обряда окруживания (надевания женского головного убора), который происходил в церкви, в доме невесты или жениха. Совсем раскрывали молодую уже за свадебным столом в присутствии всех родственников. Это был очень важный момент свадьбы — «рождение» человека в новом статусе и качестве, признание и принятие его всеми родственниками. Снимал покрывало с невесты кто-нибудь со стороны жениха — дружка, свекровь, свекор, одна из родственниц или сам жених. Обряд происходил в *переднем/красном* углу за столом, куда садились молодые. Снимали покрывало не рукой, а с помощью различных предметов: кнута, пирога/хлеба, ухвата, палки, сковородника и т. п. Причем дружка это делал непременно кнутом или палкой, свекровь или свекор использовали домашнюю утварь или хлеб. Этот обряд был очень выразителен. Например, в Вятской губ. платок с новобрачной снимала родственница жениха, при этом она три раза крутила плат-

ком вокруг голов жениха и невесты, а потом клала его в шапку жениха и ставила в *передний* угол, под иконы. Этот обряд назывался «снять покров»⁴⁹.

В день свадьбы покрывали не только невесту, но и жениха, а также всех, кто ехал в свадебном поезде. В Донской обл. плечи жениха покрывали одним или двумя большими платками, его родственников и товарищей также обвязывали платками⁵⁰. В Витебской губ. жених и его свита покрывали свои плечи красными платками, в форме косынок, завязанных на груди⁵¹.

Все перечисленные примеры указывают на то, что платок (платки) невесте и жениху, а также всем другим участникам свадьбы служил *п о к р о в о м*, который их объединял, оберегал и защищал. Особенно это важно было в дороге, когда участники свадьбы покидали дом, отправляясь в церковь. Здесь тщательно закрывали невесту, ее просто обвешивали платками, укрепляя платок спереди на груди, обворачивая шею и т. п. Сверху одного покрывала могли набросить еще одно — побольше. В руках невесты также были платки — один или два. Руками в платках она прикрывала и рот.

Все выводы невесты к столу, к жениху во время свадьбы обязательно происходили с помощью платка. В Шенкурском у. Архангельской губ. перед венчанием брат выводил сестру-невесту на середину избы за платок, а руку с платком держал как можно выше. Жених в шерстяной рукавице должен был вырвать этот платок, дав его невесте, сам повести ее за стол, предварительно обведя вокруг себя три раза⁵². В Минской губ. сват давал невесте в руку конец платка и обводил ее вокруг стола троекратно, далее выводил невесту во двор к повозке, за невестой шли жених и все присутствующие⁵³. В Архангельской губ., когда жених и невеста летом шли пешком в церковь, то они держались за концы платка⁵⁴.

В этих обрядах платок, с одной стороны, соединял жениха и невесту, чтобы никто не прошел между ними, а с другой — защищал, оберегал их в дороге, по которой они шли. На царских свадьбах путь жениха и невесты от стола к дверям в буквальном смысле устилали кусками материи. Устилали камками дорогу от дома до церкви и при этом наблюдали, чтобы никто не проходил между женихом и невестой. Путь от церковных дверей до наоя также устилался кусками материй, лежало полотно и на полу перед наоем⁵⁵.

Как мы видим, в позднем крестьянском свадебном обряде основную символическую нагрузку взял на себя платок: это был символ «покрытия» (сокрытия) всего, что имело отношение к молодым. Особенно это правило соблюдалось, когда молодым подавали еду или одежду. Во Владимирской губ. свахам, которые должны были надеть на молодую женский головной убор, он подавался покрытым платком и перед окручиванием священник снимал платок и благословлял убор⁵⁶. Еда, предназначенная молодым, обязательно покрывалась платком, более того, если молодые ели за общим столом в присутствии гостей, то их закрывали платком от всех. Известно, что дом, как и все в доме, должно быть покрыто (закрыто) всегда — крышками или скрещенными лучинками. Это распространялось на всю утварь (горшки, ведра, квашня), а закрытые сундуки еще раз накрывались покровом⁵⁷.

Платки нашли широкое применение в качестве упаковки для переноски еды, всевозможных угощений, особенно на свадьбе, когда приходилось переносить и перевозить из дома в дом значительное количество угощений, даров, приданого и пр. В этих же целях использовали платок и в обычные дни, когда надо было отнести еду или перенести из дома в дом одежду, пряжу. Как правило, дар, подарок невесте или от невесты был покрыт платком или завернут в платок. Такая «упаковка» была необходима, в первую очередь, чтобы защитить

вещь от порчи, от сглаза, а также, чтобы не испачкать вещь, так как сверху дара обязательно клали кусок хлеба или пирога.

Платки непременно входили в дары невесты или жениха, которыми начинали обмениваться чуть ли не сразу после сватовства. Причем головные платки и ширинки составляли самостоятельный дар или входили в его состав наряду с другими вещами. Например, в Пензенском у. во время девишника жениху от невесты привозят шерстяные перчатки и ситцевый платок⁵⁸. Платки или заготовки для платков входили в обязательные подарки невесте, другим членам семьи жениха (золовкам, деверьям) и участникам свадьбы, например друзьям. Так, среди подарков родне жениха были обычно материи на сарафан, рубашки, повойники, платки и косынки⁵⁹. В Вологодской губ. отцу жениха дарили ткань на штаны, на рубашку, матери — ситцу на рубашку, бумажную шаль, братьям жениха — ситцу на рубашки, сестрам — по отрезу кумача, крестным родителям — ткань на штаны и платок⁶⁰. Невеста одаривала не только родню жениха, но и свою. Это были полотенца, куски холста. Часто платок или платки входили в состав даров невесте от жениха. Платками жених одаривал и других участников свадьбы.

Проследив символику платка, начиная от обыденной ситуации и кончая таким обрядом, как свадьба, можно сделать следующее заключение. Платок выполнял роль некой границы между жизнью и смертью, преграды нежелательному воздействию извне, из другого мира. Особенно ярко это прочитывается в сказках с мотивом «бегство от врага». Герой — один или с невестой спасается бегством, бросая позади себя различные предметы, среди которых бывает и платок (полотенце), превращающийся в водную или огненную преграду — реку, в мифологии разделяющую царство живых и царство мертвых. Причем героине платком достаточно было взмахнуть: «Она взмахнула ширинкой, и сделалась огненная река»⁶¹.

Итак, в символическом аспекте платок — это покров, под которым можно укрыться и защититься от любого врага. Свадебный платок, говоря образно, остается на голове женщины до конца ее жизни, и только в зависимости от возраста менялись способы повязывания и расцветка платков. Женщина, реализовавшая пик жизненной энергии, т. е. ставшая матерью, считалась как бы находящейся под покровом Божией Матери, что, в свою очередь, освящало покровительство рода, семьи, мужа.

¹ Токарев С. А. Этнография народов СССР. Изд-во МГУ, 1958. С. 31.

² Гринкова Н. П. Одежда западной части Калужской губернии. Л., Гос. Русский музей, 1927. С. 29 (далее: Гринкова, 1927).

³ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979 (далее: Даль). Т. 3. С. 305—306.

⁴ Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 2. Ч. 2 (далее: Срезневский). С. 955; Словарь русского языка XI—XVII вв. (далее: СлРЯ). Т. 15. М., 1975. С. 78.

⁵ Словарь русских народных говоров (далее: СРНГ). Вып. 27. С. 99.

⁶ Рабинович М. Г. Древнерусская одежда IX—XIII вв. и одежда русских XIII—XVII вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы. М., 1986. С. 42—111.

⁷ Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI—XVII ст. М., 1869. С. 617.

⁸ Зеленин Д. К. Описание рукописного архива Императорского Русского географического общества (далее: ОРУАИРГО). Пг., 1914. Вып. 1. С. 27.

⁹ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991 (далее: Зеленин, 1991). С. 254; Громов Г. Г. Одежда // Очерки русской культуры XV в. Ч. 1. М., 1977. С. 216.

- ¹⁰ Корсун Э. А. Набивные ткани // Добрых рук мастерство. Произведения народного искусства в собрании Государственного Русского музея. Л., 1976. С. 121.
- ¹¹ Там же. С. 121—122.
- ¹² СРНГ. Вып. 7. С. 231; Вып. 20. С. 36; Вып. 27. С. 97—99.
- ¹³ Крестьянская одежда населения Европейской России. М., 1971. С. 63.
- ¹⁴ Маслова Г. С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX—начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956 (далее: *Маслова*, 1956). С. 663.
- ¹⁵ Гринкова Н. П. Однодворческая одежда Коротоякского уезда Воронежской губернии. Изд-во Пед. ин-та им. А. И. Герцена. Вып. 1. 1928. С. 166—167.
- ¹⁶ Крестьянская одежда... С. 106—113.
- ¹⁷ Там же. С. 161.
- ¹⁸ Там же. С. 258.
- ¹⁹ Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 112.
- ²⁰ Гринкова, 1927. С. 29—30.
- ²¹ ОРУАИРГО. Т. 2, 19. С. 408.
- ²² АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 846, л. 10.
- ²³ ОРУАИРГО. Т. 2, 19. С. 467.
- ²⁴ Святский // ЖС. 1910. Кн. 73. Вып. 1. С. 4—17.
- ²⁵ ОРУАИРГО. Т. 1, 19. С. 208.
- ²⁶ Маслова, 1956. С. 664.
- ²⁷ Там же. С. 663—666.
- ²⁸ ОРУАИРГО. Т. 1. С. 161—168.
- ²⁹ Там же. С. 208.
- ³⁰ Там же. Вып. 2. С. 531.
- ³¹ Логинов К. К. Указ. соч. С. 113.
- ³² Даль. Т. 3. С. 247.
- ³³ Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5—6. С. 78—79; Зеленин, 1991. С. 254—256 и др.
- ³⁴ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994. С. 543.
- ³⁵ Срезневский. С. 955.
- ³⁶ СРНГ. Вып. 29. С. 123.
- ³⁷ О полотне см.: Шангина И. И. Образы русской вышивки на обрядовых полотенцах XIX—XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1975. С. 3—17.
- ³⁸ Даль. Т. 3. С. 247.
- ³⁹ Лобанов М. А. Посиделки в Новгородской области. Песни и игры. Новгород, 1988. С. 3.
- ⁴⁰ Бернштам Т. А. Следы архаичных ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень» (опыт реконструкции) // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 17—20.
- ⁴¹ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 246.
- ⁴² Забелин И. Домашний быт... М., 1869. С. 636.
- ⁴³ Подробнее о ширинках см.: Шангина И. И. Обрядовая одежда восточнославянских народов в собрании Государственного музея этнографии народов СССР // Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984 (далее: *Маслова*, 1984). С. 191—195.
- ⁴⁴ Шереметьева М. Е. Свадьба в Гамаюншине Калужского уезда. Калуга, 1928. С. 14, 32—36.
- ⁴⁵ Гаген-Торн Н. И. Свадьба в Салтыковской вол. Моршанского у. Тамбовской губ. // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 184.
- ⁴⁶ Маслова, 1984. С. 663.
- ⁴⁷ Едемский М. Б. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда Вологодской губернии // ЖС. 1910. Вып. 1—4. С. 76.

⁴⁸ Село Давшино Ярославской губ. Пошехонского у. (св. А. Архангельского) // ЭС. Вып. 2. 1854. С. 21—24.

⁴⁹ ОРУАИРГО. Вып. 1. С. 411.

⁵⁰ Там же. Вып. 2. С. 468.

⁵¹ Там же. Вып. 1. С. 62, 136.

⁵² Там же. Вып. 1. С. 39.

⁵³ Там же. Вып. 2. С. 690—691.

⁵⁴ Там же. Вып. 1. С. 39.

⁵⁵ Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. М., 1880. С. 552.

⁵⁶ Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах... СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 667.

⁵⁷ Байбурич А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 177—178.

⁵⁸ Астров Н. Крестьянская свадьба в с. Загоскине Пензенского уезда // ЖС. 1905. Вып. 1—4. С. 415.

⁵⁹ Шмаков И. И. Свадебные обычаи и причитания населения Терского берега Белого моря // ЭО. 1903. № 4. С. 67.

⁶⁰ Неуступов А. Д. Крестьянская свадьба в Васьяновской волости // ЭО. Кн. 56. С. 54.

⁶¹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 346—348.

Т. Г. Богомазова

УКРАИНСКАЯ СКРЫНЯ КАК ПРЕДМЕТ ЖЕНСКОЙ СУБКУЛЬТУРЫ

При знакомстве с украинским жилищем бросается в глаза оппозиция женских и мужских элементов в его планировке и освоении пространства, что и у других восточных славян¹. Подвижная семиотическая ось этих оппозиций проходит и через вещественную атрибуцию жилья: выражение «Хата на дві половини» (дом на две половины) означает именно разделение всего его содержимого на две части: правую — мужскую и левую — женскую. Здесь проявляется проникновение в традицию христианских правил и символики расположения мужчин и женщин в храме, которая в Православной Церкви соблюдалась с раннего средневековья до недавнего времени² (то же — в литургийном чине русских старообрядцев). Эта традиция стала одним из основных принципов организации культуры крестьянского населения, называвшего себя «христианским миром».

Центральное место в левой — женской — половине занимает *скрыня*-сундучок — единственная неприкосновенная ни для кого, кроме хозяйки, вещь в доме³. Скрыня «заводилась» как полная и нераздельная личная собственность девушки, которую она забирала с собой и после замужества. В мужской субкультуре даже возникла поговорка: «В свынську скрыню», означающая в переносном смысле нечто «исчезнувшее навсегда»⁴.

По конструктивным признакам скрыни разделяются на скрыню-стол — с плоским верхом, саркофагообразные скрыни — с верхом в виде двускатной крыши и скрыни-сундучки с полукруглым верхом, или, по архитектурной терминологии — с «коробовым сводом»⁵. Саркофагообразные скрыни происходят из Западной Украины и имеют аналогии в этнографии южных славян — сербов, хорватов⁶. Скрыня-стол выполнялась по типу саркофагообразной скрыни, имела высокие ножки и использовалась также в качестве стола. Скрыня-сундучок, на наш взгляд, является функционально переходным типом от скрыни-стола к саркофагообразной скрыне. Ее поздней разновидностью можно считать скрыню, сужающуюся к основанию (Слободская Украина), и скрыню на колесиках вместо ножек, распространенную в XVIII—XIX вв. Вероятна и связь мастеров-скрынников с бондарями, поскольку полукруглый верх скрынъ выполняется по всем правилам бондарского дела.

В *прискрынке* — небольшом отделении скрыни — женщины прятали наиболее ценные вещи (украшения, деньги, мелкие наследственные и дареные ве-

ши — перстеньки, образки, амулеты) и рукодельные мелочи — наперсток, воткнутые в шарик из телячьей или коровьей шерсти иголки, *заполачи* (красные и черные нитки), *намиста*, *хустки*. Здесь же хранились страстные свечи, а также различные женские *таемницы* — «магические» растения: любисток, *материнка* (душица обыкновенная), *тырлыч* (горечавка перекрестнолистная), собранные в русальную неделю, на Купалу и перед осенним Георгием; цветы, взятые от погребяемого при прощании⁷. Скрыня всегда закрывалась на ключ (замки на скрынях известны с X в.), который хранился у самой хозяйки⁸.

Накануне свадьбы скрыня являлась вместилищем вещественной части *посага* — приданого под названием *скрыня*. В него входили сама скрыня, вещи и одежда, изготовленные девушкой и ее матерью. Первая включала саму скрыню и ее наполнение, которое готовила сама девушка и ее мать, скопленные и данные родителями деньги, украшения, а также *стрички* и *хустки* для одаривания гостей на свадьбе. Вторая часть *посага* называлась *худоба* и состояла из скота, определенной суммы денег и небольшого земельного надела, выделяемых отцом⁹.

Количество скрынь в доме определялось числом поколений женщин в семье¹⁰. Обычно скрыня переходила по наследству, и чаще всего от бабушки к внучке, а при наличии трех поколений в семье — от прабабушки к правнучке. При отсутствии наследственных скрынь их покупали или заказывали (рис. 1). Готовили скрыни и из покупных сундуков, оковывая их железной смужкой, что ярко описано Н. В. Гоголем в рассказе «Ночь перед Рождеством».

Происхождение разных сундуков под одним названием «скрыня» — результат контаминации эпохи позднего средневековья. Так, С. Гатцук полагал, что слово «скрыня» происходит от корня «кры», с чем связывал широко распространенный лексический ряд: «крыша» — «крыть» — «скрывать» — «крыница» — «криница» — «кринка» и т. п.¹¹ На самом деле слово «скрыня», известное на Руси с XI в., является древнерусским заимствованием из немецкого языка, а в немецком это раннее заимствование из латинского¹².

«Кринка» в славянских языках (старославянский, болгарский, сербохорватский, польский и др.) означало «круглый деревянный сосуд», «кувшин» (как в латинском) или — «корзинку из коры для ягод» (болг.) — туесок кубической формы. Колодец со срубом аналогичной формы также носит название *криница* или *крынка*. Сундучки кубических и близких форм, как модель сруба жилого дома, возводившегося над штольной колодца (*криница*), называли *скрыня*. Связанность терминов с основой «крин» (греч.), таких как «водяная кувшина», «лилия» (Фасмер, т. 2, с. 377), «криница» — «кувшин» и «криница» — квадратный «колодезный сруб» (над водой), могла повлечь распространение термина на сундучки, моделировавшие колодезный сруб (и, в свою очередь, модель срубного дома), как правило, увенчанный двускатной крышей. Таков, на наш взгляд, механизм перенесения названия (семантически: «скрынки, с крыницы скопировано»). Двойное совпадение признака (формы и водной стихии) могло вызвать упомянутую контаминацию в приложении термина «скрыни» к кубическим и близким к таковым сундучкам. Отметим все это как интересную серию совпадений.

В каролингские времена термин «скринка» (лат. *scriniolum*, пол. *scrynpka*, франц. *esrin*) был применим к коробкам круглой формы для хранения пергамента. В славянской среде термин «скрыня» постепенно перешел на группу предметов, носивших название «ларь» (нет ли тут связи с обозначением хранителей домашнего очага, духами предков в латинском мире — «ларами»?). Синонимом «скрыни» термин «ларь» выступает уже в «Изборнике Святослава» (1076 г.), а связь этого термина в древнерусской действительности с духами предков (латинскими ларами) подчеркивается его использованием в значении



Рис. 1. Продажа скринь на ярмарке.
До 1914 г. Черниговская губ. Из коллекции Н. М. Могиланского.
(МАЭ, № 575-35).

«гроб»¹³. Считается, что в древнерусский слово «ларь» пришло из древнешведского (др.-швед. *lagg*, фин. *laggi*).

Два наиболее архаичных форманта: «кубел» — «чан, короб»¹⁴, связанный с «кубло» — «гнездо, логово, постель, хлев, клетка, убежище», и пересекающееся с ним в конкретных обозначениях предметов: «бодня» — «кадка с крышкой»¹⁵, несомненно связанный с «бдын» — «дом мертвых»¹⁶, — существуют не только в славянских, но и других европейских языках, что говорит о семантическом обособлении терминов еще на уровне древнеевропейского единства.

Употребление слова «скрыня» именно к сундучкам в разных традициях славянского мира (украинцы и частично белорусы, сербы, хорваты, поляки)¹⁷ свидетельствует о его прикреплении во времена слабодифференцированных славянских диалектов, то есть не позднее XI в. Использование этой формы с той же семантикой в балтийских языках (лит. *skrinia*, лтш. *skrine*)¹⁸ может связывать появление термина еще со временем славяно-балтских недифференцированных диалектов.

Образовавшийся четкий семантический ряд: «скрыня» (функционально пересекающееся со «скрывать» — см. ниже) — «скрыня» (модель сруба, дома) — «кубел» («короб», с подтекстом «кубло» — «гнездо, клетка, убежище») — «бодня» (то же, с подтекстом «бдын» — «дом мертвых») — «ларь» (подразумевающее «гроб»), — дает право искать соответствия «скрыни» с хтоническим миром.

Наиболее раннее использование скрыни в интерьере (у стены) документировано материалами планировки в жилищах на городищах роменско-боршевской культуры IX—начала X в. на Дону¹⁹. Сохраняется подобная планировка традиционного жилья с размещением скрыни у стены у восточнославянских народов в XIX—XX вв.: ее семиотика достаточно хорошо изучена²⁰. Такая же планировка наблюдается и в среднеднепровских средневековых материалах городища Монастырек (IX—X вв.), известного в древнерусское время как город Заруб²¹. Здесь, как и в жилищах древнерусского Щучинского городища (летописный Чучин XI—XII вв.) и Райковецкого городища IX—XII вв., фрагменты

скрынь — замки, ручки, оковки и пр., были найдены в лавах и ослонах под стенами жилья²². Так же реконструируется интерьер (со скрынью у стены) хорошо археологически изученных жилых построек на Подоле Киева в X—XII вв.²³ Интересно, что подобное расположение является полной аналогией интерьеру украинской хаты, известной по этнографическим описаниям XIX—начала XX в. от Карпат на западе до Северского Донца (Слободская Украина) на востоке²⁴.

Наличие скрынь-сундучков в Древней Руси (Райковецкое городище), очень сходных по форме с древнерусскими саркофагами²⁵, дает возможность рассматривать их как столь же древнюю форму, как и скрыни-столы и саркофагообразные скрыни с двускатной крышкой. Последние два вида также сопоставимы с древнерусскими погребальными комплексами — курганными камерами и саркофагами. Так, саркофагообразные скрыни полностью имитируют форму саркофага Ярослава Мудрого и аналогичного по форме беломраморного саркофага, также найденного в Софийском соборе Киева. А скрыни-столы полностью повторяют форму многочисленных княжеских саркофагов Южной Руси из плит пиррофилитового сланца²⁶. Вместе с тем не исключено происхождение скрынь с полукруглым верхом от морских сундучков, использовавшихся скандинавскими мореплавателями раннего и позднего средневековья. Такой, к примеру, была полностью сохранившаяся скрыня-сундучок, найденная на о. Готланд²⁷. Это предположение основано на следующих рассуждениях.

Формирование женской субкультуры в крупных центрах Руси, связанных с виками (портами международной транзитной торговли типа Бирки в Швеции, Хедебю в Дании, Старой Ладogi, Гнездова, Киева, Чернигова на территории Восточной Европы), было связано с появлением северных военных контингентов в княжеских дружинах²⁸. Как подарки пришельцев с севера, в частности, появились такие предметы женского туалета, как черепаховидные фибулы²⁹. Возможно, и скрыня с полукруглым верхом была таким же «матросским подарком», имевшим исключительное значение для женщин. Северные конунги, становившиеся местными династами, вступали в междинастические браки с местными князьями³⁰, что способствовало межэтнической диффузии вещей. Так, в парном погребении несомненно княжеского характера — знаменитой Черной могиле, кроме двойного комплекта вооружения — для князя и княгини (см. статью Ю. Ю. Шевченко в наст. сборнике), была и скрыня с врезным замком и ключами³¹.

Взаимодействие пришлых северных воинов с местным женским населением, межэтнические браки способствовали проникновению форм вещей северного происхождения, в частности скрынь в форме сундучков с полукруглым верхом, в женскую субкультуру Восточной Европы. Они присутствуют и в мужских погребениях (еще в качестве матросских сундучков), но основная масса находок уже в X—XI вв. связана с женскими захоронениями³². Прямая аналогия между восточноевропейскими и скандинавскими формами вещей данного круга уже была отмечена в литературе³³.

Изучение внутренней структуры (как частный случай применения феноменологического подхода)³⁴ и использование жилого пространства в украинской хате (функциональный подход) определяет место скрыни в системе обрядов и мифологических представлений. Место скрыни в свадебном обряде и связанные с этим отголоски представлений о потустороннем мире выявились в одной из ранних записей свадебного обряда, сделанной Николаем Андреевичем Маркевичем на Черниговщине между 1810—1820 гг.

Обычай начинать свадьбу с поминального обеда и призыв умерших при обряде одаривания молодых (хорошо известные и в других записях свадебных ри-

туалов) свидетельствуют об участии в самом действе духов предков³⁵. После сватанья в доме невесты исполняется песня, где присутствует образ скрыни невесты, олицетворяющей жильё-терем, — место рождения молодых, представленных как близнецы:

А на той стини терем стоить,
А на теремочку макивочка,
А на маковочци ластивочка,
Да свила гнзидечко з чорного шовку,
Да вывела диткы — однолиткы:
Перве дытятко — молодой Андрийко,
А друге дытятко — молода Марусенька.

Далее при выходе из дома следует инверсия из нижнего мира в мир горний, где невеста сравнивается со звездой, а суженый — с месяцем, которому радуется «зверь в поле и гость в дороге», как радуются совместному житию два двора — невесты и жениха³⁶. Развитие системы образов: теремочек с маковкой, увенчанный ласточкиным гнездом, — заставляет вспомнить об образе мирового дерева, по которому путешествуют, как Боян-вещий в «Слове о полку Игореве» по «мысленному дереву». К тому же образ «теремочка с маковочкой» во многих фольклорных записях является олицетворением мирового дерева (см. статью Т. А. Бернштам в наст. сборнике), соединяющего миры дольные с мирами горними.

После этого отец молодого зовет возницу и отправляет за скрыней к молодой³⁷.

После раздачи свадебного караваля настает пора выносить скрыню и постель. Следом за танцами в доме невесты дружка с боярками берут скрыню и подушки, выносят, укладывают в воз, получая также образ, которым благословляли молодых в невестином доме, и благословленный для молодых хлеб-перепиец³⁸. Благословленная на вход в дом свекра, невеста становится *невесткой*, что и отмечается самим свадебным пиром, во время которого скрыня занимает место в отведенном для молодых помещении — *коморе*. После потчевания гостей дружка выводит молодых из-за стола, родители молодого благословляют брачную пару привезенными из дома невесты образами и перепицем. В комору вносят иконы и устанавливают их в головах постели молодых, а перепиец возлагают на скрыню. Все эти предметы являются непременно антуражем первой брачной ночи.

Разделение дома на женскую и мужскую, правую и левую, половины соответствует разделению духов предков — домовых на предков мужского и женского родов³⁹. Существует «домовой под припечком» и «домовой на хате»⁴⁰. Судя по образам (из теремца-скрыни), сопутствующим молодым в будущей семейной жизни, наблюдающим за ними из потустороннего мира, пращур-домовик представляет семью и дом жениха, а пращур-домовичка — дом и семью невесты.

По сообщению Н. Ф. Антиох-Вербицкой (1898 г. р., г. Чернигов), ее старая няня из с. Днепровское (бывш. Навозы) Черниговского р-на Черниговской обл. рассказывала, что домовый, который может заглянуть непосредственно к женщинам дома, выглядывает именно из-под скрыни. Его можно было увидеть как в коморе, где стояла скрыня самой няни, так и в горнице, где у стены между печью и окнами помещалась скрыня хозяйки дома. У каждой новообразующейся семьи было как бы два «дедушки» — домовик и домовичка: олицетворение предков со стороны хозяина и со стороны хозяйки дома. Думается, описанная коллизия отражает ситуацию становления рода в новейшие времена, то есть становление фамилии. Роль женщины в этом была значитель-

ной, поскольку на территории Украины эпохи позднего средневековья женщина пользовалась сравнительно большой самостоятельностью: «Жінка за три угли хату держить, а чоловік за один»⁴¹. С этим ассоциируется красный угол — *покуття* как чисто мужское место, а прочая территория хаты, включая как припечное пространство («до матицы»), так и остальное («после матицы»), — как пространство женщины. Столь высокий статус женщины, возможно не повсеместный, особенно ярко проявляется у этнических групп украинцев не-славянского происхождения. У бойков (потомки кельтских племен) и лемков (население, близкое среднеевропейскому романскому населению) даже роль стола в красном углу хозяина-мужчины исполняет женская скрыня (скрыня-стол)⁴². Возможно, отсюда это было заимствовано частью равнинных украинцев⁴³.

Такая ситуация характерна для территории Карпато-Дунайского региона (около рубежа новой эры), где высокий статус женских божеств кельтского мира и почитание женщин как «имеющих нечто священное и вещее» (Корнелий Тацит) было распространено именно в кельто-германской среде⁴⁴. Сообщение ранних христианских писателей о том же регионе: «*sibi sanctos fingunt aliquos mortuos*» (считают некоторых умерших для себя священными)⁴⁵, — касается нехристианизированного населения и связывается с культом предков, олицетворенном в образе домашних богов. Непосредственное сообщение о таком почитании содержится у Титмора Мерзебургского, информатор которого в начале XI в. посетил Киев: «*domestikos colunt deos*» (они чтут домашних богов)⁴⁶.

Очевидная связь скрыни с потусторонним миром, с теремцом, населенным двойниками основоположников новой семьи и новой фамилии, вытекающая из анализа свадебного обряда, непосредственно связывает скрыню с обиталищем предков, с домиком мертвых. Формальное сходство скрыни с различными типами домов мертвых — вместилищами погребенного (гробами), подтверждается позицией скрыни в мире мифологических образов. Обращение к скрыне в одной из украинских песен: «Скрыня моя малевана! / Да не рок, не два пряла, / Да не зімочку ткала, / Да не літо білила, / Весь род обдарила» символизирует то, что скрыня рассматривалась как вместилище длинной вереницы предков⁴⁷. Например: «брачная одежда хранилась в семействе (в скрыне. — Т. Б.) и переходила из рода в род. Нередко видели правнука в церкви в прадедовском венчальном кафтане»⁴⁸. Даже мужские вещи попадали в женскую скрыню, если были связаны со свадебным обрядом.

Связь скрыни-сундучка (с верхом в виде коробового свода) и саркофагообразной скрыни (с верхом в виде двускатной крыши) с хтоническим миром прослеживается не только в форме этих изделий, но и в деревянной резьбе, которую К. Csillegy⁴⁹ именуется «пастушеской», явно подразумевая связь с распространением «волохов» (провинциально-романского населения). Значительная близость орнаментальных мотивов на резных гуцульских скрынях к мотивам, но не собственно позднееримского, а ранневизантийского искусства VI—VII вв.⁵⁰, может объясняться заимствованиями пережиточных позднеэллинистических традиций славянским населением на «дунайском этапе» его истории.

Шести- и восьмилепестковые розетки, заключенные в круг, на саркофагообразных резных скрынях дублируются на мраморных саркофагах (идентичным по форме самим скрыням) из Десятинной церкви (X в.)⁵¹ и Софийского собора Киева (1054 г.). Абсолютно идентичны и заключенные в круг византийские розетки на резных пиррофилитовых плитах парапетов хоров Спасского собора (1036 г.) в Чернигове. Мотив перекликается с шестиконечными крестами, заключенными в круг, на саркофаге Ярослава Мудрого, известными в византийском искусстве VI в.



Рис. 2. Скрыня расписная.

Конец XIX в., с. Масаны Черниговской губ.

Музей народного и декоративно-прикладного искусства Черниговщины. ЧИМ ИД-99.

Аналогичные позднеэллинистические формы саркофагов известны по всему Византийскому Средиземноморью. Существование саркофагообразных скрынь в Карпатском регионе Украины и в северо-балканском регионе славянского мира (Сербия, Хорватия) делает поиски прототипа их форм в Северных фемах Византийской империи закономерными. Несмотря на близость их формы всем средиземноморским византийским саркофагам, резьба вызывает иной ряд аналогий. Гуцульские деревянные скрыни украшены резными цветковыми шести- и восьмилепестковыми розетками, заключенными в круг. Цветковые розетки в круге более характерны для византийского искусства Востока и Северо-Востока Балкан (Болгария)⁵². Этот орнаментальный мотив, связанный с храмовой торевтикой и глиптикой, присутствует и как украшение, маркирующее высокий социальный статус на княжеских одеяниях. В эпоху позднего средневековья этот орнаментальный мотив является характерным для разных скрынь Карпато-Дунайского региона. Несомненным представляется заимствование формы саркофагообразной скрыни из северных областей византийского мира на ранних, «дунайских», этапах истории славянства, а скрыни с полукруглым верхом — у скандинавов.

Наряду с резными (саркофагообразными) огромное распространение на Украине, в Белоруссии и Польше имели расписные скрыни-сундучки (с полукруглым верхом). Роспись должна была подтверждать высокий сакральный статус предмета. В частности, скрыня с полукруглым верхом из с. Масаны (северо-восточная околица современного Чернигова) в экспозиции Музея народного и декоративно-прикладного искусства (рис. 2) расписана розовыми цве-

тами по темному фону. Их форма, мазок и цветовая палитра полностью идентичны исполнению цветов-розанов (по три цветка слева и справа от лица) на иконе Божьей Матери Ченстоховской⁵³ 60-х гг. XIX в. из экспозиции народной иконы в здании Коллегиума Черниговского архитектурно-исторического заповедника. Это, несомненно, работы одного мастера. Скрыня, приведенная в качестве примера, окована, что напоминает подмеченное Н. В. Гоголем («Ночь перед рождеством») совмещение профессиональных навыков: кузнец Вакула, оковывавший скрыни, еще и «малевал важно». Этому литературному персонажу, списанному с натуры, принадлежали как церковные росписи, так и росписи скрынь. Большая подборка подобных расписных и окованных скрынь, датированных концом XVIII ст., хранится в Переяслав-Хмельницком музее-заповеднике. Несомненно, что скрыня оковывалась железной полосой не только для предохранения и сохранения, что само собой подразумевалось для вещи, используемой несколькими поколениями, но и в плане охранения предков.

Представляется несомненным заимствование как резной орнаментации саркофагообразных скрынь, так и мотивов расписных скрынь из предметов храмовой принадлежности. Речь идет о декорировке икон, божниц, украшений иконостасов, омфалиев, саркофагов и др.

Итак, сундук-вместилище для сугубо личных вещей женщины в условиях патриархальной семьи становится средоточием наследуемого по женской линии имущества. Последнее связало скрыню с понятием женского рода и институтом ушедших в потусторонний мир предков женщины. Скрыня-ларь рассматривалась как овеществленное вместелище домашних богов аналогичных латинским ларам. Ее форма моделировала имевшиеся в каждое конкретное время формы домов мертвых — домовины и служила обиталищем «домового на хате», обиталищем хранителя домашнего очага (ларь как дом «лара»). Оказывавшиеся в прискрынке предметы женской магии делали семиотический статус скрыни еще более значимым. Возможные западноевропейские аналогии приведут к вычленению особых форм скрыни, присущих лишь тем, кого называли «знающими» (ведуньями). Наличие скрыни практически у каждой женщины славянского мира делало ее потенциально «знающей». Возможно, половозрастное распределение знахарства у восточных славян (преобладание женщин в среде знахарей) связано именно с этим обстоятельством.

¹ Байбурич А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 152.

² Бусева-Давыдова И. Л. Литургические толкования и представления о символике храма в Древней Руси // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 190—203.

³ Данилюк А. Г. Українська хата. Київ, 1991. С. 65; Кепещук П. Використання народних традицій у виготовленні меблів // Народна творчість та етнографія. Київ, 1991. № 6. С. 84.

⁴ Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини. Київ, 1989. С. 145.

⁵ Антонович Е. А., Захарчук-Чугай Р. В., Станкевич М. Е. Декоративно-прикладне мистецтво. Львів, 1992. С. 70; Будзан А. Ф. Українські народні скрині // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. Київ, 1975. С. 112—117.

⁶ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 431; Государственный музей этнографии и художественного промысла АН УССР. Киев, 1976. «Резьба по дереву». № 1—12.

⁷ Кепещук П. Указ. соч. С. 84.

⁸ Милорадович В. П. Житие-бытие лубенского крестьянина // Киевская старина. 1902. № 4, 6, 10; 1903. № 2, 3, 7, 8; 1904. № 5, 6 (по изданию: Українці. Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 183—184).

- ⁹ Пономарьов А. П. Сімейні звичаї та обряди // Українська минувщина. Київ, 1993. С. 175.
- ¹⁰ Кепещук П. Указ. соч. С. 84.
- ¹¹ Милорадович В. П. Указ. соч. С. 183.
- ¹² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. Т. 4. СПб.; М., 1882. С. 214, 370; Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. Вып. 13. М., 1916. С. 312; Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903. С. 391.
- ¹³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. 3-е изд. М., 1996. Т. 2. С. 460.
- ¹⁴ Там же. С. 396.
- ¹⁵ Там же. Т. 1. С. 184.
- ¹⁶ Рыбаков Б. А. Древности Чернигова // МИА. 1949. № 11. С. 46; Фасмер М. Указ. соч. Т. 1. С. 141.
- ¹⁷ Moszynski K. Kultura ludowa slowian. Т. 1. Warszawa, 1967. S. 599.
- ¹⁸ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 657.
- ¹⁹ Ефименко П. П., Третьяков П. Н. Древнерусские поселения на Дону // МИА. 1948. № 8. С. 31; Москаленко А. Н. Городище Титчиха. Воронеж, 1965. С. 216—220.
- ²⁰ Байбурун А. К. Указ. соч. С. 123—168.
- ²¹ Максимов Е. В., Петрашенко В. А. Славянские памятники у с. Монастырек на Среднем Днепре. Киев, 1988. Рис. 66.
- ²² Гончаров В. К. Райковецкое городище. Киев, 1950. С. 48; Довженок В. О. Древнерусские городища на Среднем Днепре // СА. 1967. № 4. С. 260—273.
- ²³ Толочко П. П. Массовая застройка Киева X—XIII вв. // Древнерусские города. М., 1981. С. 80—82. Рис. 8; Он же. Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII—XIII веков. Киев, 1980. С. 70—71.
- ²⁴ Вовк Х. К. Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995. С. 92—114.
- ²⁵ Сагайдак М. А. О конструкциях погребальных комплексов Киевщины и Черниговщины IX—XI вв. // Чернигов и его округа в IX—XIII вв. Киев, 1988. Рис. 2, 7.
- ²⁶ Бойченко С. Г., Игнатенко И. М., Шевченко Ю. Ю. Знахідка князівського поховання в 1967 р. в Чернігові // Міжнародна археологічна конференція. Київ-Могілянська академія. Київ, 1996.
- ²⁷ Arvidsson G., Berg G. The Mostermysr Find. A Viking Age Tool Chest from Gotland. Stockholm, 1983. P. 7—8.
- ²⁸ Новик Т. Г., Шевченко Ю. Ю. Княжеская династия Чернигова и киевские Рюриковичи // Деснинские древности. Брянск, 1995. С. 96—100.
- ²⁹ Фехнер М. В. Внешнеэкономические связи по материалам Ярославских могильников // Ярославское Поволжье X—XI вв. М., 1963. С. 75—85.
- ³⁰ Новик Т. Г., Шевченко Ю. Ю. Указ. соч. С. 100.
- ³¹ Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 44. Рис. 16.
- ³² Недошивина Н. Г. Предметы бытового назначения // Ярославское Поволжье X—XI вв. М., 1963. С. 98—143.
- ³³ Сергеева М. С. До реконструкції меблів часів Київської Русі // Археологія. 1994. № 1. С. 55, 57.
- ³⁴ Бернштам Т. А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1993. С. 17.
- ³⁵ Борисенко В. К. Поховальні звичаї та обряди // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1994. С. 231.
- ³⁶ Маркевич Н. А. Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860 (по изданию: Українці. Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 136).
- ³⁷ Там же. С. 139.
- ³⁸ Там же. С. 147.
- ³⁹ Кирчів Р. Ф. Народні вірування и знання // Бойківщина. 1983. С. 212; Максимов С. В. Не-чистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 28—39.
- ⁴⁰ Милорадович В. П. Указ. соч. С. 182.
- ⁴¹ Сироткин В. Сімейний та громадський побут // Українська минувщина. Київ, 1993. С. 154.
- ⁴² Культура и побут населення України. Київ, 1991. С. 87.

- ⁴³ *Косміна Т. В.* Сільське житло Поділля. Кінець XIX—XX ст. Київ, 1980. С. 160.
- ⁴⁴ *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 223—224, 230.
- ⁴⁵ Там же. С. 219.
- ⁴⁶ Там же. С. 203.
- ⁴⁷ *Чубинский П. П.* Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1877. Т. 4. С. 405.
- ⁴⁸ *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1848. С. 613.
- ⁴⁹ *Csillery K.* Les Meubles paysans hongrois. Budapest, 1972.
- ⁵⁰ *Банк А. В.* Искусство Византии в собрании Государственного Эрмитажа. Л., 1960. Ил. 73, 74, 76.
- ⁵¹ *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1993. С. 371, рис.
- ⁵² *Иванова-Мавродинова В.* За украсата на ръкописите от Переславската книжовна школа // Преслав. София, 1968. С. 112—116. Обр. 25, 26.
- ⁵³ *Попова Л. М.* «Опыты своемудренно изобретательной фантазии» (украинская народная икона XIX в.) // ЖС. 1996. № 1. С. 25.

И. А. Разумова

СЕМЕЙНЫЕ РЕЛИКВИИ

Предметы-реликвии есть почти в каждой семье. Они символизируют фамильную преемственность. Особый статус реликвий по отношению к другим предметам домашнего обихода осознается членами семейно-родственной группы. Он проявляется в специфических формах бытия и функционирования вещи-реликвии. Существование реликвий подтверждает ту закономерность, что «семиотический статус одной и той же вещи может существенно изменяться во времени, быть различным для разных этнических образований и меняться в зависимости от ситуации»¹. В данном случае контекстом являются семейная история, мифология, быт и взаимоотношения родственников.

Реликвия связует поколения и всегда свидетельствует о глубине семейной памяти. Она служит контакту двух миров, объединяя живых и умерших. В реальном бытии она консолидирует как «малую» семью, так и значительные группы родственников, даже живущих раздельно. Как и любая вещь в культуре, семейная реликвия обладает не только актуальным бытием, но и «идеальным бытием в памяти»². Знание о существовании реликвий — необходимый элемент семейного сознания. Рассказы о них входят в семейный фольклор. Если вещи утрачены, память о них живет в меморатах.

Наши наблюдения касаются круга предметов-реликвий современной семьи, форм и обстоятельств их трансмиссии и функционирования. Материал собран в 1995—1997 гг. у жителей г. Петрозаводска, районов Карелии, г. Архангельска и области, Ленинградской области. (Все цитируемые тексты: записи бесед и фольклорных произведений, самозаписи информаторов, — находятся в личном архиве автора.) Общее число информаторов превышает 300. Большинство из них — молодежь 17—20 лет, остальные — дети 10—12 лет и молодые люди до 35 лет. Некоторые возрастные ограничения позволяют определить степень осведомленности «поколения внуков». Уровень соответствующих знаний, на наш взгляд, можно признать вполне удовлетворительным, т. к. не более 5 % информаторов заявили об отсутствии реликвий в семье или отговорились незнанием, остальные проявили осведомленность разной степени. Охотнее и подробнее рассказывают о семейных реликвиях девушки и молодые женщины. Они же более проникнуты ощущением сакральной значимости этих предметов. Юноши, как правило, тоже знают о существовании реликвий, могут их описать, но более склонны к прагматическому взгляду: оценке с точки зрения полезности/бесполезности вещи, степени ее надежности, качества изготовления. Это

вполне закономерно, поскольку главные хранители семейной памяти, как известно, женщины.

Утрата реликвий имеет несколько типовых обоснований: «В жизни было очень много переездов с одного места на другое, поэтому сохранилось мало»; «Было очень много вещей, которые передавались, но они сгорели в бабушкином доме»; «Семья берегла много вещей, связанных с памятью предков. Самое ценное выменяли в войну на продукты» и т. п. Сожаление об утраченных реликвиях — один из характерных мотивов в рассказах об истории семьи. Реликвии покидают семью и иным способом. Иногда они передаются в музеи, меняя, таким образом, семейный статус на общественный: «У бабушки, вероятно, еще от родителей остался русский сарафан и расписное полотенце. Мы с братом отнесли его в Мезенский краеведческий музей. Даже получили за это письменную благодарность»; «От моей прабабушки мне досталось веретено ручной работы, на нем сохранилась даже причудливая резьба. Это веретено я отдала в детский музейный центр».

Как правило, в семье не одна, а целый набор реликвий: «У нас дома есть прадедушкин самовар; очень много вещей осталось от бабушки: часы, скатерть, вышитые полотенца, подзоры»; «Дома бережно хранят старые вещи: старинный фарфор, вышивки прабабушки, украшения, иконы, фотографии» и т. п. Иногда предметы образуют своеобразную иерархию по степени важности: «У нас в семье много реликвий. Например, старинные фотографии, иконы. Но самой дорогой реликвией является скрипка моего деда»; «Бабушка особо бережет иконы и молитвы. Конечно, есть фотографии, письма, но это второстепенно».

Круг предметов-реликвий очень широк. Практически любая вещь может выступать в этой роли при условии ее особой связи с историей семьи и кем-либо из предков персонально. Ограничений здесь не существует. Есть и такие категории вещей, которые наиболее часто фигурируют в качестве реликвий. Неоспоримо существование общих реликвий и специальных — мужских или женских.

Самую многочисленную и почитаемую группу составляют культовые предметы: иконы, настенные кресты, нательные крестики и некоторые другие: «В нашей семье, наверное, самая главная память о предках — это иконы. Все женщины по маминой линии их хранили»; «Из общих семейных реликвий у нас имеется только одна маленькая икона, которую прабабушка завещала моей маме»; «Семейных реликвий почти нет. Единственное — это крест, который висит у бабушки в доме. С детства помню, что его мы называли "Боженька"» «Храним мы и медное распятие, которое перешло к бабушке от ее прапрадедушки»; «Из поколения в поколение передается нательный крестик из чеканного золота. Этот крестик хранит всех женщин нашего рода» и т. д. В том же ряду — священные книги: «По маминой линии по наследству передаются священные книги: Библия, Евангелие, молитвенники. По папиной линии по наследству передавались старообрядческие книги»; «У нас в роду очень давно — никто не знает, когда оно появилось, — хранится Евангелие, очень старое... Эта Библия должна передаваться по старшинству каждому из рода, кто хотя бы имеет каплю крови Дубининых» и т. п. Хранятся и рукописные тексты молитв.

Вторая большая группа реликвий — украшения: кольца и перстни, серьги, браслеты, броши, бусы. Их превращение в семейные реликвии также во многом обусловлено постоянно высоким семиотическим статусом³. Украшения всегда наделялись апотропеической силой; их обрядовое использование обнаруживает связь с идеей плодородия⁴. Украшения, как правило, наследуются по женской линии, но возможны исключения: серьги «передаются одному из сыновей».

Особое место среди семейных реликвий занимают обручальные кольца — обрядовый символ создания семьи, соединения близких: «Обручальное кольцо передается от отца к старшему сыну, также обручальное кольцо передается от матери к старшей дочери»; «У меня есть старое обручальное кольцо, в котором венчалась еще моя прапрабабушка» и т. п. Кольца передаются не только по линии прямого родства, но и по линии свойства, например от тестя зятю.

Фонд реликвий образуют также предметы, имеющие не только символическое, но и утилитарное назначение: одежда, текстильные изделия, посуда и орудия производства.

Из одежды в этом качестве отмечены: сарафаны, мужская рубашка, женская сорочка, платье, пояса, шарфы, шали, фартуки; из головных уборов — платки (очень часто), кокошник. Крайне редкая реликвия — предметы обуви: нам встретилось лишь два случая — лапти и один сапог, сшитый дедом. Очень широк ассортимент текстильных изделий, которые у женщин считаются фамильной ценностью: полотенца (их больше всего), скатерти, салфетки, покрывала, постельное белье, занавески, половики, дорожки, ковер. Среди реликвий оказались также одеяло, перина, подушечки. Особенно часто упоминаются вышитые, связанные крючком и кружевные изделия.

Из посуды и кухонных принадлежностей реликвиями чаще становятся ложки, причем всегда серебряные, а также чашки с блюдцами, изредка — тарелки, в единичных случаях — кружка, сахарница, конфетница, кувшинчик, графинчик. Естественно, это и ценная посуда — вазы и вазочки, сервизы, «тонкий фарфор», фарфоровый набор. Частая реликвия — самовары. К редким можно отнести сковороду и бутылочку с солью, хранящуюся со времен прабабушки. Причислены к наследственным ценностям и плетеные изделия: корзинка, лукошко.

Орудия труда в большей степени, чем другие категории предметов, распределены на женские и мужские реликвии. К первым относятся ткацкий станок, прялки, веретена, пяльцы, наперсток, подойник. Самой распространенной реликвией в этой группе вещей оказалась швейная машинка, причем если девушки и женщины безоговорочно относят ее к реликвиям, то молодой человек заметил: «Из вещей сохранилась бабушкина (по матери) швейная машинка, но это скорее не реликвия, а орудие труда». Среди мужских предметов преобладают охотничьи ружья и ножи с ножнами. Почитают и охотничьи трофеи: медвежью шкуру, рога. Из других орудий названы рыболовецкие снасти, столярные и плотницкие инструменты, компас, планшет и даже военно-инженерная рулетка и логарифмическая линейка; из оружия — кортик.

Среди общих реликвий музыкальные инструменты — скрипка, аккордеон, гармошка, камертон, а также предметы различного назначения: шахматы, перья (писчие), трубки, игрушки. Реже статус реликвии имеют предметы домашней утвари и мебели — стол, шкаф, стулья, а также интерьера — зеркало, подсвечники. Реже, чем можно было бы предположить, воспринимаются в качестве таковых декоративные изделия — статуэтки, сувениры, «скульптурки». Зато бережно хранятся шкатулки, сумочки, кошельки. В них обычно держат другие, более мелкие, ценные предметы: «Есть у нее (бабушки. — *И. Р.*) шкатулка, в которой хранятся мелкие вещи наших предков, она досталась ей еще от прабабушки. Там есть трубка, медальон, перо и много других вещей»; «У моего отца хранится сумка и кожаный старенький кошелек его мамы с медалями и документами» и т. п. Бабушкин сундук — всегда реликвия.

На одном из первых мест среди общих реликвий — часы, причем самых разных типов: настольные, настенные, наручные. Вообще в культуре нового

времени часы — один из предметов-символов. Вспомним, например, ритуальное останавливание часов, когда умирает близкий человек.

В отдельных семьях (далеко не всегда) считают фамильной ценностью книги, в ряде случаев — деньги (бумажные и монеты).

У абсолютного большинства семей есть свой архив. Его составляют фотографии и документы, награды и дневниковые записи, письма и родословные книги и многое другое. Для многих семейный архив является и единственным собранием реликвий, уцелевшим от превратностей судьбы.

Почти все информаторы называют первыми в числе архивных реликвий фотографии. Фотографии в современном быту относятся к предметам с наивысшим статусом. Частный быт — основная сфера функционирования фотографии, и семейные снимки, в особенности фотопортреты, наделяются сакральным значением. К ним вырабатывается особо почтительное отношение: «Вообще фотографии являются самой ценной вещью у нас в доме. Мама говорила нам, еще маленьким, что, если будет пожар, надо самыми первыми вынести фотоальбомы». Сохраняется, особенно у старшего поколения, традиция вывешивать фотографии на стену, где они занимают место справа от фамильных икон или заменяют последние у неверующих. Фотопортреты умерших ставят в доме в поминальные дни. Женщины носят с собой фотографии детей, девушки — матерей и возлюбленных. (Мужчины, по нашим данным, делают это редко.) Обычно снимки хранят в фотоальбомах, причем «семейный альбом» имеет отличия от альбомов других типов. Фотография — наследница семейного портрета, главная функция которых — быть реликвией: «От бабушки остались портреты прабабушки, прадедушки и много фотографий»; «Ее (прабабушки. — *И. Р.*) большой портрет стоит у нас дома в большой комнате» и т. п. Портреты есть в немногих семьях, фотография же — явление массовое.

Среди прочих архивных реликвий — свидетельства о рождениях, браках, смертях; военные, комсомольские и прочие билеты, записные книжки и дневники родственников, открытки и письма, из которых самые ценные — письма с фронта и из армии; газетные вырезки, школьные тетрадки с сочинениями и собственными стихами, табели успеваемости, почетные грамоты и похвальные листы. К числу самых дорогих для членов семьи вещей относятся награды, особенно воинские ордена и медали.

Немногочисленную, но очень важную группу составляют «символы» природного происхождения: засушенные растения, горсть земли, камешки, раковина, а также пучок волос, коса, зуб. Все большее распространение получает обычай записывать и хранить голоса родных и близких: «У нас есть даже аудиокассета, записанная лет десять назад, где голоса людей, которых уже давно нет в живых. На ней моя прабабушка поет песни, читает несколько молитв и рассказывает некоторые эпизоды из своей жизни».

Все семейные реликвии можно условно разделить на две группы. В первую группу мы выделили предметы, непосредственно относящиеся к предкам и призванные сохранять о них память. Горсть земли с могилы прабабушки, прядь волос покойного брата, фотографии, аудиозаписи, дневники составляют в этом отношении вещи одного ряда. Вторая группа — это предметы, которые первоначально имели иные знаковые функции (обрядовые, эстетические). Попадая в контекст семейного быта и поколенной мифологии, они либо полностью меняют свое значение, либо приобретают дополнительный смысл. Мотивирующую роль выполняют специфические признаки вещи.

Все реликвии, в первую очередь, связаны с культом предков, т. к. предмет ассоциируется с конкретным владельцем. Принадлежность вещи предкам — самое существенное основание для внутрисемейной ее сакрализации или, по

крайней мере, выделенности из других: «Отец недавно привез компас, принадлежавший деду Панфилу»; «У дедушки хранятся карманные часы, принадлежавшие когда-то его бабушке»; «Из вещей наиболее дороги для меня личные вещи отца (покойного. — *И. Р.*)». Информация о реликвиях в большинстве случаев начинается словами: «от прабабушки (прадедушки или др.) остались...» Сохраняется обычай раздавать всем родственникам вещи умершего: «У нас есть такая традиция, что когда умирает человек, то всем родственникам дают какую-нибудь вещь на память (что-нибудь из посуды, украшений или фото). Бабушка очень дорожит этими вещами».

Другое важное основание для превращения предмета в реликвию — «самодельность», изготовление его кем-либо из предков. Это «прялка, которую делал дедушка»; хозяйственный инвентарь, «ловко сделанный и приспособленный» им; стулья («дед сам делал мебель») и многое другое. Чаще это сшитые, вязаные, вышитые изделия женщин. Указание на них предваряется рассказом о том, как бабушка хорошо рукодельничала. Именно к самодельным вещам относятся особенно эмоционально. «Самодельные вещи» — это и произведения искусства: картины деда-художника, резные изделия дяди, «вышитые картины» бабушек. Тем же признаком обладают многие письменные реликвии.

Принадлежность наследственной профессии также делает вещь реликвией. Это касается многих орудий производства⁵. Реликвии — память о неких событиях, этапах жизни: «Когда моя мама была маленькая, то ее мама сделала из соломы и тряпок куклу. Эта кукла напоминает о тяжелом времени, в котором они жили»; «А с бабушкиной гармошкой связана история образования семьи: когда дед на ней играл, он познакомился с бабушкой». Реликвии — то, что привезено из «родового дома», родных мест: «В альбоме хранятся листочки сирени из сада мамино деда. Когда мама была маленькой, родители возили ее в Павловск. Отец мамы показал ей место, где стоял дом. Потом показал там кусты сирени и сказал: "Это сирень из нашего сада. На этом месте был сад". Мама нарвала листочков сирени и раздала всей нашей многочисленной родне».

Важнейшие события семейной жизни ритуально отмечены. Предметы, связанные с рождением и совершеннолетием детей, свадьбами, юбилеями, превращаются в реликвии. Это обручальные кольца, иконы, которыми благословляли, свадебные подарки, приданое: «У нас есть прабабушкино полотенце с ее инициалами. Говорят, что каждая девушка должна была вышить на полотенце свои инициалы перед тем, как выйти замуж». Разнообразные текстильные изделия и сундуки, в которых они, бывает, хранятся до сих пор, «в свадебном обряде восточных славян играли роль своеобразного праздничного фона, на котором происходило действие»⁶.

Некоторые реликвии относятся к рождению и раннему детству ребенка: бирочка из роддома, одеяльце, в которое заворачивали в семье несколько поколений новорожденных; первый выпавший молочный зуб, первые состриженные волосы. Эти и другие «детские» реликвии всегда хранят матери.

Реликвиями также становятся предметы, имеющие историко-культурную, «внесемейную» ценность. Владение ими повышает престиж семьи. Мотивирующее значение имеют обстоятельства их получения и заслуги в сохранении. В наших материалах есть рассказы о монастырских и церковных иконах, спасенных предками, в том числе семейный меморат об иконе из Пустозерска, связанной с именем Аввакума; а также два варианта предания о «крестильной чарочке» — царском подарке.

Все отмеченные обстоятельства дают основание для того, чтобы вещь стала наследуемой реликвией. В свою очередь, сам факт трансмиссии, долговечности предмета в семье повышает его статус. Самые памятные вещи должны быть

старыми. В словесных описаниях всячески подчеркивается возраст предметов. Определения «старый», «старинный» преобладают. Указываются конкретные сроки жизни вещи, например «больше ста лет». Признак «старости» равно относится к иконе XVII в., шкатулке начала XIX в. и «еще довоенным» фотографиям. Владельцы реликвий непременно уточняют, что книга написана «на старинном языке», икона «потускнела от времени, краски почти неразличимы», Библия «уже вся истрепалась» и т. п. Старые вещи занимают особое положение в культуре⁷. У семейных реликвий этот признак имеет дополнительные значения. Старая вещь указывает на древность рода, хорошую семейную историческую память. Долговечность предмета — косвенное свидетельство «крепости» семьи: «Есть подсвечник, который служил еще моему прадеду»; «Нож исправно служил деду, папе, вот теперь будет служить и брату»; столу «еще столько же лет сносу не будет»; у Библии «ни одна страничка не потеряна». Отправным моментом сакрализации может быть первое использование предмета как символа преемственности и единства семьи: «Моя прабабушка всем пятерым своим детям подарила по такой чашке»; «Прабабушка разделила связку бус из ста бусин трем дочерям, каждой по тридцать три бусинки, и одну оставила себе». Далее вещь начинает передаваться по наследству в каждой из родственных семей.

Есть несколько форм реального существования реликвии. Одна из них сопряжена с полной утратой предметом всех значений, кроме одного — «быть реликвией». Вещь хранят и передают, ею не пользуются: из чашки не пьют, сарафан не носят и т. п. Второй вариант — использование реликвии и по ее прямому — предметному — назначению: иконой благословляют, с ружьем охотятся. И, наконец, с вещью можно обращаться именно как с семейным символом: «Еще очень давно одна моя прапрабабушка... сплела из тряпок косичку, вернула ее в кружок и передала своей дочери, а та сплела еще одну косичку и пришила к этому кружку. И так по наследству все женщины рода пришивали косичку, и до меня дошел уже довольно-таки большой половичок». Подобные же действия — пополнение семейного фотоальбома, продолжение записей в «книге рода». Обратный случай: девушка утопила в озере фамильную ложку, поскольку все женщины рода, у которых были такие ложки, не выходили замуж.

Хранение реликвии связано с идеями семейного благополучия, оберегания дома. Она «должна приносить удачу и счастье в дом», «охраняет поколение от всяких невзгод» и т. п. Существуют устойчивые запреты продавать реликвию, выносить ее из дома. Ее боятся потерять. Есть рассказы о том, как реликвии «предупреждают» домашних: «Если икона темнела, значит, в доме должно было случиться что-то плохое. Если же, наоборот, светлела, то — хорошее»; так же темнеет и светлеет камень в перстне. В целом, реликвия связана со сферой положительных значений. Отмечено и редкое явление, когда наследуемый предмет приобретал роковой для владельца смысл, усугублявшийся тем, что от вещи нельзя избавиться: фамильное кольцо «никогда не было венчано», подаренный свекровью крест уносит здоровье.

Несмотря на то, что реликвия — общесемейная ценность, у нее может быть «хранитель» или временный владлец. Наличие в семье хранителя реликвий отметили около 40 % информаторов. В основном это бабушки (40 %) и мамы (25 %). Держателем реликвий оказывается и поколение внуков, вернее, внучек (20 %). Изредка эту роль выполняют деды (5 %) и отцы (5 %), а также другие родственники. В остальных случаях реликвии воспринимаются как общее достояние: находятся «у нас в семье», «в нашем доме». Обязанности распределяются: «В нашей семье за этими ценностями следит мама. Нет, ружье-то чистит

папа, а нож чистит Миша. Мне же доверено мыть ножны и тарелку». Часто каждый член семьи бережет что-то свое, особенно дорогое.

Передача реликвии в большинстве случаев осуществляется как простое наследование: «досталось (осталось) от...» Символический характер ему придает установленный порядок: «из поколения в поколение старшему сыну», «по наследству всем мужчинам семьи», «по женской линии первенцу», «младшей дочери через поколение» и некоторые другие варианты. Самые распространенные способы — по женской линии от матери к дочери или через поколение.

Передача может происходить и в прямом смысле: в виде подарков, устных и письменных завещаний: «Папина мама перед смертью написала завещание, чтобы все медали ее и ее мужа, альбомы и многое другое хранила Лена (старшая внучка. — *И. Р.*). Эти вещи находятся все у нее»; «Бабушка уже не один раз мне говорила, что икону подарит моей маме»; «Ее (иконку. — *И. Р.*) отдала мне мама, когда я уезжала из дома» и т. п. Это всегда символический акт. Он осуществляется в определенное время и по известному поводу, чаще — через поколение. Передача реликвий — равно как и магических знаний — происходит перед смертью старших родственников: «Когда бабушка умирала, она подарила нашему дому икону»; «Хранила это (тканые дорожки, прялку, веретена. — *И. Р.*) сначала прабабушка, потом бабушка, теперь она перед смертью передала мне». Реликвии передаются и в знаменательные дни свадеб, совершеннолетия, рождения внуков, а также при расставании.

Установленный порядок поддерживает устойчивость семьи и проецируется в будущее: «Когда я вырасту, то моя бабушка Тамара подарит ее (икону. — *И. Р.*) мне»; «Крестик прапрабабушки передается через поколение, т. е. моя бабушка должна отдать его моей младшей сестре»; «Когда моя дочь выйдет замуж, я подарю его (кольцо. — *И. Р.*) ей, а она, в свою очередь, передаст его своей дочери или сыну». В силу естественных причин порядок может нарушаться. Наблюдается тенденция перехода от «мужского» наследования некоторых реликвий к «женскому». Еще одна тенденция — возобновление в отдельных семьях прерванной традиции передачи памятных вещей.

Передача реликвии сопровождается определенной суммой знаний: «Моя бабушка по папиной линии подарила нам старинную икону Пресвятой Богородицы и научила маму благословлять нас». Вступить во владение реликвией означает достичь необходимого уровня взросления, умений: «Мой дед Николай Ильич передал свое умение и мастерство к охотничьему делу моему отцу, т. е. своему старшему сыну. Когда сын уже смог охотиться самостоятельно, отец передал ему свое ружье, подаренное ему его отцом, Ильей Николаевичем». Приобщение к семейным реликвиям происходит поэтапно. Существуют табу: «Сколько бы я ни спрашивала о назначении этой чашки или о том, откуда она взялась, бабушка ничего мне не отвечала... Бабушка сказала, что, когда придет время, она мне все расскажет»; «У нее есть иконка. Она очень старая и очень дорогая бабушке, но кто ей ее дал, она не говорит: "Рано тебе еще..."»

Через семейные реликвии происходит передача знаний об истории рода, близких и далеких предках, а также о загадочных явлениях и тайных закономерностях. Рассказы о реликвиях насыщены мифологическими мотивами. Часы остановились в момент смерти бабушки, и с тех пор их не могут заставить ходить: останавливаются в один и тот же час. Проданная во время войны икона помогла семье выжить, а затем чудесным образом вернулась домой. Это не единичные сюжеты.

Среди реликвий есть такие, которые служат предметом семейной гордости, их любят демонстрировать. Есть и другие, которые не показывают посторонним. Показ реликвии — посвятельное действие, рассказ о ней — посвяти-

тельный текст. Рассказы о предках — тоже своего рода реликвия, в них хранится память семьи. В последнее время посвящение младшего поколения осуществляется, в основном, через эпистолярные реликвии, фотографии, рассказы: «Бабушка очень любит рассказывать, показывая при этом фотографии. Нам же очень нравится ее слушать»; «...честно говоря, для меня более интересны письма, дневники, старые фотокарточки. Я с удовольствием все это перечитываю у бабушки, мамы, тетушки. И думаю над тем, какие были они и какие стали мы».

¹ Байбури́н А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 74.

² Акопян К. Э. Бытие вещи в культуре // Вещь в контексте культуры / Матер. науч. конф. Февр. 1994. СПб., 1994. С. 12.

³ Байбури́н А. К. Указ. соч. С.73.

⁴ Заднепровская А. Ю. Магические функции украшений у народов Среднего Поволжья // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 118—126.

⁵ См., например: Семейная реликвия: Очерки / Сост. А. А. Неронина. Донецк, 1975.

⁶ Шангина И. И. Обрядовая одежда восточнославянских народов в собрании Государственного музея этнографии народов СССР // Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 200.

⁷ Байбури́н А. К. Указ. соч. С. 81; Топорков А. Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение... С. 97.

О. П. Вовина

ПРАЗДНИК ХЁР-СЌРИ — «ДЕВИЧЬЕ ПИВО» В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧУВАШЕЙ

Различные аспекты социальной организации чувашей неоднократно привлекали внимание ученых¹, но этнографическое изучение проводилось главным образом на уровне таких ее структурно-организационных, перманентно действующих институтов, как община и семья. Вне поля зрения оказались «скрытые» неформальные группы или объединения, также действующие постоянно, но проявляющиеся в определенное время. К их числу можно отнести социальные группы, составлявшиеся в целях совершения религиозно-обрядовых и хозяйственных действий, отчасти регулируемых народным календарем, а в некоторых случаях проводимых по мере необходимости и потому носящих спонтанный характер. Состав таких групп постоянно менялся, в то время как роли и функции действующих лиц оставались большей частью неизменными.

Изучение неформальных социальных объединений, их типологический и структурный анализ представляет значительный интерес в контексте функционирования системы традиционной народной культуры. В этом направлении намечены основная проблематика, методические приемы и аспекты изучения, в частности на материалах восточнославянских народов².

В настоящей статье рассматриваются праздничные осенне-зимние собрания группы чувашских девушек к *хёр-сёрри*, игравшие особую роль в календарной обрядности чувашей. Помимо определения функций девичьей группы, ее роли в социальной структуре общины, предпринята попытка выявить этнорегиональные вариации в рамках основной территории расселения чувашей и в районах их межэтнических контактов в Урало-Поволжской историко-этнографической области в целом. Хронологические границы исследования — вторая половина XIX—начало XX в. — продиктованы характером доступных источников, фиксирующих праздник на данном временном отрезке в многообразии и специфике локальных вариантов. Более ранние сведения, которые, возможно, могли бы демонстрировать большую унифицированность праздника хотя бы в регионах компактного проживания чувашей, к сожалению, пока выявить не удалось.

Чувашское название праздника *хёр-сёрри* буквально переводится как «девичье пиво». В данном случае *сёрра* (пиво) означает также угощение, пир; нередко в значении пира, угощения у чувашей употребляется словосочетание

сӑра-курки — «пивной ковш». Обиходное народное название праздника — «девичий пир», отражает главную суть (цель) сбора девушек: приготовление пива для организации праздника с песнями, плясками и угощением³.

В термине *хёр* зафиксирована определенная возрастная категория девушек, имеющая право на участие в празднике: совершеннолетние девушки, достигшие брачного возраста и считающиеся «взрослыми». В чувашской народной традиции исследуемого периода данной группе соответствовал возраст 15—16 лет. Предшествующая ей возрастная группа *хёрача* объединяла девочек 12—14 лет, которые не были непосредственными участницами праздника. Возможно предположить, что возрастные границы *хёр* варьировались исторически и на более ранних этапах не были столь хронологически определенными. Так, если в качестве основных нормативных признаков, определяющих возрастные границы данной категории, считать достижение брачного возраста (начало) и брак (конец), то применительно к XVIII в., — когда, с одной стороны, девушки вступали в брак в 25—30 лет, а, с другой стороны, родители отдавали замуж несовершеннолетних, — продолжительность возраста данной группы значительно «раздвигалась». Основное значение безусловно имели народные представления о поре совершеннолетия — пике брачного возраста и его конце, с течением времени претерпевавшей большие изменения⁴.

Как уже говорилось, далеко не все девушки становились фактическими участницами *хёр-сӑри*. В соответствии с социальными нормами общинной жизни важными условиями участия в *хёр-сӑри* были: приобретение трудовых навыков, опыт социального общения, следование принятым стандартам поведения и этикетным нормам: «Кто пустит на *хёр-сӑри* девушек, не участвовавших в жатве хлебов?» — говорилось в народе. Сама организация праздника как бы предназначалась для демонстрации определенных качеств и являлась своеобразным экзаменом для девушек, символически подтверждая статус их принадлежности к «брачной» возрастной группе.

Время проведения праздника сильно варьировало в зависимости от локальных традиций этнографических групп чувашей: *вирьял* (верховых), *анатри* (низовых) и *анат-енчи* (средне-низовых).

Хёр-сӑри у группы *анатри* хронологически совпадал с *кӑшарни* — праздником периода зимнего солнцестояния, отмечавшимся чувашской молодежью в течение двух недель, от Рождества Христова (*раштав*) до Крещения, и являлся частью новогодних гуляний и праздников. По мере усиления влияния православия на религиозно-обрядовую систему чувашей праздник *кӑшарни* обнаруживал большее соответствие русским святкам и по срокам проведения, и по ряду элементов, сближающих чувашский праздничный цикл с церковным. В ряде районов проживания низовых чувашей (Цивильский и Тетюшский у. Казанской губ.) девичьи игры начинались в декабре, до Рождества Христова, и продолжались до масленицы⁵. Источники по низовым чувашам Буинского у. Симбирской губ. указывают еще более раннюю дату — «осень, Михайлов день» (8/XI по ст. ст.) или неопределенное время — ноябрь—декабрь⁶. Сроки проведения *хёр-сӑри* у чувашей-*анатри* в целом совпадали с девичьими пирами крещеных татар в зонах их этнокультурных контактов на западе Тетюшского и на юго-востоке Цивильского у.

У чувашей-*вирьял* традиционные девичьи пиры были приурочены к периоду проведения *сурхури* — старинного праздника, отмечавшего начало зимнего солнцестояния и также, как и *кӑшарни*, совпадающего по срокам с Рождеством Христовым и святками. Во время *сурхури* проводились обряды, направленные на получение хорошего урожая, приплода скота и личного благополучия. В характере празднования *сурхури* в XIX в. выявляется много

черт со святочными и новогодними обрядами марийцев, мордвы, татар и русских⁷.

Данные о сроках проведения *хёр-сǎри* во время масленичной обрядности — в чувашском народном календаре ей соответствовал праздник *сǎварни*, завершающий обряды зимнего цикла, — относятся к группам верховых чувашей Ядринского и Козьмодемьянского у. Казанской губ., находящихся в наиболее интенсивном этнокультурном взаимодействии с русским населением.

Таким образом, временные границы девичьих пиров соответствуют календарной обрядности осенне-зимнего цикла, включающей праздники зимнего солнцестояния (*сурхури*, *кǎшарни*) и заканчивающейся к празднику *сǎварни*, символизирующему проводы зимы и встречу весны.

Частота проведения девичьих пиров изменялась с течением времени. В старину праздник проводился ежегодно и, по всей видимости, являлся важным звеном в циклическом календарном отсчете времени, задавая определенный ритм активности и линии поведения девушек в течение всего года. Так, в песне, исполняемой на *хёр-сǎри*, говорится не только об ожидании девушками праздника, но также и о его значимости для перехода к другому календарному событию — масленице: «Эх! Что за веселье — девичий пир! / Будет ли он каждый год? / И теперь-то он из года в год / — Да нельзя ль ему бывать по дважды в год? / Приходи теперь, масленица! / Дадим мы по две пудовки солоду, / Возьмем мы по две гостьи и желтую братиною мы пить будем»⁸. Впоследствии праздник утратил свой регулярный характер, также как и свою специфику, сливаясь с другими праздниками новогоднего цикла, и устраивался преимущественно в годы богатого урожая⁹.

Основное действие пира происходило в доме, который снимался девушками за деньги, обычно принадлежавшем вдовым или одиноким женщинам, реже — в доме родителей или родственников девушки во время их отсутствия¹⁰. Здесь девушки готовили пиво, наряжались, проводили репетицию пира; отсюда выезжали в другие селения для приглашения к себе гостей и, наконец, при многочисленном стечении народа исполняли все праздничные действия — песни, пляски, угощение. В зависимости от количества девушек праздник мог происходить одновременно в двух или даже в трех местах одной деревни. Число устроительниц пира в этих случаях не превышало 10—12 человек в каждой группе¹¹. У верховых чувашей праздником было охвачено иногда целое село, кроме пожилых и стариков. В этих случаях село предварительно делилось на участки («улицы»), в которых проходили отдельные пиры¹².

Кажущаяся на первый взгляд бесструктурность объединений на самом деле имела свою особую организацию. В каждой группе, включающей 10—17 девушек одной «улицы», выбирался свой «главарь» и назначался «казначей»¹³. Группа становилась социально стратифицированной, и все ее члены начинали действовать в соответствии с отведенными им ролями, по заведенным правилам. К исполнению своих функций девушки приступали уже на подготовительном этапе пира: договаривались о характере сбора и размере складчины, обычно включающей муку, солод, хмель, продукты и дрова, о выборе дома, приглашении музыканта или гостей. Способы организации складчины имели региональные отличия. У низовых чувашей расходы несли сами девушки и их семьи: каждая участница приносила необходимые продукты. Иногда складчину составляло уже готовое пиво. Так, в Буинском у. Симбирской губ. пиво варили матери девушек: каждая должна была поставить 8—9 ведер, которые «вливались в бочонки, грузились на сани и привозились в дом, где намечалось собрание»¹⁴. В этом же уезде был известен аналогичный *хёр-сǎри* праздник — *кǎшǎм-сǎри*, когда девушки приносили пиво с собой¹⁵.

У верховых чувашей, где девичий пир вплетался в серию новогодних обрядов *сурхури*, наиболее распространенной и со временем преобладающей формой складчины был подворный обход деревни молодежью, в котором принимали участие как девушки, так и неженатые парни. Эта ритуальная группа имела внутреннюю структуру, в которой выделялись вожак и сборщики угощений¹⁶. Известны случаи, когда обход для складчины совершали исключительно холостые парни старшего возраста. Кроме продуктов, они одаривались и различными вещами, а молодницы давали им вышитые полотенца и узорчатые пояса, предназначенные для музыкантов, играющих на *хёр-сăри*¹⁷. Парни одной возрастной категории с устроительницами пира играли в празднике скорее подчиненную, пассивную роль. О более активной их роли в *хёр-сăри* свидетельствуют материалы, относящиеся к традиции верховых чувашей Ядринского у., где отмечалось наиболее значительное культурное влияние русского населения региона. Здесь «все девушки и парни, достигшие брачного возраста, собирались в одну избу, приносили для пира подслащенное медом пиво, устраивали угощение и пляски»¹⁸. Исключительно женский характер *хёр-сăри*, возможно, постепенно утрачивался в результате проникновения в него аналогичных чувашским обрядовых элементов русского святочного комплекса: начинали доминировать обряды ряженья и гадания, совместные пиры молодежи, где обе группы играли активную роль.

Праздник не замыкался рамками одного селения, так как основной его смысл заключался в расширении социальных и пространственных границ. Поэтому ключевыми звеньями подготовки девичьего пира являлись обряды, связанные с приглашением гостей, которые проходили в строгом соответствии с ритуально-этикетными нормами, носившими локальную специфику. К числу основных гостей принадлежали девушки-сверстницы, подруги, как правило, уже знакомые с устроительницами пира по родственным, хозяйственно-бытовым связям и вовлеченные в сферу контактов по существующим между различными селениями традициям проведения совместных молодежных праздников, хороводов, посиделок. Территориально эти селения могли включать как близлежащие/соседние, так и отдаленные населенные пункты¹⁹. Играли роль и принадлежность к общей сложной общине и одному церковному приходу, и организация совместных традиционных праздников и религиозных молений. В зонах этнокультурных контактов участницами пира становились и девушки разных национальностей.

Для демонстрации форм коммуникации девушек одной возрастной группы, но разной этнической принадлежности обратимся к наиболее интересному с точки зрения этнокультурных взаимодействий пограничному региону со смешанным расселением низовых чувашей-*анатри* и групп крещеных татар, у которых праздник сохранился в наиболее целостном виде. На территории, охватывающей юго-западную часть Тетюшского и юго-восток Цивильского у. Казанской губ., длительные исторические контакты, ситуация билингвизма и объединяющее значение религиозного фактора (православие) способствовали унификации многих культурных форм, получивших, в частности, отражение в традиции проведения совместных «девичьих пиров», исполнении идентичных песен на двух языках.

Ритуал приглашения гостей проходил в два этапа. Первый состоял в получении предварительного согласия на участие в празднике: «Накануне пира, после приготовления всего необходимого девушки отправлялись в ближайшую деревню и приглашали тамошних девушек к себе в гости — каждая по одной гостье, кто кого хочет, и при этом менялись с гостями кольцами»²⁰. Момент персонального приглашения играл важную роль, подчеркивая не только вни-

мание, уважение к гостье, но и заключая в себе гарантию на ее участие в празднике. Обмен кольцами в этом случае символически закреплял соглашение. Второй этап приглашения происходил накануне самого пира. До наступления вечера устроительницы пира совершали «поход» за приглашенными гостями, которые предварительно собирались в одной избе. Чувашские девушки исполняли специальную пригласительную песню: «Идите, Байтеряковские (жительницы с. Байтеряково. — О. В.), на девичий пир — малые ребята в корбушках, старые старушки с посошками, нам подобные (т. е. девушки) с нами сами. / Пивной котел денег есть (у нас), за дверью мы (его) поставили: / У кого руки способны (бить в ладоши) — идите-ка, у кого ноги способны — притопытайте-ка: эх, моя радость! Эх ты, веселье!»²¹

Пир начинался после возвращения девушек с гостями в свою деревню и шел в строгом соответствии с нормами гостевого этикета. Остановимся на них более подробно.

В процессе угощения пивом на *хёр-сӀри* каждая девушка должна была исполнять роль хозяйки, демонстрировать себя в этой роли, быть инициативной. Таким образом проявлялось равноправие в группе «хозяек пира» в действиях, чего не наблюдалось в других случаях обрядового угощения пивом, где сильнее ощущалась соподчиненность ролей и главенствовал особый распорядитель. Обратимся к источнику, фиксирующему в деталях ритуал угощения. «Каждая девушка-хозяйка становится перед собственной своей гостьей, берет особый ковш (*корга*) и, наполняя его пивом, угощает исключительно одну только свою гостью и саму себя. Непременное этикетное выражение при угощении — *тава* — и здесь, как всегда, имеет свою силу. Именно хозяйка, подходя к гостье с ковшом пива, говорит *тава сана* — "за твое здоровье", а гостья отвечает *тав'ысь* — "кушай на здоровье"; после этого хозяйка, осушив ковш, показывает его гостье, как бы требуя соответствия, и притом гостья, приняв ковш пива, обязана выпить его так же исправно, как выпила хозяйка»²². Отношение к гостье во время угощения отмечено подчеркнутым уважением. Персональный характер угощения давал возможность проявить больше внимания к гостье и одновременно показать собственные способности соблюдать нормы этикета. Обычай выпивать или пробовать ритуальный напиток перед тем, как предложить его гостю, знаком очень многим народам, и главный его рациональный смысл состоял в подтверждении качества, безопасности угощения, а также в установлении контакта. Повторные ответные действия гостя — выражение почтения хозяйину (хозяйке) и согласие на установление дружественной связи.

Основное символическое содержание данной формы угощения отражено в обязательном этикетном слове *тава/тава сана*, имеющем несколько значений: приветствие, пожелание благополучия, здоровья, идентичное русскому «за здравие», «во здравие»; благодарность хозяевам за приглашение и угощение; похвала хозяевам за гостеприимство²³. Характер угощения пивом без употребления этикетной формы *тава* имел свои особенности, придавал особый оттенок поведению — проявление настойчивости хозяйки в угощении и особой скромности со стороны гостей. После каждого глотка пива гостья возвращала ковш хозяйке, повторяя — «*ситет, ситет*» (довольно, довольно), в свою очередь хозяйка, многократно отстраняя от себя руку гостья, приговаривала — «*ёс, ёс*» (пей, пей)²⁴.

После угощения хозяйки пира исполняли «вступительный танец» в сопровождении специальной пригласительной песни. В ряде районов девушки танцевали по просьбе присутствующих на празднике парней, которые тем не менее не выступали в танцах партнерами, а, сидя за столом, «производили оценку», присматривали себе будущих невест²⁵. Исполнение гостевых песен также было связано с

особыми этикетными нормами, регулирующими отношения между родственниками и поколениями. Пение в присутствии старших и авторитетных лиц происходило только с их разрешения²⁶.

К числу «охранительных действий», предваряющих пляски, следует отнести широко распространенный у чувашей обычай «креститься на икону». Видимо, именно эта часть праздника, знаменующая разгар веселья и допускающая более свободные, чем в обычные дни, формы поведения молодежи, являлась особенно «греховной» и не соответствующей нормам церковной морали, а потому требовавшей специальных символических действий. Одновременно осуществлялась защита от inferнальных сил, наиболее опасных в период народных календарных гуляний²⁷.

Как правило, официальная часть пира заканчивалась специальной песней хозяек пира, в которой выражалась благодарность гостям, приносились извинения за возможные недостатки в организации, а также содержалась иносказательная просьба быть приглашенными на аналогичный пир. После этого веселье продолжалось по новому кругу, уже без строгого следования сценарию, и, в зависимости от местных традиций, длилось от суток до трех.

Этикетные формы обращения к гостям получили отражение в песнях, исполняемых по ходу праздника. Статус гостя приравнивался к статусу родственников, как правило, старших по возрасту, пользующихся авторитетом и уважением в семье со стороны младшего поколения. Так, например, гости-сверстницы именовались *акка*, *агай*, *анна* — «старшие сестры» или «сестрица старшая»²⁸: «Попляши, сестрица, попляши; осеннего барашка подарю я; коль не веришь — выдь погляди...»²⁹ Одновременно принижался собственный возрастной статус как «младший»: «Черная коровушка — как олень, конец хвоста — как змея: мы перед нашими гостями (ровесницами) — во время пляски — как зыбочные дети (младенцы)»³⁰. При обращении к мужчинам девушками также употреблялась этикетная форма «старшинства» — *пичче*, буквально означающая «господин» и аналогичная названию старшего брата или младшего дяди в семейно-родственных отношениях: «...В белой шубе дядюшка (господин), денег дать хочет он: не давших денег господ за полу шубы тyani, собачка!»³¹ Таким образом, этикетные формы коммуникации в ходе девичьего пира не только отражали принятый порядок общения сверстников и людей разных поколений в праздничной и повседневной жизни, но и определяли статус возраста в социальной стратификации общины.

В процессе организации и проведения праздника происходило закрепление ролей и функций молодежной группы. Девичий пир являлся одним из способов передачи опыта от старших к младшим в пределах женской половины общины. Обучение «пиру» начиналось в группе девочек-подростков во время новогоднего праздника *кӑшарни* в форме игры, имитирующей во многом «девичье пиво». Обратимся к источнику: «С каждой участницы собирается 3—4 ведра пива, находят квартиру. Потом туда же приносят масло, крупу, соль. Кто приносит полбу, кто пшено. Варят кашу. Кушают, после еды переодеваются, начинают петь, плясать. Исполняют те же песни, что и старшие девушки. Надевают тухьи (девичий головной убор. — *О. В.*), которые, однако, велики бывают для них: чуть не пол-лица закрывают. Навешивают бусы, серебро. Пиво выносят из подпола и кого хотят, того и приглашают: усаживают за стол, угощают вдоволь пивом, с притопом исполняют частушки. Тот угощается и одаривает копейкой-другой. Затем на квартиру приходят ребята — их сверстники. И это *кӑшарни* устраивают девочки лет 12—13, 14—15. Взрослые девушки приходят только посмотреть. За ними приходят и взрослые парни... На другой день матери приносят гостинцы для своих дочерей — лепешки, оладьи... В новогодний день де-

вочки с утра пляшут, поют... Так они проводят два дня и одну ночь. У них посвоему бывает наподобие предводительницы, казначея, есть и гармонист... Гармонисту платят с каждой (девочки. — О. В.) по 2—3 копейки... На кáшарни участвуют 15-16-17 девочек...»³²

Функциональная значимость праздника показывает его важное место в процессе социализации и закреплении статуса в системе социально-стратифицированных связей. В данном контексте его можно сопоставить с возрастными переходами — «аттестацией» на зрелость, демонстрацией соответствия установленным нормам, проявлением самостоятельности. Возможно, в прошлом обрядовая практика *хёр-сáри*, как и других девичьих собраний, была связана с посвящением в старшую возрастную категорию молодости³³. Кроме принадлежности участниц к одной возрастной группе, подтверждением этому отчасти служит и факт изоляции девушек от близких родственников на определенный период, организация праздника в специально выбранном и предназначенном для такого случая месте, присутствие и оценка взрослых. Ярво выраженная матримониальная направленность праздника и сходство его элементов с брачной обрядностью позволяют говорить о приобщении «новопосвященной» группы к следующему социовозрастному статусу — невесты и молодой жены. Остановимся на этом подробнее.

Как уже отмечалось выше, приглашение и присутствие гостей из других деревень на девичьем пиру являлось обязательным условием организации праздника. Территориальная сеть, включающая населенные пункты, охваченные совместными общественными праздниками и молениями, как правило, совпадала с предпочтительным для заключения браков кругом селений. «Чуваши при выдаче замуж и женитьбе выделяют определенные деревни и это строго соблюдают»³⁴, — отмечали этнографы прошлого века. Молодежные праздники и собрания — *хёр-пуххи* = «девичьи сборища», *хёр-ними* = «девичьи помочи» — играли важную роль в установлении брачных связей; тот же характер имел и *хёр-сáри*.

Некоторые моменты подготовки девушек к выезду в другие села для приглашения подруг и посещения их домов с пивом аналогичны актам брачной обрядности. Так, например, в число свиты, составляющей свадебный поезд невесты, входили подруги — *хёр-сум* («девушки при невесте») и несколько юношей из числа родственников³⁵. В состав молодежной группы для приглашения на пир гостей из других деревень также входили юноши, — как правило, младшие или старшие братья девушек, исполняющие роль «охранников»: «На каждые сани — три девушки, на две лошади — два вершинника. Вершинник смотрит за лошадьми, следит за девушками, чтобы их не трогали, не ограбили, не украли. Вершинник держит нагайку, входит вслед за девушками в избу, стоит у дверей и наблюдает»³⁶. Следует отметить, что нагайка являлась обязательным атрибутом жениха и служила своеобразным орудием защиты от порчи и колдовства. Так, при выезде из дома невесты «жених три раза ударял ее, чтобы отогнать злых духов, а также духов ее рода»³⁷. Как оберег нагайку брали в любое путешествие; известно и употребление нагайки в летнем обряде «девичьей пахоты» — *хёр-аки*³⁸.

Праздничный наряд девушек включал некоторые компоненты, имеющие параллели со свадебным нарядом невесты: «красная рубашка», *тухья* (головной убор), «лисья шапка», «шелковые платки»³⁹. Исследователи местного быта отмечали: «...ныне лисью шапку одевают только во время свадьбы, а девушки во время девичьего пира *хёр-сáри*»⁴⁰.

В районах пограничного проживания чувашей-*анатри* и татар-*кряшен* комплекс праздничного наряда девушек на *хёр-сáри* включал *тевет* — перевязь че-

рез правое плечо. Эта старинная форма украшения, представляющая собой кусок ткани с пришитыми к нему монетами, раковинами, бляшками и т. д., у групп чувашей *анатри* и *анат-енчи* являлась обязательной принадлежностью женского наряда, а в костюме девушек включалась только при достижении ими совершеннолетия. В некоторых районах компактного и сплошного проживания чувашей перевязь надевалась только замужними женщинами при исполнении обязанностей свах⁴¹. Несомненно, что при всем многообразии локальных вариантов употребления *тевет*, имеющего магическое и культовое значение, он прочно сохранял связь с обрядовой практикой⁴².

Параллели со свадебной обрядностью прослеживаются также в способах ритуального угощения пивом. В частности, в свадебных действиях чувашей-*вирьял* в доме невесты существовал обычай угощения ею пивом каждого из родственников перед выходом его из дома. В благодарность невесту одаривали деньгами — *хёр-укси* («девичьи деньги»). Угощение пивом на *хёр-сәри* также сопровождалось «денежным выкупом»: «сидящие за столом вознаграждали девушек монетами»; «первые ковши с пивом подносились пожилым людям, которые желали девушкам счастья, благополучия, удачного замужества, в опустошенный ковш опускали монетки»⁴³. В этом же ряду можно рассматривать обычай «выкупа пива», происходивший в доме невесты: «младший дружка выкупал у подружек невесты приготовленную хозяевами бочку с пивом и угощал всех присутствующих. Девушки получали по 10—15 копеек. В случае, если они долго торговались, парни ударяли их ременной плеткой»⁴⁴.

Некоторые действия девушек в ходе *хёр-сәри* имеют параллели с послесвадебными ритуалами. Так, посещение девушками своих родителей для угощения их пивом после путешествия в другие селения напоминает чувашский обычай визита молодой с пивом к своим родителям через 2—3 дня после свадьбы. Такую же связь, видимо, имели и поездки молодых супругов с бочонком пива к родителям невесты за посконью, коноплей и льном в первый год ее замужества: *пуса-сәри* («посконное пиво»), *кантәр-сәри* («конопляное пиво»). Зимой молодые приезжали в период, когда ягнились овцы, и привозили пиво за ягненка — *путек-сәри*⁴⁵.

Сопоставление «девичьего пира» с другими календарными праздниками и обрядами осенне-зимнего цикла чувашей, сравнение их с аналогичными праздниками тюркских и финно-угорских народов региона выявляет их общую религиозно-магическую и аграрную основу. Следует отметить, что пиво, имеющее значение ритуального напитка, употреблялось практически во всех чувашских праздниках и обрядах. Такую же роль этот напиток в прошлом играл и у некоторых групп татар, однако у них употребление пива со временем прекращалось в связи с религиозными запретами ислама⁴⁶.

С пивом проходили как общественные, так и семейные моления, жертвоприношения богам и духам предков, главным образом имеющие аграрную направленность и по времени проведения совпадающие с циклом сельскохозяйственных работ. Перечислим основные из них: *авән-сәри* — «овинное пиво», знаменующее завершение сельскохозяйственного года; *сәра-чүклені* — «жертвенное пиво», проводимое перед Рождеством Христовым по завершении уборки хлебов с гумен⁴⁷; *автан-сәри* — «петушиное пиво» — частные семейные поминки, проводившиеся в ноябре и получившие свое название от обычая закладывать в этот день петуха — *автан*⁴⁸; *кёр-сәри* — «осеннее пиво» — моление духам предков при участии соседей и родственников⁴⁹.

Хотя в процессе *хёр-сәри* не проводились специальные моления богам, возможно предположить, что на более ранних исторических этапах они существовали. Обычай «креститься на икону» перед началом пира мог заменить

благодарственную молитву богам и духам предков. Обычай же низовых чувашей закалывать на *хёр-сǎри* петуха в честь музыканта (ср. с поминками на *автан-сǎри*), отразившийся в песне, мог ранее бытовать как семейное или общественное жертвоприношение: «Устроим мы девичий пир, заколем красного петуха, кишки и печенку его предложим музыканту»⁵⁰.

В обрядовой жизни чувашей были известны женские моления, посвященные специально «матери бога» — *Турǎ амǎше*, во время которых «в жертву» приносилось свежее пиво, каша — *пǎтǎ*, пресные лепешки — *юсман, пашалу*⁵¹. К числу аналогичных ритуалов можно отнести и зафиксированный у татар восточных районов Закамья обряд жертвоприношения гуся и устройство общественной трапезы в честь женского божества *Анабыз һавага* (мать Ева)⁵², справлявшиеся раньше исключительно женщинами. В этом же ряду находятся и сходные с *хёр-сǎри* женские осенние помочи *каз-амэсе* («гусиная помочь»), организуемые в татарских селениях для обработки заколотых гусей. В прошлом они имели чисто женский характер, а впоследствии получили широкое распространение как молодежный праздник с участием парней и гармониста. Этот вид помочей в некоторых районах проживания приуральских татар сохранился до настоящего времени⁵³. У татар-*кряшен* Чистопольского р-на с. Чура-Батырово подобный девичий праздник зафиксирован под названием *кызлар-эчкене*. О древности такого рода праздников и молодежных гуляний свидетельствует и топонимика: известны многочисленные места, главным образом городища болгарского времени, под названиями *Кызтауы, Кызкаласы* — «Девичья гора», «Девичий город». Не исключено, что в прошлом именно здесь проводились женские жертвоприношения и трапезы, посвященные женским божествам⁵⁴. Для сравнения можно привести параллели из топонимики славянского мира: многочисленные Девичьи горы в Чехии и Словакии, на Балканах, около Смоленска, в Триполье (к югу от Киева) и в других регионах России. Географические названия таких «гор», возможно, также возникли в связи с культом женского божества плодородия⁵⁵.

Среди некоторых групп татар-*кряшен* бытовал наиболее близкий по содержанию к *хёр-сǎри* девичий пир — *кызлар-коне* (букв. «девичий день»). Праздник проходил осенью, после окончания полевых работ, в каждом доме, где была совершеннолетняя девушка. Для *кряшенского* девичьего пира характерны особые песни — *кызлар-койе* («девичьи песни»):

Пройдем мы по улицам, пройдем,
Пусть смотрят на нас, насмотрятся.
Мы не вечно будем жить здесь⁵⁶.

Сходный праздник татар-*кряшен* в д. Ташкирмень Лаишевского р-на известен под названием *такыйа-бэйрэме* («праздник такийи») и был в прошлом связан с ритуалом надевания девичьего головного убора *тахьи* — символа перехода в девичью группу. Такие девичьи праздники бытовали вплоть до начала XX в. и у марийского народа⁵⁷.

Близкими по смысловой и функциональной значимости можно считать девичьи посиделки различного рода, распространенные у всех народов региона, но различавшиеся названиями и этнорегиональной окраской. Чувашские *олахи* проводились осенью—зимой, их участниками были либо однодеревенские девушки и парни, либо исключительно девушки-соседки; на посиделках исполнялись песни, рассказывались сказки, большей частью эротического характера. Эти девичьи собрания способствовали во многом встречам, знакомству молодежи, выбору будущих супругов. Татарские *аулак-ой* и башкирские *аулак* и *урнаш*

собирались в домах, где были взрослые девушки, и проводились в том же духе: песни, пляски, игры; мужчины на них не допускались.

Аналогии девичьим праздникам народов Поволжья и Приуралья имеются у народов Средней Азии и Казахстана: совместные женские трапезы киргизов — *баштан*, *баштан-бай* («повяжи голову, богатый человек») или женские объединения узбеков Южного Хорезма и таджиков долины Хуф⁵⁸. Такие параллели являются свидетельством общих этногенетических истоков, процессов этнокультурного взаимодействия на ранних этапах этнической истории этих народов. Они дополняются и сходством структуры фольклорно-жанровых систем у народов, в первую очередь, — Урало-Поволжской области⁵⁹. Наибольшие совпадения обнаруживаются в архаической части музыкальной системы чувашей и татар-*кряшен*, в частности, — в песенной традиции календарных и семейно-бытовых обрядов⁶⁰.

Традиция проведения «девичьих пиров» у татар-*кряшен* и чувашей отличалась большей целостностью, сохранностью и сходством по сравнению с другими народами и этнографическими группами Урало-Поволжского региона. Причиной этому может быть не только этногенетическая и территориальная близость, но и слабость влияния мусульманской религии. Известно также, что наибольшее распространение молодежные праздники у групп татар имели преимущественно в среде беднейших семей, жизнь которых не была пронизана сильным религиозным фанатизмом. Ряд обрядовых элементов татарских праздников, сходных с *хёр-сари*, инкорпорировался в новогодний праздничный комплекс *нардуган*, общие архаичные корни с *хёр-сари* имели различного рода женские собрания типа помочей, посиделок. Среди групп приуральских татар, находящихся в отрыве от основного массива татарского населения и потому более свободных от влияния ислама, молодежные праздники были повсеместными и идентичными праздникам татар-*кряшен*. Подобные аналогии предполагают общетюркскую основу девичьих праздников. На утрате самостоятельного бытования праздника и слиянии его с новогодним комплексом в группе верховых чувашей (*вирьял*), видимо, сказалось этнокультурное взаимодействие с русским православным населением и финно-угорскими этническими компонентами.

Итак, функциональный смысл праздника *хёр-сари* состоял в закреплении и статуса группы взрослых девушек и ее субординации по отношению к другим взрослым социальным группам общины. Время проведения *хёр-сари* (осень—зима) характеризует праздник как начальный этап в цикле предшествующих браку молодежных встреч, увеселений, игр, продолжающихся в течение всего весеннего периода в хороводах, гуляньях *хёр-пуххи* («девичьи сборища») и завершающихся «месяцем невест» — *хёр-уйӓхӓ* (июнь—начало июля), в ходе которого справлялись свадьбы.

¹ Денисова Н. П. Семья в обычном праве чувашей // Вопросы материальной и духовной культуры чувашского народа. Чебоксары, 1986. С. 112—140; Она же. Обычное право чувашской крестьянской общины // Этнография чувашского крестьянства. Чебоксары, 1987. С. 76—100; Иванов В. П., Фокин П. П. Семья у чувашей. Чебоксары, 1991; Чуваши. Этнографическое исследование. Ч. 2. Чебоксары, 1970.

² Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; Байбурин А. К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 257—265; Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л., 1990.

³ Золотницкий Н. И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875 (далее: Золотницкий). Приложение XIII. С. 227.

- ⁴ *Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. СПб., 1791. С. 67; *Магницкий В. К.* Из быта чуваш Казанской губернии // ЭО. Кн. 18. М., 1893. С. 136; *Бернштам Т. А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы... С. 234—235.
- ⁵ *Магницкий В. К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881 (далее: *Магницкий*). С. 235.
- ⁶ *Тимофеев Г. Т.* Тӓхарьял. Чебоксары, 1972 (далее: *Тимофеев*). С. 203.
- ⁷ *Денисова Н. П.* Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX—нач. XX в.) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984. С. 145—146.
- ⁸ *Золотницкий*. С. 233.
- ⁹ *Тимофеев*. С. 205.
- ¹⁰ *Золотницкий*. С. 227.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Комиссаров Г. И.* Чувашаи Казанского Заволжья // ОАИиЭ при Казанском университете. Т. 17. Вып. 5. Казань, 1911 (далее: *Комиссаров*). С. 393.
- ¹³ *Тимофеев*. С. 203.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ *Ашмарин Н. И.* Словарь чувашского языка. Вып. 17. Чебоксары, 1950 (далее: *Ашмарин*). С. 37.
- ¹⁶ *Комиссаров*. С. 391—392.
- ¹⁷ *Егоров Н. И.* Чувашские праздники и обряды. Чебоксары, 1991. С. 5.
- ¹⁸ *Магницкий*. С. 235.
- ¹⁹ *Тимофеев*. С. 203.
- ²⁰ *Золотницкий*. С. 228.
- ²¹ Там же. С. 229—230.
- ²² Там же. С. 230.
- ²³ Там же. С. 215—216.
- ²⁴ Там же. С. 230.
- ²⁵ *Ашмарин*. С. 37.
- ²⁶ Этническая культура чувашей: Вопросы генезиса и эволюции / Сб. ст. Чебоксары, 1990. С. 76.
- ²⁷ *Душечкина Е. В.* Русский святочный рассказ. Становление жанра. СПб., 1995. С. 10.
- ²⁸ *Золотницкий*. С. 120.
- ²⁹ Там же. С. 134.
- ³⁰ Там же. С. 232.
- ³¹ Там же. С. 235.
- ³² *Тимофеев*. С. 213—214.
- ³³ *Денисов П. В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969. С. 142—143.
- ³⁴ *Тимофеев*. С. 140.
- ³⁵ Очерки истории культуры дореволюционной Чувашии / Под ред. Н. Е. Егорова. Чебоксары, 1985. С. 85.
- ³⁶ *Тимофеев*. С. 203.
- ³⁷ Очерки истории... С. 86.
- ³⁸ *Магницкий*. С. 135—137.
- ³⁹ *Тимофеев*. С. 203.
- ⁴⁰ *Ашмарин*. С. 38.
- ⁴¹ *Золотницкий*. С. 242.
- ⁴² Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья / Редкол.: В. П. Иванов и др. Чебоксары, 1993. С. 196.
- ⁴³ *Ашмарин*. С. 37.
- ⁴⁴ *Осипов А. А.* Музыкальное действие свадебного церемониала в доме невесты у чувашей вирьял // Чувашское искусство: Вопросы теории и истории. Вып. 1. Чебоксары, 1994. С. 115.

- ⁴⁵ Очерки истории... С. 86.
- ⁴⁶ Этническая история и культура... С. 45.
- ⁴⁷ *Магницкий*. С. 56.
- ⁴⁸ Там же. С. 179.
- ⁴⁹ Там же. С. 57.
- ⁵⁰ *Золотницкий*. С. 228.
- ⁵¹ Вопросы традиционной духовной культуры чувашей / Сб. ст. Чебоксары, 1989. С. 28.
- ⁵² Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н. И. Воробьев и Г. М. Хисамутдинов. М., 1967. С. 371.
- ⁵³ Там же. С. 308—309.
- ⁵⁴ Там же. С. 371.
- ⁵⁵ *Мурзаев Э. М.* Топонимика и география. М., 1995. С. 28.
- ⁵⁶ *Баязитова Ф. С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986. С. 181.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ *Симаков Г. Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX—начале XX в. Л., 1984. С. 169.
- ⁵⁹ *Кондратьев М. Г.* О чувашско-татарских этномузыкальных параллелях // Из наследия художественной культуры Чувашии. Чебоксары, 1991. С. 40.
- ⁶⁰ Этническая история и культура... С. 261.

А. А. Новик

К ВОПРОСУ ИЗГОТОВЛЕНИЯ ТЕКСТИЛЯ ИЗ КОНОПЛИ В АЛБАНИИ

Самым старым образцом материи, сохранившимся на территории Албании до наших дней, является плащаница из собора Главиницы (область Малакастра, Южная Албания). В надписи на плащанице имеется дата: 1373 год¹. Материалом для этого реликтового предмета церковной утвари послужила конопля². Сейчас плащаница хранится в Историческом национальном музее в Тиране (рис. 1).

Следы широкого использования конопли для производства текстиля обнаружены в албанских землях начиная с эпохи раннего средневековья по первые десятилетия нынешнего века³. В некоторых деревнях юга Албании использование данного сырья продолжалось почти в каждом крестьянском хозяйстве вплоть до 70-х гг. нашего столетия⁴.

Вопросы освоения, культивации и процессов обработки такого важного для традиционной одежды прежних эпох материала, как конопля, остаются малоизученными. Незаслуженно забытым оказывается этот материал, равно как и изготовление текстиля из него, в исследованиях, посвященных народным костюмам и хозяйственным занятиям населения.

В традиционной культуре албанцев производству текстиля из конопли и созданию из него различных элементов одежды отводилась особая роль. В значительной степени это было обусловлено доступностью данного вида сырья. Это дикое, произрастающее как на равнинах, так и в горах растение широко распространено в Албании. В различных зонах ареала коноплю называли по-разному: *гъэштер* (*gjesht/ër-ra*) — на юге, *гъэштен* (*gjesht/ën-na*) — на севере, *кэрп* (*kërp-i*) — в Средней Албании. Коноплю специально не культивировали, а собирали в определенное время и затем выработывали из нее текстиль для бытовых нужд и для пошива одежды. В основном данное производство было развито на юге страны, и преимущественно — в Ляберии (Юго-Западная Албания), где были наиболее подходящие климатические условия для произрастания и вызревания зарослей конопли в особенно больших количествах. Если на основной части албанского ареала конопля была постепенно вытеснена в производстве одежды льном и импортируемым хлопком с середины XIX в. и в дальнейшем продолжала использоваться здесь лишь в изготовлении веревок, то в южных областях она еще долго оставалась важным сырьем для изготовления традиционных костюмов ввиду своей доступности.

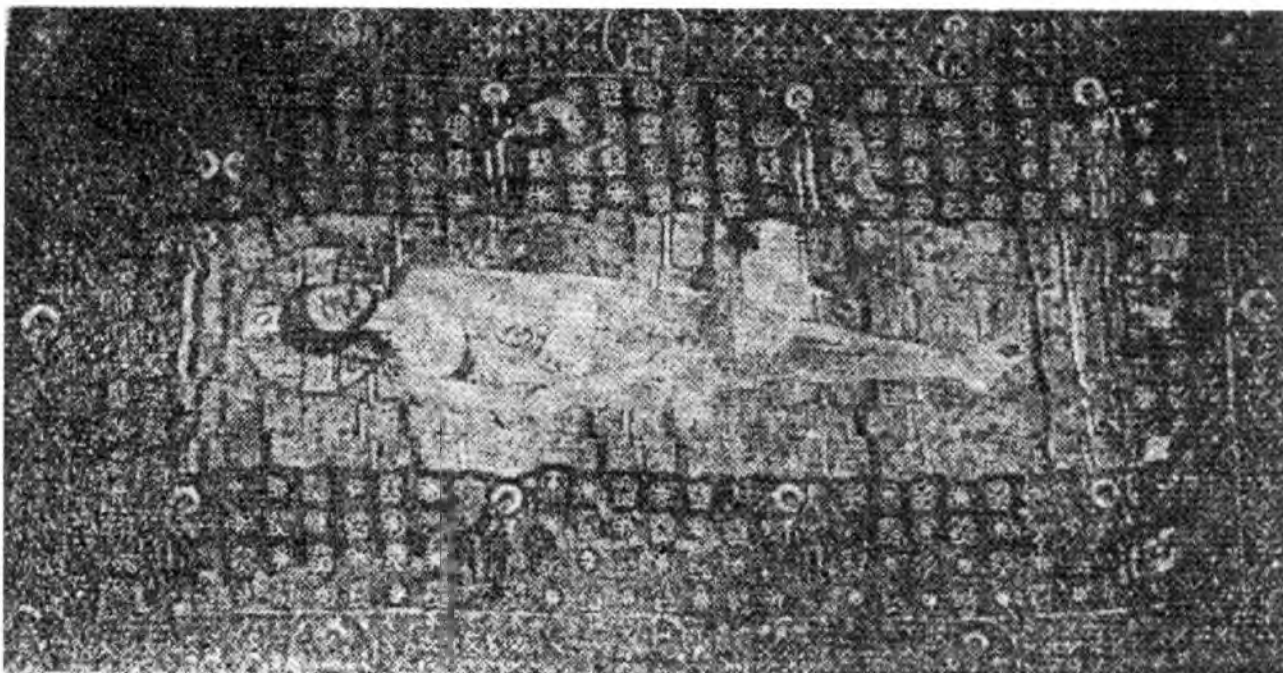


Рис. 1. Плащаница из собора Главиницы.

Фонды Института народной культуры, г. Тирана.

Фото воспроизведено из книги: *Historia e Shqipërisë*. Tiranë, 1959. V. 1. F. 238.

По этой причине, а также из-за отсутствия более ранних подробных сведений анализ обработки сырья и изготовления текстиля будет уместно проводить на состояние середины XX в. и лишь в южной зоне ареала.

Если в большинстве районов Албании производство текстиля из конопли не было так широко распространено, как, например, производство льна, а полотно, получаемое при обработке этой волокнистой культуры, было грубым и не столь красивым, чтобы стать излюбленным материалом народного костюма (а поэтому и было быстро вытеснено новыми тканями), то на юге страны картина бытования данного производства имела совершенно иной вид. Так, в районе г. Влёры многие женщины выполняли весь комплекс костюма из конопли. Часто причиной этому была бедность крестьян — использовали то, что было под рукой, на что была щедра природа (при отсутствии достаточных земельных площадей под посевы льна). Многие мастерицы были столь искусны в обработке данного сырья, что их ткани не отличались от импортных покупных полотнищ из льна и хлопка. В деревнях Месаплика женские передники до середины XX в. изготавливали только из конопляного полотна⁵.

Постараемся проследить процессы изготовления текстиля из конопли, а именно: подготовку сырья и его первичную обработку. Тканье полотнищ из конопли оставляем за пределами нашей работы ввиду обширности темы (освещение данного вопроса могло бы стать темой особого исследования).

Важным этапом подготовки сырья являлся сбор конопли.

В апреле-мае, когда цветет конопля, пастухи, зная наркотические особенности растения, не пускали коз пастись в те места, где она произрастала в больших количествах. Люди после употребления молока от коз, наевшихся конопли, могли заболеть, по народному поверью, особым недугом — гъёштерзой (gjeshtërzë-a) — «коноплянкой»⁶. При этом ломило кости, сводило тело, тошнило. У человека мутился разум, и он не мог устоять на ногах, шатался, как

пьяный, выпивший неумеренное количество ракии — фруктовой водки. В действительности это были явные признаки сильной наркотической интоксикации организма.

Когда конопля достаточно вызревала, обычно в первой декаде августа, организовывался ее сбор. Конопля вырастала до 3 м, ее полезные части составляли 15—50 см. В тех местах, где заросли конопля были невелики, сбор происходил в определенный день силами всех жителей деревни. Этот день назначался советом старейшин⁷. Никто из жителей не имел права собирать коноплю до назначенного дня, в противном случае ее у виновного отбирали и сжигали. Сбор начинался на общих земельных угодьях рано утром, в нем участвовали все жители села без исключения. В зонах, богатых зарослями конопля, например, в Пёнгье, Йонуфёре (краина Дукат), являвшихся до середины нынешнего столетия частными владениями, сырье первоначально заготавливалось хозяевами, затем уже остальными. Если кто-нибудь из собственников земельных угодий вовремя не собирал урожай конопля, 2—3 суток после определенного дня ее сбор разрешался остальным жителям деревни. А если после сбора конопля еще оставалась, ее могли срезать и жители соседних деревень.

Для количества собранной конопля употреблялись особые единицы измерения: кэмбэза (këmbëzë-a) — вязанка, равная объёму рук, а также дуай (duaj) — сноп, равный 12, а иногда и 24 кэмбэза. Каждая семья запасала 5—12 дуай конопля. Отдельные семьи, помимо удовлетворения собственных потребностей, достаточно большую часть изделий из конопля производили для продажи либо для обмена на другие продукты или изделия. В таких случаях могли заготавливать более 20 дуай конопля. Очень редко для сбора конопля нанимали поденщиц. Женщина могла за день нарезать до 6 дуай конопля, если растения были молодыми, с длинными стеблями и росли в местах со срезанной старой коноплей и без колючих кустарников. Такую молодую коноплю называли корйште (korrishte), т. е. «урожайная». Когда собирали старую коноплю (в народе она называлась ма́йэ плякэ (majë plake), что значит «старушечья верхушка»), в день могли заготовить лишь до 2 дуай. В некоторых районах ареала коноплю женщины срезали в лесах.

При сборе конопля совершались обряды. Например, в д. Вэльча (близ г. Влёры) существовал такой ритуал: когда женщина собирала первый пук конопля, она связывала его, поджигала и бросала на землю — это была «часть дьявола» (pjesa e shejtanit), как объясняло народное поверье⁸. Зарождение такого поверья было вызвано несколькими причинами. Обработка сырья была сложна и трудоемка. Сбор конопля происходил зачастую в труднодоступных местах, где можно было оступиться, упасть, подвернуть ногу. В скалах, поросших колючим кустарником, таились змеи. Сборщиц поджидало и много других опасностей. А дома ждали дети, иногда болевшие, которых оставляли одних, чтобы поспеть со сбором. В дальнейшем процесс переработки включал множество ответственных процедур: коноплю можно было, к примеру, перегреть в воде. Поэтому люди считали, что в растении присутствовала частичка черта. Ему и приносилась жертва (здесь налицо пережитки старых верований о восполняющей жертве земле, уходящих своими корнями в далекое прошлое человечества). Можно отметить, что наркотические растения имели двойственную семантику — божественную и «бесовскую» — и у других народов, к примеру у восточных славян.

Собранная конопля хранилась в тени, так как ее сушка на открытом солнце значительно усложняла в дальнейшем отделение кожицы от основания стебля.

Теперь начинался качественно новый этап сложного процесса изготовления текстиля из конопля — обработка сырья. В разных районах обработка имела

свои особенности и закрепленную традицией последовательность операций. При всей зональной вариативности производственному процессу в целом тем не менее были присущи определенные универсальные черты.

После сбора и просушки коноплю следовало размочить. Для этого растения в большинстве областей помещали в воду и, в зависимости от района, выдерживали 10—15 дней⁹. Затем женщины, стебель за стеблем, отделяли кожицу от стержня растения. Для производства материала была пригодна только кожица. Ее просушивали на солнце, затем сортировали, выбрасывая короткие волокна и сор. Работать было легче с молодой коноплей, так как ее тонкие и длинные стебли легче обрабатывались и давали волокна большей длины.

В некоторых местах Южной Албании существовали свои технологии первичной обработки сырья, соответствовавшие местным условиям и особенностям хозяйственной организации крестьянского быта.

В д. Радима (краина Дукат) коноплю сразу после сбора и просушки заваривали в казане, где она в течение 2—3 часов находилась в кипящей воде. Это делали, чтобы в дальнейшем от растения легче отделялась кожица. После этого коноплю вновь помещали в тенистое место для просушивания. Во время этого процесса требовалось внимательно следить за тем, чтобы растения не сгнили. С целью облегчить отделение кожицы высушенную после кипячения коноплю вновь выдерживали в водоемах либо в большой посуде, наполненной водой, до тех пор пока растения не размякнут. Если и после этого отделение кожицы затруднялось, небольшие пучки конопли сгибали руками и мяли в воде. Ежедневно сдирали кожицу с 2—3 дуай конопли. Над снятием кожицы работали, главным образом, женщины и дети. В отличие от соседних деревень, в Радиме процесс отделения кожицы проходил непрерывно и заканчивался самое большое через неделю после кипячения сырья¹⁰. Высвобожденные волокна кожицы сушили на солнце 3—4 дня, до тех пор пока они не белели. Затем волокна собирались в пучки, называвшиеся фь́о́ла (fjollë-a). Такой пучок составляло сырье от двух кэмбэза конопли.

Обработка конопли с момента обдираания кожицы до подготовки к прядению, в основном, была очень схожа с обработкой льна и представляла собой трудоемкое и длительное занятие¹¹.

Теперь волокнистую массу предстояло мять.

В д. Вэльча веками были выработаны специальные способы и приемы данного процесса. В день, когда море было спокойным, женщины, по договоренности друг с другом, относили готовые вязанки волокон на берег. Там из камней предварительно сооружались специальные заводы, называвшиеся мо́кíля (moqila) либо чíпэ (çipe). Их строили рядом друг с другом. В создании таких заводов помогали мужчины. Мокили являлись недвижимой собственностью семей (как вспоминают в деревне девяностолетние старики)¹². Форма подобной искусственной заводи зависела от изрезанности береговой линии, а ее размер — от количества обрабатываемого сырья. Средняя мокиля имела 1,5 м в длину, 1,2 м в ширину, ее глубина достигала 0,5—1 м. Когда в заводь помещали коноплю, то ее массу приваливали сверху и с боков камнями, чтобы волны не унесли ее в море. В двух объединенных системах таких заводов могло обрабатывать коноплю более половины жителей деревни. В дни волнения на море некоторые женщины или молодежь ходили к берегу, чтобы проконтролировать и обезопасить, в случае необходимости, заводи от волн. В морской воде коноплю выдерживали 12 дней, после чего ее предстояло мять.

Для этого на 13-й день к заводам отправлялись еще ночью (так как море находилось в 3—4 км от деревни). Коноплю вынимали из заводов и начинали мять. Эту стадию обработки необходимо было закончить за один день, чтобы

предотвратить процесс гниения. На этой ступени производства в труде принимали участие все члены семьи, но в первую очередь женщины. Приглашали помогать также родных и друзей.

Схожим процесс подготовки волокон для мятя был и в других районах южного побережья Албании.

В д. Вэльча сырье после выдержки в мокилях обрабатывали еще и в сыворотке, оставшейся от производства брынзы, либо в соленой воде с добавкой оливкового масла, чтобы конопля стала мягче. Для этого сырье и ингредиенты помещали в бочки на ночь или больше¹³.

После подготовки коноплю мяли на каменной плите с помощью деревянной лопатки. Для обработки одной фьолы волокон требовалось 170—200 ударов лопаткой, если выделяли коноплю со старых кустов, и 120—130 ударов — в случае работы с молодой коноплей. Женщина могла за день обработать 40 мер сырья, иногда больше, это уже зависело от качества растения и сноровки самой хозяйки. Для мятя женщины надевали одежду похуже, так как сильные удары разбрызгивали грязь от обрабатываемых растений. В процессе обработки волокнистая кожица размягчалась, приобретала белый цвет, становилась похожей на шерсть. Обработанные пучки связывали особо, чтобы они не спутывались.

После мятя пучки заворачивали в ткань и быстро отправляли домой, где их сразу же помещали на несколько минут в казан с горячей водой. При этом в воду добавляли жмых маслин (оставшийся после выработки масла) с целью смягчить сырье и облегчить дальнейшую обработку. Как правило, процесс мятя, начав рано утром, успевали завершить лишь поздно вечером.

После извлечения из воды пучки конопля просушивались и очищались от соринок: волокнистую массу трясли, ударяя по ней рукой. Сушку продолжали, подвешивая пучки под перекрытиями дома в тени. При этом следили, чтобы пучки не спутались. В таком виде коноплю могли оставлять на длительное время, а могли и подвергать в скором времени другой стадии обработки.

Растительную массу предстояло теперь чесать. Данный процесс был схожим в разных зонах ареала. Коноплю чесали двумя массивными гребнями, каждый из которых имел 16 либо 20 зубьев длиной 12—15 см, крепившихся на доске с длинной ручкой (до 40 см). Волокна тщательно чесали, пропуская между зубцами. Прodelывали это только женщины. По окончании данного процесса получившуюся волокнистую массу сортировали. Более короткие волокна чесали еще раз гребнями меньшего размера. После этого конопля была готова для прядения.

С эпохи раннего средневековья по XX в. албанцы употребляли в прядении почти исключительно деревянное веретено. Его длина колебалась от 25 до 30 см. Обычная форма веретена имела утолщенную середину и сужающиеся концы; на нижнем конце имелось специальное утолщение для того, чтобы не спускалась нить (рис. 2). Подобные веретена могли использоваться для прядения всех видов сырья.

Другим орудием прядения являлась прялка. В первой половине XX в. в Албании можно было встретить прялки различных типов¹⁴. Прялки, как и другие орудия прядения—ткачества, изготавливали, как правило, мужчины. Пастухи, бродя в горах со стадами, покрывали прялки, как и свои посохи, трубки и иные предметы быта, традиционным геометрическим орнаментом¹⁵ (рис. 3).

С помощью веретена и прялки албанки изготавливали нити. Прялку при этом никогда не держали в руках, а затыкали, как правило, за пояс. Руки оставались свободными, чтобы вытягивать волокна из кудели, ссучивать нить и вертеть веретено. Таким образом обеспечивалась свобода передвижения и по-

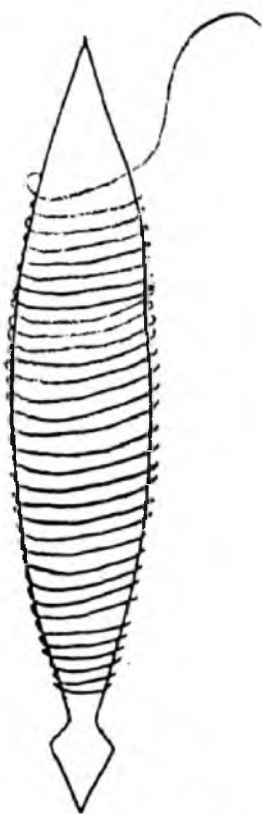


Рис. 2. Веретено.
Фонды Института
народной культуры,
г. Тирана
(рисунок автора,
июль 1992 г.).

путно можно было заниматься другим делом, например пастбой или присмотром за детьми¹⁶.

Небольшие колесные самопрядки (за некоторыми сидели) до середины XX в. употребляли в быту только на юге Албании — в городах и селах¹⁷.

Из конопли пряли пряжу двух видов: нити лучшего качества получали из более длинных и тонких волокон (они затем использовались для тканья на станке вэгья (vegjë-a); грубые нити — из коротковолокнистого сырья (впоследствии из них ткали полотно на станке тэзгьях (tezgjah)) (рис. 4). Пряжу измеряли в друга (drugë-a) и в лемш (lëmsh). Масса нити, намотанной вокруг веретена (длиной 20—25 см и 15—18 см в диаметре), представляла другу, а 2 други составляли лемш. Спряденные конопляные нити женщины перематывали в мотки вручную на коленях¹⁸.

Готовую пряжу старались по возможности отбелить, для чего использовали коровий навоз и золу¹⁹. Наиболее предпочтителен в Албании был ослепительно белый цвет тканей. В некоторых зонах (к примеру, в Вүрге) почти все детали женского традиционного костюма изготавливались только из белых тканей²⁰. Очень редко готовую пряжу из конопли подвергали окраске. Также редко окрашивали и уже готовые ткани.

В случае отбеливания или окраски пряжа была готова для тканья. Процесс тканья являлся достаточно сложным. Поэтому данную работу выполняли, как правило, несколько женщин или девушек, среди которых главной была наиболее опытная.

Развитие ткацкой техники в албанских землях позволяло создавать из различного сырья куски ткани необходимой длины. Исключение составляли лишь полотнища из конопли, длина которых и в XX в. не превышала обычно 3 м. Причиной этому была непрочность грубых нитей из этой волокнистой культуры. При создании тканей из конопли в разных зонах ареала использовали разнообразное оборудование и приспособления, совершенствовавшиеся и передававшиеся от поколения к поколению на протяжении длительного времени.

Готовые полотнища раскраивались на части, из которых шили разные детали традиционного костюма. Чаще всего текстиль из конопли использовался для пошива белья, а также рубах, юбок, фартуков, штанов²¹.

Нередко изготавливали ткани из смешанных нитей — конопли с шелком или конопли с хлопком²². Эти ткани использовали при пошиве нарядной верхней одежды.

В условиях домашнего хозяйства весь комплекс работ по обработке конопли и созданию изделий из конопляного текстиля зачастую выполнялся одним человеком, за исключением некоторых операций, выполнение которых требовало особой сноровки или большой физической силы. Как правило, всю работу по изготовлению текстиля из конопли в албанском ареале выполняла женщина (традиционное деление хозяйственных занятий на мужские и женские было связано с особенностями хозяйственного уклада и общественной жизни)²³. Нарушение традиций считалось неприличным.



Рис. 3. Прялки, украшенные резьбой, из областей Ляберия, Шпат, Мальсия-э-Мазэ.
Рисунки воспроизведены из альбома: *Arti popullore në Shqipëri*. Tiranë, 1959. Viz. 45.

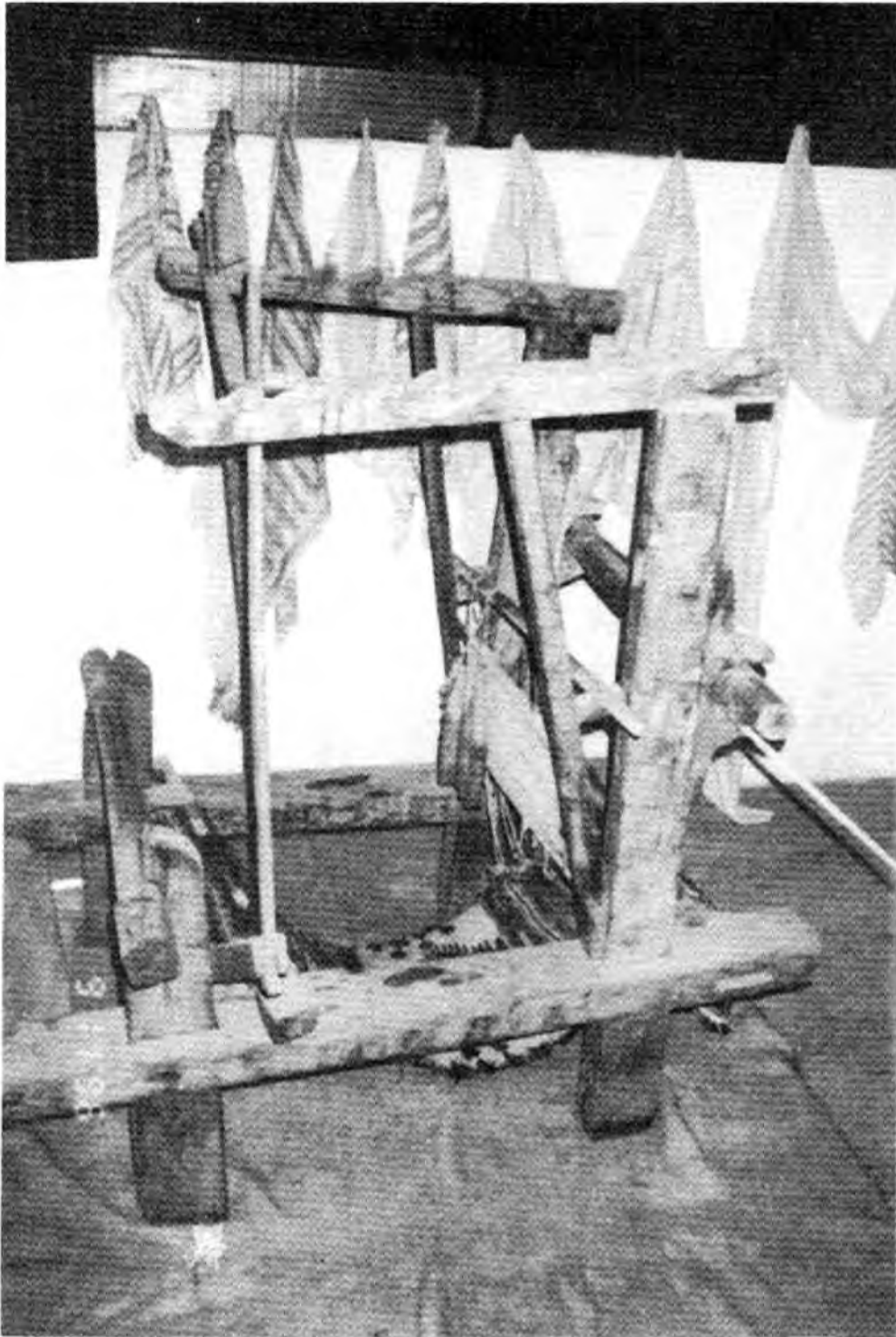


Рис. 4. Ткацкий станок тэзгях.

Экспонат Этнографического музея в г. Берате (фото автора, сентябрь 1996 г.).

Весь период своего бытования изготовление текстиля из конопли оставалось домашним занятием албанских женщин, оно не перешло с течением времени в сферу деятельности ремесленников-профессионалов, как это случилось с производством других видов текстиля, например из шелка. Традиция изготовления текстиля из конопли передавалась в Албании из поколения в поколение. Каждый исторический период вносил новшества в этот процесс: совершенствовались технологии, изобретался полезный инструмент, оттачивалось

мастерство, обогащалась традиция. Зачастую элементы костюма, выполненные из текстиля из конопли, являли собой образцы мастерства, умения, художественного вкуса, хотя и выполнялись они, как правило, с помощью самых простых инструментов и приспособлений.

¹ Buda A., Zamputi I., Frashëri K., Pepo P. (redaktor përgjegjës Kristo Frashëri). Burime të zgjedhura për historinë e Shqipërisë. Botim i Universitetit Shtetëror të Tiranës, Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë. V. 2: Shek. VIII—XV. Tiranë, 1962. F. 194.

² В первом томе издания «История Албании» (Historia e Shqipërisë. V. 1. Tiranë, 1959. F. 238) ошибочно указано, что плащаница была изготовлена из шелка.

³ Gjergji A. Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi. Tiranë, 1988. F. 15.

⁴ Lameborshi L. Mbi punimin e gjeshtës në fshatin Radhimë // Etnografia Shqiptare. Tiranë, 1987. N 15. F. 303.

⁵ Nuraj L. Punimi i gjeshtës për veshje e shtroje në Labëri // Etnografia Shqiptare. Tiranë, 1982. N 12. F. 251.

⁶ Nuraj L. Op. cit. F. 252.

⁷ Lameborshi L. Op. cit. F. 303.

⁸ Nuraj L. Op. cit. F. 249.

⁹ Zojzi Rr. Studime mbi veshjet kombtare. I // Buletin i Institutit të Shkencave. Tiranë, 1950. N 1—2. F. 94.

¹⁰ Lameborshi L. Op. cit. F. 304.

¹¹ Ср.: Программа собирания сведений для «Лексического атласа русских народных говоров». Ч. 1. СПб., 1994. С. 173—190.

¹² Nuraj L. Op. cit. F. 248.

¹³ Ibid. F. 250.

¹⁴ Варианты прялок см.: Arti në Republikën Popullore të Shqipërisë. Berlin; Leipzig, 1953. Fig. 45.

¹⁵ Страны и народы. Научно-популярное географо-этнографическое издание в 20 томах. Зарубежная Европа. Восточная Европа. М., 1980. С. 342. Фотографию прялки из района Шкодера см. также: Tirta M. Nga simbolika e motiveve në artin e zbatuar popullor // Kultura Popullore. Tiranë, 1990. N 2. F. 97.

¹⁶ Автор в наши дни встречал крестьянок с прялкой и веретеном пасущими скот, присматривающими за детьми и т. д. в районе г. Шкодера, возле г. Либражда (Восточная Албания). Новик А. А. Албания, 1996 г. Полевая тетрадь. С. 9.

¹⁷ Народы зарубежной Европы / Под ред. С. А. Токарева и Н. Н. Чебоксарова. Т. 1. М., 1964. С. 542.

¹⁸ Lameborshi L. Op. cit. F. 305.

¹⁹ Onuzi A. Përdorimi i ngjyrosësve natyrorë dhe kimikë në tekstilet tona popullore // Etnografia Shqiptare. Tiranë, 1989. N 16.

²⁰ Shkurti S. Një vështrim mbi veshjet popullore të zonës së Vurgut në fund të shek. XIX e në fillim të shek. XX // Etnografia Shqiptare. Tiranë, 1981. N 10. F. 140.

²¹ Shkurti S. Kontribut për hartën kostumologjike të rrethit të Sarandës // Etnografia Shqiptare. Tiranë, 1981. N 11. F. 74, 78—79; Gjergji A. Veshjet popullore. Këmisha e grave (për Atlasin Etnografik Shqiptar) // Etnografia Shqiptare. Tiranë, 1981. N 11. F. 24—25; Gjergji A. Përparjet në veshjet popullore shqiptare (Fundi i shek. XIX—mesi i shek. XX) // Etnografia Shqiptare. Tiranë, 1983. N 13. F. 52—54.

²² Ср.: История Европы / Отв. ред. Л. Т. Мильская, В. И. Ругенбург. Т. 2: Средневековая Европа. М., 1992. С. 58.

²³ Во многих районах вплоть до первых десятилетий XX в. женщины выполняли практически все работы в связи с военным состоянием, когда мужчины были обязаны нести охрану границ и т. д. (Mehmeti F. Familja dhe zakonet familjare në Malësinë e Madhe // Seminari i Parë Ndërkombëtar «Shkodra në shekuj» (22—23 Qershor 1993). Shkodër, 1994. F. 206—207).

С. В. Романова

ЖЕНСКИЕ ОБРЯДЫ И ТРУДОВЫЕ ТРАДИЦИИ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИВОТНОВОДСТВОМ

(на материалах Вологодской губ. конца XIX—начала XX в.)

Животноводство имело большое значение в жизни крестьян Русского Севера. Скот прежде всего использовали как источник удобрения, крайне необходимого для почв северной лесной зоны. С конца XIX—начала XX в. животноводство в южных областях Русского Севера, в частности в Вологодской губ., начало играть и самостоятельную роль, как мясо-молочная отрасль: артельное маслоделие и сыроварение приобретают товарное значение.

Земледелие в Вологодской губ. хотя и оставалось основной отраслью крестьянского хозяйства, но находилось в сильной зависимости от состояния животноводства, которому уделялось повышенное внимание. Этим объясняется и тот факт, что уход за скотом и животноводческая обрядность занимали особое место в традиционном крестьянском быту: «У северных русских, а также в Сибири более стойко сохранились животноводческие обряды, большое значение придавалось здесь действиям со скотом и пастушеским заговорам», — писала В. К. Соколова¹.

Совершая обряды, направленные на защиту скота от различных вредоносных сил и увеличение его плодовитости, крестьяне тем самым заботились и о будущем урожае, что обуславливало тесное переплетение аграрной и животноводческой магии.

Животноводческие обряды, как календарные, так и ситуативные, могли совершаться индивидуально и коллективно. Индивидуально их исполняли хозяйка (например, обряды, производимые на Покров, после отела, во время болезни скота), хозяин, в обязанности которого входила забота о лошадях, и пастух. Коллективные обряды происходили во время массового падежа скота и для его предотвращения (например, действия, связанные с живым огнем, прогон животных через магические ворота и т. д.); ритуальное значение для всей общины имели мужские трапезы со съедением «жертвенных животных» (на день пр. Ильи, св. Николая).

Помимо обрядов, непосредственно связанных со скотом, существовали животноводческие обряды, которые входили в более широкие обрядовые комплексы, носящие обычно календарный характер. Эти повторяющиеся циклично обряды были предметом исследования В. Н. Чичерова, В. Я. Проппа, В. К. Со-

коловой² и др.: святочные (новогодние) и весенние обряды, носившие подготовительный характер. Различные животноводческие обряды производились в дни святых, считавшихся покровителями разных пород скота: св. вмч. Георгия (23/IV)^{*}, св. Николая (9/V и 6/XII), св. мч. Модеста (15/VII и 18/XII), пр. Ильи (20/VII), мчч. Флора и Лавра (18/VIII), св. вмч. Власия (11/II) и т. д.

Основные комплексы животноводческих обрядов были приурочены к дню св. Георгия Победоносца и празднику Покрова Пресвятой Богородицы (1/X), которые являлись границами стойлового и пастбищного периодов.

В данной работе речь пойдет о животноводческих обрядах, исполнительницей которых была женщина, а также о трудовых приемах и навыках, связанных с животноводством. Работа основана главным образом на материалах Вологодской и отчасти других севернорусских губерний.

С обряда загона скота в стойло и закармливания его «на зиму» в Покров обязанность заботы о крупном рогатом и мелком скоте полностью переходила на женщину, обычно на «большуху», старшую женщину в семье (уход за лошадью находился в ведении хозяина дома³). В Череповецком у. Новгородской губ., на границе с Вологодчиной, в этот день хозяйка давала каждому животному по пучку колосьев из последнего снопа и говорила: «Скотинка-матушка, закармливаем тебя на весь годовой год»⁴, — что означало обеспечение благополучия скота в течение всего стойлового периода. В Вологодской губ. период стойлового содержания длился 7—8 месяцев⁵, и всегда существовала опасность, что корма иссякнут до начала выпаса, поэтому на Петра-Полукорма (16/I) крестьяне проверяли количество оставшихся запасов: если корма оставалось меньше половины, сокращали норму его выдачи.

Уход за скотом, как уже было сказано, находился в ведении хозяйки дома. Работы по уходу за скотом в течение дня, по свидетельству корреспондентов Этнографического бюро кн. Н. В. Тенишева из Вельского у., происходили в следующем порядке.

Зимой хозяйка вставала в 4 часа утра, затапливала печь и готовила коровам корм⁶. Основным кормом для крупного рогатого скота было сено, смешанное с соломой, а в бедных сенокосными землями районах только солома, ошпаренная кипятком и посыпанная овсяной мукой с солью⁷. Первая кормежка происходила в 8 часов утра, вторая — в 6 вечера. В 9 часов утра и в 6 вечера скот поили. Доили скот два раза в день — утром и вечером⁸. К дойке молодой коровы приступали постепенно. Первому теленку некоторое время давали сосать мать. Но так как он сначала не мог высосать все молоко, хозяйка, чтобы не уменьшался удой, сама «отдаивала», в то время как теленок сосал⁹. Таким образом корова постепенно привыкала к дойке.

Если теленок кормился молоком матери слишком долго, ему надевали намордник, утыканный острыми гвоздями, чтобы отучить его сосать. Бывало, что он колол этим намордником вымя корове, и та отбегала¹⁰. Сначала корову доили двое (женщин. — С. Р.): одна доила, а другая держала за шею, чтобы корова стояла спокойно¹¹. При дойке часто помогала старшая дочь или невестка. В летнее время мухи и комары сильно беспокоили скот, и хозяйка заставляла свою маленькую дочку отгонять насекомых веткой, чтобы корова, отмахиваясь от них, не вытолкнула из рук подоюник¹².

Таким образом, девочки наблюдали этот процесс и участвовали в уходе за скотом с детства, постепенно приобретая необходимые навыки.

* Все даты в работе даются по старому стилю.

Для получения максимально большего удоя, как описывает Н. А. Иваницкий, совершался ряд магических действий: подойники и кринки мыли корнем папоротника и окуривали ладаном, а чтобы был толще «вершок» (сливки), в каждую кринку погружали ветку, на которой сидела и кричала кукушка, или давали лизать посуду черной кошке¹³.

Существовал ряд примет, по которым определяли, много ли будет молока: так, в Каргопольском у. Олонецкой губ., если Благовещение (25/III) приходилось на среду или пятницу, то ожидали малого удоя¹⁴, если первым у коровы рождался бычок, то молоко у нее будет прибывать¹⁵. В Кадниковском у. молоку приписывали способность тушить пожар, вызванный молнией, в то время как от простой воды он разгорался еще сильнее¹⁶.

В пастбищный период, особенно в районах, где практиковался выпас без пастуха, круг обязанностей женщины расширялся. Хозяйка ежедневно должна была выгонять скот на пастбище и загонять во двор. Рано утром она доила коров и отправляла их на покотину. Некоторые коровы возвращались на ночь домой, так как их пригоняло молоко. Другие, не наевшись за день, оставались пастись. На закате подростки и женщины отправлялись искать своих коров и на их отыскивание тратили очень много времени. Иногда поиски оказывались безрезультатными, и коровы оставались в лесу без доения, что весьма вредно сказывалось на их молочности¹⁷.

В Вельском у., по сведению корреспондента Этнографического бюро кн. Тенишева, «многие животные не возвращаются домой или приходят ободранные. Замечательно, что в иное лето [медведь] напускается на одну семью и разоряет ее вконец, истребив одну за другой всех ее коров (скот, принадлежащий одной семье, обычно держался вместе. — С. Р.)»¹⁸. Для того чтобы было легче искать свое стадо, на одну из коров каждый домохозяин надевал колокольчик. Это мог быть железный колокольчик (рис. 1), деревянный долбленный колоколец (рис. 2) или бубенцы (рис. 3). Чтобы вернуть пропавших животных, нужно было обладать особым «знанием», которое обычно либо получали от «знающих» людей, либо передавали по наследству, от матери к дочери. Так, например, в Череповецком у. в случае пропажи скота знахарка советовала кинуть через себя в лесу несколько веточек в ту сторону, куда ушла корова, и вернуться домой. При этом нельзя было оборачиваться или встретить кого-либо, иначе «найдешь мертвую скотину»¹⁹. В Вельском у., если потерявшееся животное не было найдено, хозяйка шла следующей ночью в лес на перекресток дорог и левой рукой бросала восьмую часть фунта табака, говоря: «Тебе, черт, — табак, а мне корова»²⁰; если корова возвращалась, ей вешали на шею колокольчик и повязывали крестик, чтобы «черт вновь не завладел коровой»²¹. Таким образом хозяйка «выкупала» свою корову у лесного хозяина.

Там, где практиковался выпас скота разными членами общины, женщина также могла пасти скот, как и подростки, старики, бобыли, нищие, убогие и т. д., хотя профессиональное пастушество было чисто мужским занятием²². Женщина первой выполняла функцию обхода, и, бывало, сама до окончания сева пасла скот, пока не нанимали пастуха²³. Но в целом выпас скота женщиной был редким явлением.

Комплекс обрядов, которые сопровождали первый выгон скота на пастбище, включал в себя, помимо пастушеских, семейные обряды. В Егорьев день коровы считались именинницами, поэтому, как полагал Н. А. Иваницкий, им давали по куску пирога и подстригали хвосты²⁴. Выгоняли скот освященной вербой через положенный вдоль ворот хлева пояс. При этом хозяйка



Рис. 1. Колокольчик на корову железный.
Вологодская губ. Начало XX в. (1905 г.)
(РЭМ, № 770-55).

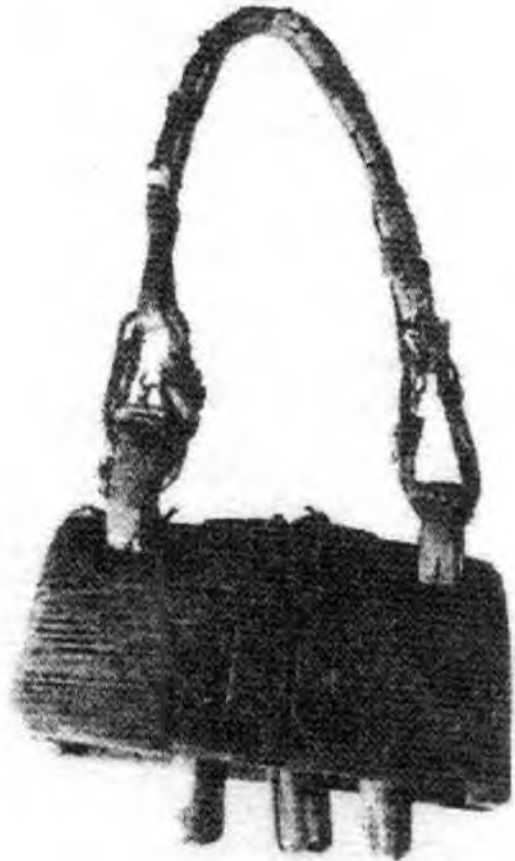


Рис. 2. Колоколец на корову
деревянный долбленный с хомутком,
плетенным из бересты.
Вологодская губ., Сольвычегодский у. Нача-
ло XX в. (1911—1912 гг.) (РЭМ, № 2164-5).

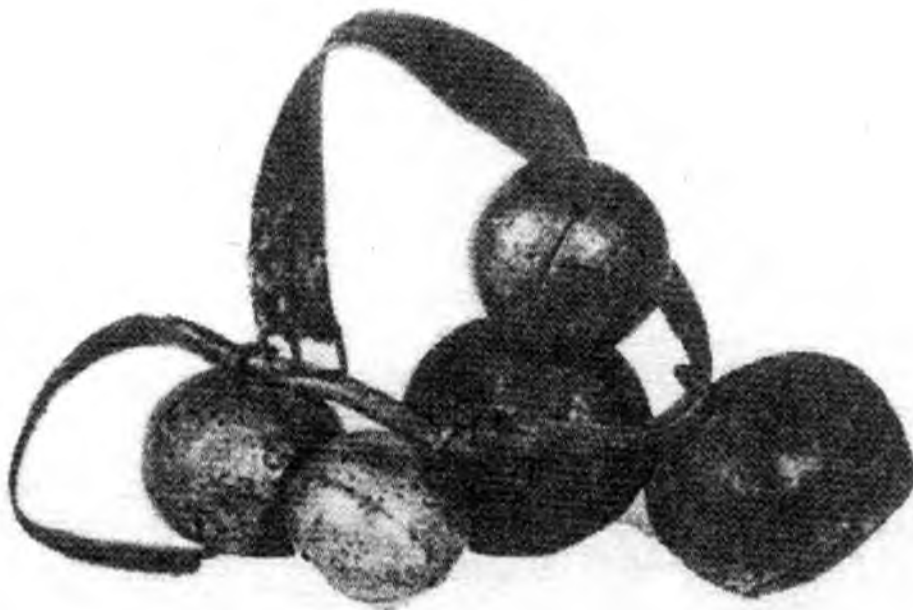


Рис. 3. Связка бубенцов на ремне.
Вологодская губ. Начало XX в. (1905 г.) (РЭМ, № 770-52/1-5).

произносила заговор: «Как этот пояс держится меня, так бы и скотина держалась моего дому, отныне и до веку, аминь». Рядом с поясом клали иногда нож, топор, шейный крест и засушенное растение, называемое «петров крест» (*Corallorhiza innata*)²⁵.

Все обязанности женщины по отношению к скоту оставались неизменными и во время сенокосных работ, когда нарушался обычный ход жизни. На дальние сенокосы выезжали целыми семьями, а иногда и общинами, и зачастую оставались там ночевать. В этом случае, например, в Вельском у., отправляли домой большуху, чтобы она «обрядила» коров²⁶.

В пределах своего дома-двора женщина постоянно «сталкивалась» с домовым и дворовым, милость или немилость которых к хозяевам проявлялась прежде всего на скоте²⁷. При переезде в новый дом обязательно приглашали с собой домового, иначе скот не будет плодиться²⁸.

Хозяйка должна была знать, как вести себя, чтобы не вызвать гнев домового/дворового. Существовали определенные нормы поведения, нарушение которых могло нанести вред не только скоту, но и людям. Так, в одной быличке девушка вышла давать корм коровам, но увидела на повети домового — и умерла²⁹. Нельзя было находиться в хлеву босиком и простоволосой; входя в хлев, нужно было громко заговорить, чтобы не застать дворового врасплох, иначе могло последовать наказание. Если хозяйка «провинилась» перед дворовым, исправляли положение различными способами задабривания. Эти обряды часто были приурочены к дням св. Ефрема Сирина (28/І), Анны-Пророчицы (3/ІІ) и арх. Михаила (8/ХІ)³⁰.

Пространство, которое занимало каждое конкретное хозяйство, обладало не только видимыми, но и невидимыми границами. Крестьяне всячески старались замкнуть эти границы, чтобы не допустить проникновения в пределы дома-двора вредоносных сил. Для этого существовал целый ряд оберегов, очистительных и охранительных магических действий. Любые изменения и внедрение чего-то чужого в хозяйственную систему были, в крестьянском сознании, нежелательны и опасны, но часто необходимы для нужд хозяйства. При этом совершали различные обрядовые действия, чтобы обезопасить себя от нежелательных последствий. Например, при покупке или продаже скота соблюдали целый ряд правил. Эти правила и обрядовые действия носили разный характер в зависимости от того, для чего покупался скот — на убой или на племя. В последнем случае он даже стоил дороже, так как продавец опасался, что вместе с проданным животным к покупателю перейдет и удача³¹. Скот не продавали человеку, живущему ниже в пространстве деревни, например под горой, полагали, что «счастье скатится»³². Человек, продающий скот, должен был тайком вырвать клочок шерсти и бросить его себе под ноги, шепча или думая про себя: «Мое при мне осталось»³³. Таким образом, продающий как бы не нарушал системы, сохранял ее целостность. Считалось, что продавец мог магическими действиями отнять телят, оставить у себя все будущие удои. Чтобы этого не произошло, покупали коров вместе с подойником или кринкой³⁴.

Купленное животное вводили во двор через пояс, который, после того как корова через него переступала, хозяйка тотчас одевала на себя³⁵. Купив животное, старались создать магическую границу между ним и прежним хозяином. В Шенкурском у. Архангельской губ., угоняя корову лесом, три раза связывали за ней ветки деревьев и говорили: «Вперед тебе дороженька, назад дороги нет»³⁶. Затем животное вводили во двор и последний след от ее ноги бросали туда же, говоря: «Милый живот, твой след во дворе и ты стой во дворе»³⁷.

Особую актуальность обряды приобретали во время отела коров (начало февраля). Связь коровы и новорожденного теленка с домом и хозяйкой всяче-

ски подчеркивалась, производились очистительные и охранительные обряды; с целью сохранения здоровья скота призывали в покровители святых: Агафью-Коровницу (5/II), Вукола-Телятника (6/II), Власия. Отелившаяся корова и новорожденный теленок считались нечистыми, употреблять в пищу их мясо и молоко запрещалось. Первый день нередко корову доили «в навоз», потом в течение 8—12 суток — в нечистую посуду, а молоко давали теленку³⁸. Перед тем как начать употреблять молоко, хозяйка совершала обряд очищения, называвшийся «молить корову»³⁹. Этот обряд имел локальные варианты. В Кадниковском у. хозяйка наливала в чистую посуду воды, приготавливала горящие угли, ладан и мешок и молилась. Взяв все это, она прислонялась к печному столбу и говорила: «Матушка-коровушка, стой так же крепко, как этот столб!» Потом она обмывала корову и обтирала ее мешком, приговаривая: «Косточки, суставчики, собирайтесь в одно местечко; как скоро насыпается в мешок зерно, так скоро наливайся у коровушки молочко», после чего происходило окуривание⁴⁰. В Никольском у. окуривали корову на третий день после отела. В окуривании обычно принимали участие двое, хозяйка и ее подруга (т. е. женщина, относящаяся к хозяйке и ее хозяйству доброжелательно или нейтрально, которая не могла сглазить). При этом между ними происходил следующий диалог:

- Что куришь?
- Курю уроки.
- Кури, кури, чтоб их вовек не было⁴¹.

Из первого чистого молока варили кашу, часть которой давали корове. При этом произносили заговор, в котором просили здоровья для коровы, изобилия молока, рождения не бычков, а телочек⁴². Теленка сразу после рождения уносили в избу и 1—2 недели скрывали от посторонних, чтобы не было сглаза. В Кадниковском у. его переносили в мешке через положенные вдоль порога пояс и топор⁴³. В избе теленка прикладывали к печной заслонке, говоря при этом: «Как эта заслонка держится печки, так же крепко держись и ты своего двора»⁴⁴.

Целый комплекс обрядов был связан с нарушением нормального хода хозяйственной жизни и с предотвращением этих нарушений: болезни и смерти животных в конкретном хозяйстве, массовых падежей скота. Эта обрядность заключалась в совершении различных магических действий наряду с использованием рациональных методов лечения. Например, при «потере жвачки» корове просовывали в рот лыко и завязывали его за рогами. Когда корова пережевывала это лыко, жвачка у нее восстанавливалась. Или же давали пожевать другой корове, здоровой, но одной масти с заболевшей, кусок хлеба, часть которого скармливали больной⁴⁵. Часто молоко пропадало из-за болезненного затвердения вымени («грудник»). Чтобы его вылечить, вымя обмывали настоем трав⁴⁶ и доили через отверстие в камне, растирая этим камнем болезненное вымя⁴⁷. Для удаления из тела животного болезни, которая воспринималась как особое существо, применялась катартическая (очистительная) магия. Такая обрядность, в отличие от профилактической, носила некалендарный, ситуативный характер. Хозяйка сама лечила скот или, как и в случае его потери, обращалась к «знающим» людям.

Причиной болезни, по народным верованиям, могла быть порча, которую наслал другой человек, вред от колдуна или чужого домового. Когда хотели извести чужой скот, как описывает Н. Е. Грысык, под окладное бревно дома клали кости павших животных и говорили: «Кость на дом, и скот вон»⁴⁸. Когда

болезнь была неизвестна, ее называли «озык» и приписывали влиянию злого человека⁴⁹. Считалось, что от этого у скота может произойти «встреча», т. е. паралич⁵⁰. Внезапную потерю молока у коровы также объясняли вредоносными действиями людей, знающих с нечистой силой. Корову, потерявшую молоко, называли «ялоухой»⁵¹. Для снятия оговора обращались к колдуну⁵². Как средство от сглаза были распространены плевки, спрыскивание водой через уголь, различные вязкие и клейкие вещества, например для предохранения от болезни коров мазали дегтем⁵³. С той же целью употребляли различные продукты, приготовленные в Великий четверг, например давали скоту четверговую соль⁵⁴. Животным мог повредить домовый, если он был недоволен хозяйкой. Если причину болезни коровы видели в действиях чужого домового, хозяйка совершала обряд его изгнания. Она заходила в хлев с украденной косой и делала вид, что косит, произнося при этом: «Свой соседушко, за меня поберегись, чужой — вон выходи»⁵⁵. Оберегами от чужого дворового служили чертополох, крапива, можжевельник и т. д. Пытались лечить скот, воздействуя и на саму болезнь. В таком случае произносили заговоры, обращенные к этой болезни⁵⁶. Как бы ни объясняли причину болезни, ее суть обычно сводилась к мысли о проникновении в жизнь семейного коллектива какой-то враждебной силы.

То же можно сказать и о крестьянском понимании причин массового падежа скота. Но поскольку это бедствие затрагивало всех членов общины, то и обрядность носила коллективный общинный характер. Типологизации и районированию обрядов, связанных с падежом скота, посвящена работа А. Ф. Журавлева⁵⁷. Повальные болезни скота персонифицировались как «коровья смерть». Обряды, направленные на ее изгнание, состояли из следующих магических действий: опахивание, захоронение какого-либо животного (персонификацию «коровьей смерти»), действия, связанные с добыванием «деревянного огня», окуривание, действия, связанные с «обыденными» вещами. Все они в той или иной степени присутствовали в ритуальной практике населения Русского Севера, в частности Вологодской губ.⁵⁸. Исполнение некоторых из этих обрядов являлось женской функцией. А такой обряд, как опахивание, был исключительно женским. Эти обряды могли совершаться как во время «оскотья» (т. е. падежа от сибирской язвы), так и носить предохранительный характер. В последнем случае они производились в дни святых покровителей скота: Власия⁵⁹, Агафьи⁶⁰, Егория⁶¹. Опасаясь массовых падежей, крестьяне примечали: если в избе много тараканов — это к прибыли скота, если мало — это верный признак оскотья⁶². Помимо коллективных существовали и индивидуальные обряды, направленные на предотвращение падежа и совершаемые хозяйкой. Например, в Вельском у. во время повальных болезней на каждое животное кистью, предварительно опущенной в смолу, клали знак в виде креста. После этого весь скот поили водой, в которую перед этим опускали косы, сопровождая это заговорной формулой: «Как коса эта отсекает траву от корня, так и вода эта пусть отвлекает от скота моего всякие болезни»⁶³. Целью всех этих магических действий было изгнание «коровьей смерти» за пределы территории двора и общины.

Магическая сила, которой обладала данная семейно-хозяйственная или общинная группа и которая действовала во благо этой группы, писал В. В. Богданов, была действительна только в пределах строгих территориальных границ этой группы⁶⁴. Она способствовала восстановлению нормального функционирования хозяйственного механизма и, соответственно, нормального хода всей жизни путем отторжения всего, что этому мешало. И важная роль в этом принадлежала женщине.

Таким образом, для Русского Севера было традиционным то, что реальная (хозяйственная) и иррациональная (обрядовая) функции заботы о скоте отно-

сились, за редким исключением, к женской сфере деятельности. Обряды и нормы поведения, связанные с домовым/дворовым, покупкой и продажей скота, отелом, болезнями, являлись сакральным знанием и были во многом обусловлены представлением о роли женщины. Эти знания наравне с трудовыми приемами и навыками передавались в рамках семьи и общины.

¹ Соколова В. К. Весенне-летняя календарная обрядность русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 268 (далее: Соколова, 1979).

² Чичеров В. Н. Зимний период русского земледельческого календаря // ТИЭ. М., 1957. Т. 40 (далее: Чичеров); Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995 (далее: Пропп); Соколова, 1979; Она же. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982; Она же. Календарные обряды и поэзия восточнославянских народов в начале XX в. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1978; Она же. Особенности календарных обрядовых песен восточных и южных славян // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983 и т. д.

³ АРЭМ, ф. 7, д. 112, л. 3.

⁴ АКЭА СПбГУ, полевой дневник Дмитриевой Е. М. за 1993 г. № 2. Л. 29.

⁵ Индова Е. Н. К истории государственных крестьян Вологодской губернии второй половины XIX века // Европейский Север СССР: Северный археологический сборник. Вологда, 1973. Вып. 3. С. 274.

⁶ АРЭМ, ф. 7, д. 112, л. 6.

⁷ Там же. Л. 2, 6.

⁸ Там же.

⁹ Там же. Л. 6.

¹⁰ АРЭМ, ф. 7, д. 102, л. 23.

¹¹ АРЭМ, ф. 7, д. 112, л. 7.

¹² Там же. Л. 5.

¹³ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2. Изв. ОЛЕАЭ. М., 1890. С. 39 (далее: Иваницкий).

¹⁴ Дурасов Г. П. Обряды, связанные с домашним скотоводством на Каргополье // Культура Русского Севера. Л., 1988. С. 104 (далее: Дурасов).

¹⁵ Там же.

¹⁶ Неуступов А. Д. Следы почитания огня в Кадниковском уезде // ЭО. 1913. № 1—2. С. 247 (далее: Неуступов).

¹⁷ Итоги экономического исследования крестьянского населения Устьсысольского уезда Вологодской губернии. Пермь, 1903. С. 89—90.

¹⁸ АРЭМ, ф. 7, д. 98, л. 8.

¹⁹ АКЭА СПбГУ, полевой дневник Егорова С. Б. за 1993 г. № 1. Л. 10—11.

²⁰ АРЭМ, ф. 7, д. 112, л. 5—6.

²¹ Там же. Л. 6.

²² Финченко А. Е. Традиционная хозяйственная деятельность кокшаров, устьян и ваган в конце XIX—первой трети XX века // Русский Север: Арелы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 46—47.

²³ АРЭМ, ф. 7, д. 106, л. 7.

²⁴ Иваницкий. С. 40.

²⁵ Там же. С. 39—40.

²⁶ АРЭМ, ф. 7, д. 106, л. 10.

²⁷ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. М.; Л., 1957. С. 95.

²⁸ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Под ред. К. В. Чистова. М., 1991. С. 414 (далее: Зеленин, 1991).

²⁹ Богатырев П. Г. Верования великорусов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. № 3—4. С. 55.

- ³⁰ Чичеров. С. 224—225; Коринфский А. А. Народная Русь. М., 1901. С. 469.
- ³¹ Зеленин, 1991. С. 94.
- ³² Там же. С. 95.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же. С. 89.
- ³⁶ Дурасов. С. 104.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Зеленин, 1991. С. 92; Иваницкий. С. 39.
- ³⁹ Зеленин, 1991. С. 92.
- ⁴⁰ Шустиков А. Троищина Кадниковского уезда (Бытовой очерк) // ЖС. 1892. Вып. 3. С. 123—124 (далее: Шустиков); Иваницкий. С. 39.
- ⁴¹ Иваницкий. С. 39.
- ⁴² Зеленин, 1991. С. 92.
- ⁴³ Неуступов. С. 264.
- ⁴⁴ Шустиков. С. 124; Иваницкий. С. 39.
- ⁴⁵ Иваницкий. С. 40.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Зеленин Д. К. Магическая функция примитивных орудий // Изв. АН СССР. Л., 1931. № 6. С. 726 (далее: Зеленин, 1931).
- ⁴⁸ Грысык Н. Е. Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Северной Двины // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 67 (далее: Грысык).
- ⁴⁹ Иваницкий. С. 41.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ АРЭМ, ф. 7, д. 102, л. 23.
- ⁵² Иваницкий, С. 41.
- ⁵³ Зеленин, 1931. С. 748.
- ⁵⁴ Соколова, 1979. С. 105.
- ⁵⁵ Грысык. С. 67.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.
- ⁵⁸ Иваницкий. С. 40—41.
- ⁵⁹ Чичеров. С. 224.
- ⁶⁰ Там же.
- ⁶¹ Шаповалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ними фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 130.
- ⁶² Иваницкий. С. 41.
- ⁶³ АРЭМ, ф. 7, д. 112, л. 8.
- ⁶⁴ Богданов В. В. Древние и современные обряды погребения животных в России // ЭО. 1916. № 3—4. С. 111.

Н. Е. Мазалова

ЧЕЛОВЕК И ДОМ: ТОЖДЕСТВО РУССКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

В мифологическом сознании русских человек отождествляется с одним из своих важнейших вещественных творений — домом. С понятием «дом» соотносятся все главные жизненные и физические характеристики человека: век, жизненная сила, строение тела, прежде всего — женского¹.

С этапами жизни человека ассоциируются в народных представлениях этапы жизни дома: рождение—детство — строительство и обживание, молодость и зрелость — длительность существования («лета») дома, старость и смерть — постепенная обветшалость и разрушение. Особенно много сходных структурно-семантических элементов в родильной и строительной обрядности; это дает основание рассматривать жилище в аспекте женской культуры.

Строительство дома сопоставимо с рождением человека прежде всего потому, что они связаны с возникновением нового: новый дом, новорожденный ребенок. Родильные обряды имеют целью получение ребенка из сферы природы и включение его в социум, в сообщество людей; в строительной обрядности освоение природного материала происходит для создания культурного объекта — дома.

Кульминационный момент обряда родин — физиологические роды. Один из приемов помощи роженице заключается в следующем: «Обыкновенный и очень частый прием при нормальных родах, в лежащем или стоячем положении роженицы — это перекинуть через брус, потолочную матку или балку веревку, ухватиться за нее руками и, упиравшись пятками о кровать или пол избы, держаться в полувисячем положении. Особенно рекомендуется этот прием в тот момент, когда Бог станет «прощать» роженицу, т. е. когда покажется из половых путей головка младенца»². Некоторые повитухи использовали этот прием, когда роды принимали затяжной характер: «При замедляющихся почему-либо родах больную подхватывают под мышки кушаком или веревкой и подвешивают под брусом или под матицей»³.

Кульминационный момент ритуала строительства — укладка матицы. После того, как матицу на веревках поднимали и укрепляли на верхнем венце, производились следующие действия: «Хозяин ставит в красном углу зеленую веточку березы, а затем из среды плотников выступает такой, который половчее прочих и полегче на ногу... Он и начинает священнодействовать: обходит самое верхнее бревно или «черепной венец» и рассеивает по сторонам хлебные зерна и хмель... Затем севец-жрец переступает на матицу, где на самой середине ее

привязана лычком овчинная шуба, а в карманах ее положены хлеб, соль, кусок жареного мяса, кочан капусты и в стеклянной посудине зелено вино (у бедняков горшок с кашей, укутанный в полушубок)»⁴. Плотник перерезает веревку, шубу подхватывают на руки, содержимое карманов съедается и выпивается.

Матица — важнейший конструктивный элемент верха жилища, метонимическая замена самого дома; в мифологическом плане она дублирует «мировое дерево». Действия в родильном обряде символизируют путешествие женщины за ребенком по «мировому дереву» (веревка также является его эквивалентом), они обнаруживают сходство с действиями плотника в обряде подъема матицы и сопоставимы с путешествием шамана по «мировому дереву» или космической веревке в разные миры⁵. Ритуальное путешествие плотника по матице («мировому дереву») имеет целью овладение некоторыми ценностями: включение дома в освоенное человеком пространство и наделение его обитателей богатством, довольством. В описанном родильном обряде искомой ценностью является ребенок.

Привязывание овчинной шубы к матице — одна из реализаций мотива руна (шкуры, шерсти) у мирового дерева⁶. Соответствия ритуальной укладке матицы прослеживаются в хеттских ритуалах: перед богом Телепинусом помещается вечнозеленое дерево, к которому подвешивается овечья (козья) шкура, в ней лежит овечий жир, в нем лежит зерно и вино, «внутри же него помещаются бык и овца (баран), внутри же него помещаются долгие годы жизни и потомство»⁷. Ритуальное подвешивание роженицы к матице основано на идее вкладывания, когда в начале цепочки символов оказывается «мировое дерево», а в конце — потомство (новорожденный ребенок).

Обматывание матицы шубой сопоставимо с положением новорожденного на печь на постеленную шубу. Цель этих обрядовых действий — обеспечение счастьем, богатством, здоровьем жильцов дома и новорожденного. Обсыпание матицы зерном и хмелем сравнимо с обмыванием ребенка водой, куда положено зерно и хмель; цель этих акций — обеспечение обитателей дома и новорожденного богатством, плодородием, счастливой долей.

Укладка матицы означала создание дома, а затем проводилось его доделывание, достраивание. По народным представлениям, новорожденный появлялся на свет не вполне оформленным, «недоделанным». Повитуха и мать ребенка производили действия, направленные на «превращение» его в человека; в частности, на открытие у него различных органов (зрения, слуха), после чего новорожденный приобретал способность видеть, слышать, говорить и т. д. Иначе говоря, ребенок появлялся на свет «замкнутым» от внешнего мира, и лишь затем у него «открывались» человеческие органы. Стены дома первоначально строились сплошными, и лишь позднее в них делали окна и двери, только после этого строение могло в полной мере считаться жилищем человека: «Прорубание окон и дверей соответствует... представлениям об "открытии" человеческих органов, обеспечивающих возможность видеть и ходить — главных признаков живого человека»⁸.

Сроки жизни человека и дома приблизительно одинаковы и обозначаются одним словом «век»; как известно, одно из значений слова «век» — 'столетие'. Жизнь человека и дома укладывается в эти временные рамки: «Рубленая изба годов сто, более не стоит, это век ея»⁹. О человеке, который приближался к столетнему возрасту или превысил его, говорили, что он «изжил свой век». На Украине также существует поверье, что, если хате более 100 лет, она может самовоспламениться и сгореть¹⁰.

На «век» (срок жизни) человека и дома можно влиять как в сторону его увеличения, так и в сторону уменьшения. Если сходные положительные дейст-

вия в родильной и строительной обрядности направлены на обеспечение долгого срока жизни новорожденного и жилища и его обитателей, одни и те же вредоносные обряды направлены на разрушение дома и изведение его хозяев. С. В. Максимов описал действия владимирских плотников, недовольных хозяином, для которого они строили дом. Достраивая избу, они приговаривали: «Дому не стоянье, дому не житье, кто поживет, тот и помрет». Бревна они тесали не вдоль, а поперек, а затем «напустили» на дом червей, которые стали точить стены. Вскоре после завершения строительства умер хозяин дома, вслед за ним развалилось и само жилище¹¹.

Смерть человека ассоциируется с разрушением дома или его наиболее важных частей: «Внезапное разрушение мастицы предвещало смерть хозяину, а печи — хозяйке»¹². Одной из примет к смерти был сон, в котором присутствовал образ разрушенного дома. Кроме того, смерть предвещал сон, в котором снилось строительство нового дома. Представления, которые легли в основу этого поверья, многозначны; одно из них основано на тождестве «новый дом» = «гроб». Кроме того, у русских, как и у многих народов мира, существовало поверье, что строительство нового дома влечет за собой смерть его хозяина или строителя. Человек, строя дом, как бы создавал своего двойника и передавал ему часть собственных жизненных сил, что вело к укорочению его века — отпущенного срока жизни. Для избежания этого необходимо было принести «строительную жертву»: в прошлом она, вероятно, была человеческой, позднее ее заменили животные и различные магические предметы. Для стариков, срок жизни которых приближался к концу, строительная жертва не была действенной. Для этой возрастной категории существовали следующие запреты: «Не строить нового дома, не шить обнови, в особенности белья, иначе вскоре умрешь»¹³. Старики обладали незначительной жизненной энергией, «заимствование» ее домом или одеждой, которая также является двойником человека, приводило к их смерти. Был обычай первым пускать в новый дом старика, для которого новый дом становился гробом. «Жить» дом начинал после того, как в нем кто-то умирал.

Дом строился на месте жертвоприношения: «"Истинным" материалом для строительства является тело жертвы, и результатом строительства становится объект, воспроизводящий в основных своих деталях ту же жертву, прообраз человека и мира»¹⁴. На этом основан изоморфизм представлений о строении человеческого тела и дома, а также их отдельных частей. В мифологическом сознании человек выступает как универсальная модель Вселенной. Его тело может быть представлено и как единое целое, и как разделенное на части. Представлениям о теле как целом соответствуют и представления о доме; структурные элементы в модели человеческого тела (его части) имеют соответствия в модели мира (его элементы) и тождественны им. Об этом прежде всего свидетельствует народная лексика, а также обряды, верования и пр. Дом у восточных славян воспринимается как женское тело, эти представления сохранились у украинцев; например, загадка о хате: «Стоит Даша, надулася, полу открыла, людей впустила»¹⁵.

Вертикальное членение человеческого тела повторяет устройство мира: голова соотносится с небом, ноги — с землей, пуп уподобляется центру мира — «пупу земли». Дом также соотносится с архаической моделью мира: крыша связана с космическим верхом, сам дом — с землей (миром людей), подполье — с подземельем.

В архаических текстах заговоров членение человеческого тела ведется либо по направлению снизу вверх или сверху вниз, причем восходящее движение связано с сотворением, синтезом, а нисходящее — с разрушением. В гаданиях

и приметах, связанных с домом, «верх» связан с представлениями о богатстве и плодородии.

Крыша дома уподобляется голове человека. Термины, обозначающие части головы, используются для описания элементов крыши: *лобьяк*, *лбище*, *залобник*, *чело* (бел.) — фронтоны дома; *череповой* венец — последний венец дома, более толстый, чем другие; *череп* — потолок избы, *причелины* — доски, на которые набиваются концы обрешетин, другое название причелин — *косицы*; *усы* — затесанные концы верхнего бревна, *проушины* — выемки стропил и т. д.

Голова человека (верх в анатомическом коде) и крыша дома (верх жилища) связаны с небесной сферой. Об этом свидетельствует солярная семантика орнамента крыши. Представления о связи головы человека с небом сохранились в фольклоре, например в описании былинной героини:

По косицам частые звездочки,
А во тем пекет красное солнышко¹⁶.

В народных представлениях голова наделена значительной жизненной силой. Голова — это сам человек, глава, хозяин дома. «Сложить голову» — отдать жизнь, лишиться жизни; эта часть тела ассоциируется с концом жизни. *Голова* в севернорусских говорах — покойник. Существовали приметы «к голове», т. е. к покойнику: «Перед головой хозяин плел волоса (человеку, который вскоре умрет. — Н. М.)»¹⁷.

Голова — дистальная точка человеческого тела. Через нее осуществляется контакт тела и внешнего мира. Записаны верования, в соответствии с которыми через темя человека (или рот) душа человека покидает тело; например, по украинским представлениям, она «выходит по большей части через отверстие, открывающееся в момент смерти в темени, или через рот и бывает иногда видима»¹⁸. Через темя в тело человека проникают болезни, в особенности это касается новорожденных: их нельзя выносить на улицу с непокрытой головой, на темя ребенка сыпят соль и хлеб от сглаза. Для былинных героев типично поражение в темя:

Спустил как он стрелочку каленую,
Да во самое во темечко,
Убил он Настасью королевичну¹⁹.

С теменем человека сопоставимо отверстие для дымохода в крыше. Это отверстие — нерегламентируемый канал связи с внешним миром. Через него в дом могли проникнуть нечистая сила и болезни. В Вятской губ. незадолго до приезда жениха забивали отверстие печной трубы, чтобы еретники (колдуны) не могли на свадьбе обернуть гостей в волков²⁰. Считалось, что через дымовое отверстие в дом могла попасть «Полуночица» (детская бессонница), изгоняли ее также в печную трубу. Когда умирал человек, открывали заслонку печной трубы, чтобы душа могла выйти через отверстие для дымохода.

Крыша дома является границей между внутренним и внешним пространством. В фольклорных произведениях отсутствие крыши свидетельствует о том, что это нежилая изба или дом в «ином» мире, например в любовном заговоре: «...в темных лесах стоит некрытая изба, а в той избе одна доска, а на той доске — большая тоска»²¹. Снесенная бурей крыша предвещала смерть хозяину дома; видеть во сне дом без крыши — к смерти; ср. фразеологизм «снять голову» — «убить, лишить жизни кого-либо».

Человеческое тело не полностью ограничено, замкнуто от окружающего мира, который «входит» в него через естественные отверстия (глаза, рот, нос,

уши и др.), а также дистальные точки (кроме темени, к ним также относятся пятки, кончики пальцев рук, плечи). С помощью естественных отверстий человек воспринимает внешний мир: видит, слышит и пр. Вместе с тем через естественные отверстия в тело человека могут проникать болезни. Так, нечистая сила появляется в домах в полночь или в полдень и может «войти в человека через открытый рот, когда он зевает»²². Способ предохранения от нее: непременно перекрестить рот после того, как человек зевнул. На Русском Севере существуют представления о болезни икоте, имеющей зооморфный облик. Она проникает в тело человека через рот, если он, стоя на пороге, охнет или выругается. Единственный способ излечить больного — извлечь икоту через рот. Если это не произошло при жизни, то в момент смерти изо рта больного непременно должна была выскочить икота в виде мыши, лягушки, червяка и пр., поэтому присутствующие в доме старухи старались не открывать рты в это время. Как уже говорилось, душа человека покидает тело через рот. Когда человек умирал, его рот закрывали тряпкой. Если рот живого человека — вход только в его тело, то рот мертвеца — это канал связи с миром мертвых; покойник может «позвать» с собой кого-нибудь из близких, увлечь его за собой. Болезнь также может проникнуть в тело человека через уши. Перед тем как вынести младенца на улицу, ему мазали сажей за ушами. Причиной болезни могло явиться слово: например, название болезни «уроки» имеет один корень со словом «речи» — 'говорить'. Человек может также воспринять вредоносную силу колдуна или *урочливого* (человека, способного сглазить) глазами: достаточно встречи с ними, чтобы наступила болезнь.

Народные представления об окнах и дверях соответствуют представлениям о естественных отверстиях человеческого тела; так, окна и двери частично снимают противопоставление замкнутости дома для внешнего пространства, то есть сопоставимы их основные функции. При установке окон и дверей проводились различные ритуальные действия, например, над ними топором прорубали крест и произносили заговорные формулы, цель которых — предотвратить проникновение в дом болезней и воров. На дверях ставили кресты смолой, когда в деревне были случаи инфекционных заболеваний. В притолоку двери засовывали колющие металлические предметы или растения (можжевельник, багульник и др.), которым приписывалась способность отгонять нечистую силу и болезни, в порог вбивали подкову и т. д. Во время агонии умирающего открывали окна и двери, поскольку через них душа покидала дом.

В народной традиции глаза наделяются способностью не только воспринимать свет, но и излучать его, т. е. смешиваются понятия света и зрения²³. Ср. в тюркской традиции: «Глаз не только воспринимает свет, но и является его источником. Очевидно, что зрение не просто пассивно, оно воспринимается как активная характеристика»²⁴. Как уже говорилось, глазам колдуна или урочливого приписывается способность излучать вредоносную энергию, которая в теле жертвы трансформируется в болезнь, поэтому при встрече с ними произносили заговорные формулы, например: «Соли на глаз, чирей на язык».

Глаза в русской традиции называются «ясные» — 'светлые', 'сверкающие', ср. «ясное солнце» (изморфизм глаза/солнце). В некоторых народных говорах *потухнуть* означает ослабеть (о зрении) или утратить зрение²⁵; *темный* — слепой, незрячий²⁶, *отемнеть* — ослепнуть²⁷. Слепота тождественна темноте и связана со смертью. В народных представлениях «слепота представляется за верный признак связей с нечистой силой»²⁸, она также является отличительной чертой некоторых мифологических персонажей. Считалось также, что дети появляются на свет незрячими, как котята, и лишь через некоторое время у них появляется зрение²⁹. «Потухшие глаза» — отличительный признак покойника.

Окна — это «глаза» дома; общеизвестна этимология слова «окно» — 'око' (глаз), ср. также диал. *зенко* — 'глаз' и 'стекло в окне' (от «зеять» — 'блестеть'). Как глаза окна связаны с представлениями о свете и тьме, видимом и невидимом. Важнейшие функции окон, как и глаз, воспринимать образы зрительного мира и свет. Существует множество загадок, где окно означает «солнце», «солнечный луч», например: «Красная девушка в окошко глядит», «Из окна в окно готово веретено»³⁰ и др. В окна, как и в глаза, могут проникнуть болезни или смерть, в частности через чужой взгляд. Стук в окно в полночь предвещает смерть; об этом также свидетельствует влетевшая в окно птица. У недостроенного дома нет окон (ср.: незрячий новорожденный), у нежилого дома или разрушенного забиты окна или постоянно задвинуты, если это волоковые окна, или в окнах выбиты стекла. Ср. обычай закрывать глаза мертвому; в фольклоре открытые глаза связаны с мотивом жизни, закрытые — символизируют смерть.

Двери ассоциируются с телесным низом. Если дом — это женское тело, то двери — женские гениталии; прежде всего их объединяет идея входа/выхода. О. М. Фрейденберг отмечала: «В фольклоре женский рождающий орган — 'ворота', дитя — 'путник', акт рождения — 'поезд'»³¹. Во время тяжелых родов раскрывали двери, роженицу заставляли переступить через пороги и т. д. В фольклорных текстах обыгрывается тема этой связи; например, в загадке о рождении ребенка: «Какой зверь из двери выходит, а в дверь не входит»³², в родильном заговоре: «Отворяйтесь, врата мясны и костяны, ехать не князю и не княгине, а итти безымянному младеню»³³. В русской традиции с женским началом также связаны окна: «Для облегчения родов в жилище заранее приоткрывали форточки или окна, чтобы "открыть проходы"»³⁴. Следует отметить, что крыша, стена, печь и другие элементы дома, имеющие отверстия, также обладают женской семантикой.

Существуют представления о тождестве рта и лона. При тяжелых родах роженицу опрыскивали водой из рта или давали ей пить воду из рта: «Муж во время родов присутствует и дает жене в рот воды из своего рта»³⁵. Эти обрядовые акции основаны на имитации родов: «Образ разинутого рта органически сочетается с образами глотания и пожирания, с одной стороны, и с образами живота, чрева, родов — с другой стороны»³⁶. Двери дома уподобляются рту: исчезновение людей за дверь рассматривается как поглощение.

Нижняя граница человеческого тела — подошвы, пятки. Пятки, как и теля — верхняя граница тела, являются дистальной точкой и входом в тело. Так, у младенцев на пятках ставили дегтем кресты, для того чтобы «к ним не ходила Полуночница». Беса, вселившегося в человека, изгоняли через пятку: «Для того, чтобы выгнать беса, нужно у человека, первый раз подвергнувшегося мучениям, разрезать левую пятку и стереть текущую кровь, с которой будто бы выходит и бесенок»³⁷. Слово «подошва» обозначает не только нижнюю часть обуви под ступней и ступню, но также и 'фундамент, основание'³⁸, то есть ступни человека сопоставимы с нижней частью дома.

Центром человеческого тела в вертикальном плане является пуп. Пуп делит тело на «чистую» (верхнюю) и «нечистую» (нижнюю) половину, он же является границей между этими половинами. Подобно пупу, матица является границей между верхом и низом дома, а также — между внутренней и внешней частями дома. Семантика термина матица (матка) — 'центр', 'средоточие', 'опора'³⁹. По представлениям восточных славян, пуп — основная составная часть организма⁴⁰: «...человек на пупу основан»⁴¹. Матица играет важную конструктивную роль в доме как основа верха жилища: «Худая матка всему дому смятка»⁴².

Пуп является одним из входов в человеческое тело. Перерезая пуповину ребенка, повитухи производили некоторые обрядовые действия (перевязывали ее

волосами матери и др.), для того чтобы пуп никогда не мог развязаться. По форме пуп напоминает узел; русская загадка о пупе: «Узловат Кузьма, завязал узла, развязать нельзя»⁴³. Первоначальное значение слова «узел»: от «завязать» — «воспрепятствовать»⁴⁴. Этими представлениями объясняется наделение узла магическими свойствами; поскольку пуп — это завязанный узел, он препятствует проникновению духов болезней в тело человека. Обереги в матице (например, зуб бороны — от клопов и тараканов, нож — от колдуна и т. д.) свидетельствуют о том, что она выполняет роль границы, а также возможного входа в нижнюю половину дома.

Пуп и пуповина связаны с идеей жизненной и производящей силы: пуп — праслав. *por* родственно лит. *ramstu* — «разбухать», укр. пуп — «почка»⁴⁵; в донских говорах «пуп» — «почка», «бутон», «семена». Пуповина и пуп являются связующими звеньями между человеком и природой. По пуповине определяли, сколько еще детей будет у женщины: «Сколько хрящечков (на пуповине. — Н. М.), столько детей и у женщины, и у коровы будет»⁴⁶. Нередко пуповину прятали за матицу «для почета» ребенка. Как уже говорилось, во время проведения обряда укладки матицы по ней путешествует плотник, который выполняет роль повитухи, способствующей появлению на свет ребенка. Во время родов на веревке, привязанной к матице, повисает роженица. Обряды и представления демонстрируют изоморфизм символов: пуповина — веревка — матица — мировое дерево.

Матица, также как пуп и пуповина, воплощает производительную энергию, в первую очередь женское начало; загадка о матице: «Мать в избе, рукава на дворе»⁴⁷. Матица соотносится не только с пупом, а его исследователи рассматривают как вход в материнское лоно, чрево⁴⁸. Если в вертикальном членении матица сопоставима с пупом, то в горизонтальном — с внутренним женским половым органом — маткой, в котором происходит зарождение и развитие плода. Совпадают названия этого органа и несущей балки потолка — матка, матица. Слово «матка», наряду с указанными значениями, имеет значение «начало», «основа», «источник». До XVIII в. в значении «matrix» употреблялись слова *утроба*, *чрево*⁴⁹. Вероятно, слово «матка» в значении женского полового органа появилось как более поздняя ступень развития значения «основание», «начало». Совпадение названия элемента конструкции дома и женского генеративного органа не омонимично; в его основе лежат представления о сходстве функций этого элемента в доме и в организме женщины. Укладка матицы сопоставима с одним из периодов родов: появление плода из матки. Дом рождался именно после укладки матицы.

В горизонтальном плане границей человеческого тела является кожа, которая отделяет его от внешнего мира. В архаических текстах заговоров наряду с вертикальным членением человеческого тела можно обнаружить и горизонтальное: перечисление частей тела ведется изнутри наружу или снаружи внутрь. У восточных славян сохранились представления о защитных, охранительных функциях кожи: «У Адама и Евы, говорят, кожа была такая, как у нас ногти, но когда они согрешили и Бог выгнал их из рая, то та кожа слезла с них, только на конце пальцев осталась»⁵⁰. В фольклорных произведениях кожа довольно редко выступает как крайняя точка; например, в любовном заговоре: «Бес Салчак; не куй белого железа, а прикуй доброго молодца (или красную девицу) кожу, телом, сердцем»⁵¹. Чаще крайней точкой является «тело»: слово «тело» обозначает не только «всякую тель, вещество, материю в границах, в наружных пределах своих»⁵², но и сами эти границы и «наружные пределы»; например, в заговоре: «...сростася тело с телом, кость с костью, жила с жилой»⁵³. Коже и телу человека в конструкции дома соответствуют стены, которые также обла-

дают значением границ. Они отделяют сруб от внешнего пространства, как кожа отделяет тело человека от окружающего мира.

В мифологическом коде центром человеческого тела является сердце (членение человеческого тела по горизонтали): «сердце» — 'средоточие', 'нутровая середина'⁵⁴. Сердце человека можно сравнить с печью в доме — его топографическим и ритуальным центром. В некоторых диалектах сердце объединяется с другими внутренними органами — легкими и печенью под названием «печень», однокоренным со словом «печь»⁵⁵. Существенный признак, объединяющий «сердце» и «печь», — связь с огнем, жаром, теплом. В фольклорных произведениях «горячее сердце», как и «горячая кровь», являются показателями значительной концентрации жизненной силы у человека, которая в севернорусских говорах обозначается словом «жар». Тепло, жар — признаки живого человека, холод — мертвого. В загадках подчеркивается именно этот признак печи: «Зимой все жрет, летом спит, тело теплое, а крови нет»⁵⁶. Как видно из приведенного примера, печь сопоставима с человеком в целом, а именно — с женщиной: «Стоит баба на юру, кто не идет, всяк — в дыру; кто ни вскочет, всяк захохочет»⁵⁷.

Печь воспринимается как женское тело. Прежде всего это проявляется в названиях отдельных частей печи: *чело* — наружное отверстие русской печи, *очелье* — место перед наружным отверстием, *устье* (от уста — 'рот') — полукруглое отверстие в печи, *челюсти* — топка, *небо* — верхняя часть свода, *скула* — бок печи, *ноги* — боковые стены, стены устья и др. Большая часть названий элементов печи соотносится с названиями головы и рта, а голова, как известно, метонимическая замена самого человека.

Устье печи соотносится не только со ртом, но и с женским лоном. Например, уголья из печи моют в воде и поят ею роженицу, чтобы родить так же скоро, как те угли выскочили из печи⁵⁸. При трудных родах открывают заслонку в печи. В диалектах слово *раскутать* означает «раскрыть печь или трубу» и «родить»: «Баба раскутала, Бог простил»⁵⁹. Только что родившегося ребенка клали на шесток печи, это означало не только представление его домовому духу, но и имитировало рождение. Об «отправлении» в печь как о новом рождении особенно ярко свидетельствует обряд *перепекания* ребенка, больного «собачьей старостью» — рахитом. По народным представлениям, такой ребенок «не допекся» в утробе матери и его сажали на лопате или в ночь в печь. Символика этого обряда «основана на отождествлении ребенка и хлеба, выпечки хлеба и появления ребенка на свет: его как бы возвращают в материнскую утробу (печь), чтобы он родился заново»⁶⁰.

Центр человеческого тела, как и центр дома, противопоставлен периферии. Как положительные, так и отрицательные ценности стремятся двигаться к центру. В доме мусор метется по направлению к печи, чтобы в доме сохранялось довольство. Кровь движется по жилам по направлению к сердцу. Если в тело человека через естественные органы проникали болезни, то они стремились по крови достигнуть сердца, и если попадали в него, человек умирал: «Волос надо лечить, лечить не будешь волос, волос по крове идет, дойдет до самого сердца и умрет (больной. — Н. М.)»⁶¹. Знахарка произносит заговоры в воду или в пищу, с которыми они попадают в кровь и по ней движутся по направлению к сердцу. «Слова» (заговоры) вступают в «борьбу» с болезнями и изгоняют их из тела, по направлению от сердца (центра) к периферии, через дистальные точки и отверстия — во внешний мир. Во время обряда лечения знахарка шепчет заговоры у устья печи, затем она подходит к больному, который стоит под матицей, с внешней стороны: болезнь вначале изгоняется из внутренней части жилища во внешнюю, а затем через двери — в мир, откуда пришла болезнь.

Знахарка выплескивает остатки наговоренной воды через порог со словами: «Поди, откуда пришло».

Таким образом, человек наделял дом своими свойствами, свойствами живого существа. Дом рождался, жил, старел и умирал, как человек. Он наделялся долей, как и его обитатели. Его элементы функционировали подобно органам человеческого тела и поддерживали жизнедеятельность дома и его обитателей.

¹ Байбури́н А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

² Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 341.

³ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 52, л. 3, Владимирская губ., Суздальский у.

⁴ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 161.

⁵ Топоров В. Н. О двух праславянских терминах в области древнего права в связи с индоевропейскими соответствиями // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1977. С. 131–132.

⁶ Байбури́н А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 164.

⁷ Иванов В. С., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 35.

⁸ Байбури́н А. К. Ритуал... С. 165.

⁹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. СПб.; М., 1912. Стб. 560.

¹⁰ Кравченко В. Вогонь (матеріал зібраний на Правобережжі) // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Вып. 1–3. 1927. С. 17.

¹¹ Максимов С. В. Указ. соч. С. 157.

¹² Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 90.

¹³ Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. М., 1880. С. 119.

¹⁴ Байбури́н А. К. Ритуал... С. 180.

¹⁵ Иванов П. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате // Харьковский сборник. 1889. Вып. 3; Отд. 2. С. 61.

¹⁶ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. Петрозаводск, 1989. С. 312.

¹⁷ АМАЭ, ф. К-1, оп. 1, № 1557, л. 12, Вологодская обл., Тарногский р-н.

¹⁸ Украинский народ в его прошлом и настоящем / Под ред. Ф. С. Волкова. Т. 2. СПб., 1916. С. 60.

¹⁹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. С. 98.

²⁰ З. Р. Свадебные обычаи Кайгородской волости Слободского у. Вятской губ. // Сб. Слободского родниоведческого музея. № 1. Слободский, 1921. С. 27.

²¹ Майков Л. Н. Великорусские заклинания. СПб.; Париж, 1992. С. 15.

²² Рязанский архив. Кн. 1. № 25.

²³ Рифтин А. П. Категория видимого и невидимого в языке (Предвар. очерк) // Учен. зап. ЛГУ. Сер. филол. 1946. Вып. 10. № 69.

²⁴ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Редкол.: Э. Л. Львова и др. Новосибирск, 1989. С. 84.

²⁵ Словарь народных говоров Приамурья. М., 1983. С. 105.

²⁶ Даль В. И. Толковый словарь... Т. 4. Стб. 744.

²⁷ Там же. Т. 3. Стб. 1608.

²⁸ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994. С. 174.

²⁹ Полевые материалы автора. Ленинградская обл., Выборгский р-н.

³⁰ Даль В. И. Толковый словарь... Т. 2. Стб. 1713.

³¹ Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 211.

³² Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876. С. 212.

³³ Мансикка. _Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický. Vydává III. Třída Česke Akademie věd a umění. Svazek VIII. Čast I. Praha, 1928. N 19.

- ³⁴ *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. СПб., 1993. С. 39.
- ³⁵ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 162, л. 2, Вологодская губ., Вологодский у.
- ³⁶ *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 374.
- ³⁷ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 296, л. 10, Вологодская губ., Никольский у.
- ³⁸ *Даль В. И.* Толковый словарь... Т. 3. Стб. 496.
- ³⁹ *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 236.
- ⁴⁰ *Болтарович З. Э.* Народна медицина українців. Київ, 1990. С. 31.
- ⁴¹ *Попов Г.* Указ. соч.
- ⁴² *Даль В. И.* Пословицы русского народа. Т. 1. М., 1984. С. 84.
- ⁴³ *Садовников Д.* Указ. соч. С. 224.
- ⁴⁴ *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка с историческими дополнениями. Т. 3. М., 1958. Стб. 343.
- ⁴⁵ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1973. С. 407.
- ⁴⁶ АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, № 1643, л. 26, Архангельская обл., Верхнетоемский р-н.
- ⁴⁷ *Садовников Д.* Указ. соч. С. 5.
- ⁴⁸ *Беляева О. И., Марков З. М.* Об одном типе метафорических наименований в русских народных говорах (пуп—пупок) // Семиотика культур. III Всесоюзная летняя школа-семинар, 15—20 сент. 1991 г. Сыктывкар, 1991. С. 58.
- ⁴⁹ *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. М., 1994. С. 515.
- ⁵⁰ *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 202.
- ⁵¹ *Майков Л. Н.* Указ. соч. С. 18.
- ⁵² Там же. С. 66.
- ⁵³ *Даль В. И.* Толковый словарь... Т. 4. Стб. 744.
- ⁵⁴ Там же. Стб. 132.
- ⁵⁵ Словарь русских народных говоров. Т. 26. Л., 1991. С. 348.
- ⁵⁶ *Садовников Д.* Указ. соч. С. 14.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ *Шустиков А.* Троицина Кадниковского уезда // ЖС. 1892. Вып. 3. С. 123.
- ⁵⁹ *Даль В. И.* Толковый словарь... Т. 3. С. 1115.
- ⁶⁰ *Топорков А. Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и историческая действительность. СПб., 1992. С. 115.
- ⁶¹ АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, № 1644, л. 15, Архангельская обл., Пинежский р-н.

Д. А. Баранов, Е. Л. Мадлевская

ОБРАЗ ЛЯГУШКИ В ВЫШИВКЕ И МИФОПОЭТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

(Семантический комментарий)

Семантическая интерпретация изобразительных текстов на предметах традиционной культуры сопряжена, как правило, с почти непреодолимыми трудностями. Проблема заключается не только в слабой разработанности методики толкования изображений¹, но — шире и глубже — в самой возможности перевода их, как продукта мифологического сознания, на «культурные языки немифологического типа», в данном случае — на научный язык². В этом плане «прочтение» их носит относительно метафизический, умозрительный характер.

Осмысление содержащейся в изобразительном тексте информации требует обращения к текстам иной природы: прежде всего к мифопоэтическим представлениям, фольклору, обрядам, предметному миру. Этот материал образует ряд неоднородных контекстов, которые могут дать ключ к семантическому комментарию изображения³. Вопрос о том, какой именно контекст послужил мотивацией перевода текста на язык визуальных знаков, вряд ли разрешим, да и сама постановка вопроса не корректна, так как контексты и формируемые ими смыслы разобщены только в сознании исследователя, а в «реальном» мире образуют единое целое, выявление и характеристика которого составляют основу интерпретации.

В данной статье речь будет идти об образе лягушки в восточнославянской вышивке, встречающемся на предметах убранства жилища (полотенца, подзоры) и на деталях женского костюма (подолы рубах, головные уборы) севернорусских губерний (Архангельская, Олонецкая, Вологодская, Новгородская, Санкт-Петербургская) и Полесья (Черниговская, Волынская губ.); рассматривался материал коллекций РЭМ.

«Опознание» лягушки в вышивке сопряжено с трудностями двоякого рода: 1) редкая фиксация народной терминологии узора⁴. Немногочисленные употребления термина «жаба» существуют в коллекционных описях РЭМ (полотенце, № 161-167; подзор, № 2413-4; полотенце, № 2413-3), составление которых относится к началу XX в., и одно упоминание названия «жабы», но без ссылки на источник⁵. Больше «повезло» финно-угорской вышивке: например,

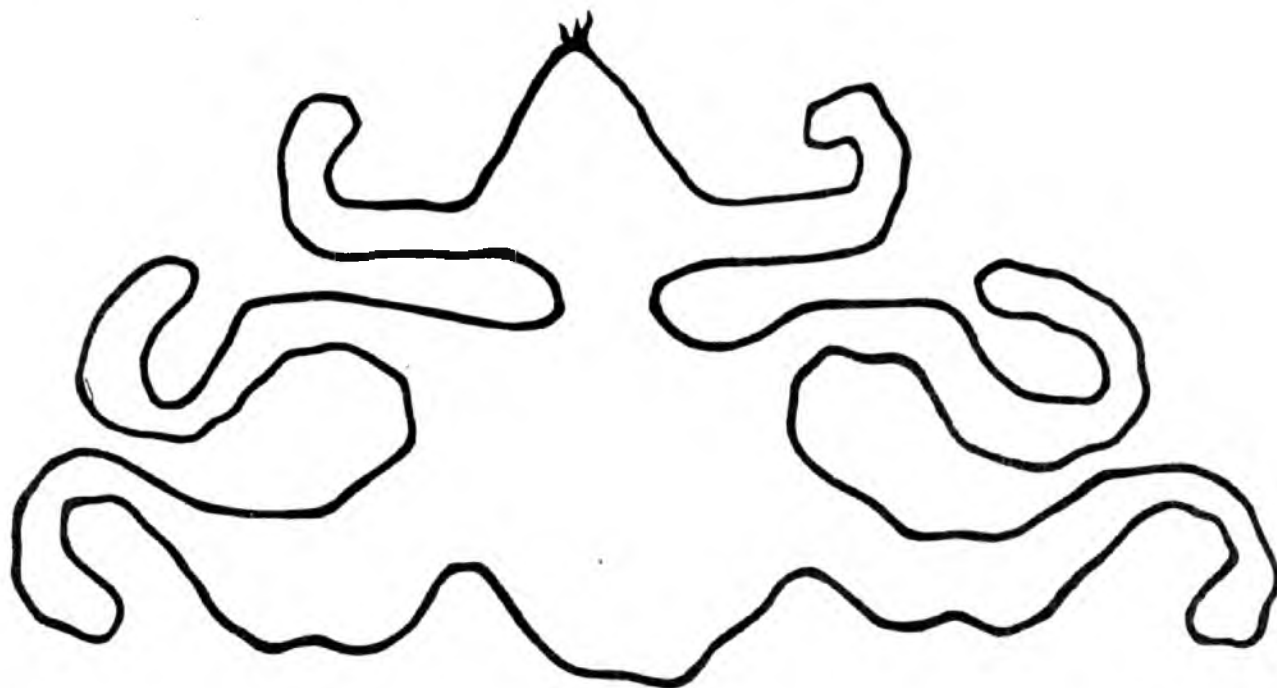


Рис. 1. Фрагмент вышивки на подзоре. Санкт-Петербургская губ.
(РЭМ, № 2413-4).

эбек йыр («голова лягушки») — стилизованное изображение лягушки на нагрудной вышивке удмуртов⁶; *лётемпиат* («лягушачьи головы») — вышитый узор на сороках верхневолжских карел⁷; 2) различная степень условности изображения лягушки: от редко встречающихся вполне «реалистичных» (рис. 1) до более распространенных зоантропоморфных (рис. 2, 3, 4), нередко трансформирующихся в стилизованный растительный орнамент, в изображение двуглавого орла и др. (рис. 5, 10). Подобная нечеткость образа, а также своеобразная поза фигуры давали основания для малоубедительных интерпретаций (ср., например: «Каждое из них [изображений] в характерной распластанной "лягушачьей" позе, типичной позе рожавшей женщины (...)» и дальше: «(...) Перед нами изображения (...) богинь-рожениц»⁸).

Сам факт размытости изображения лягушки в русской вышивке, в частности «перетекание» — превращение его в антропоморфную фигуру, заслуживает самого пристального внимания. На неслучайность и устойчивость ассоциативной связи лягушки с человеком указывают мифопоэтические, фольклорные, языковые данные. Так, хорошо известны народные представления о том, что все лягушки — обращенные люди⁹. В Нижегородской губ. бытовала легенда, что первая лягушка была душой младенца, проклятого когда-то матерью¹⁰. Повсеместно у русских были распространены поверья об обращении ведьм в особь лягушек — *коровниц*, *дворовых*, высасывающих молоко у коров¹¹.

Ослабление оппозиции лягушка/человек с удивительной настойчивостью демонстрируют загадки, в которых подчеркиваются «человеческие» признаки лягушки: «Выпуча глаза сидит, по-французски говорит, / По-блошьи прыгает, по-человечьи плавает»; «Сидит Матрена на мокрёна, / Не говорит — еще терпима, / А как речь начнет, / Все досада возьмет»¹².

Семантическая связь лягушки с женщиной обнаруживается в народной речи в сравнениях типа: «Баба, что жаба», а также в случаях экспрессивной номинации, например, «жаба» — в значении «злая женщина»¹³. Существенно, что

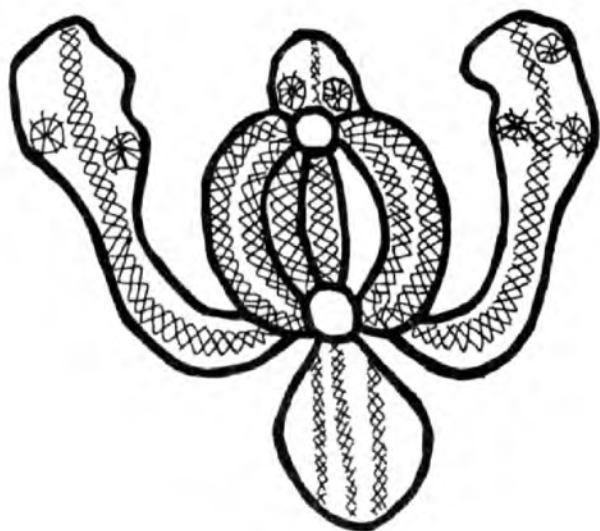


Рис. 2. Фрагмент вышивки к полотенцу.
Архангельская губ.
(РЭМ, № 556-50/1).

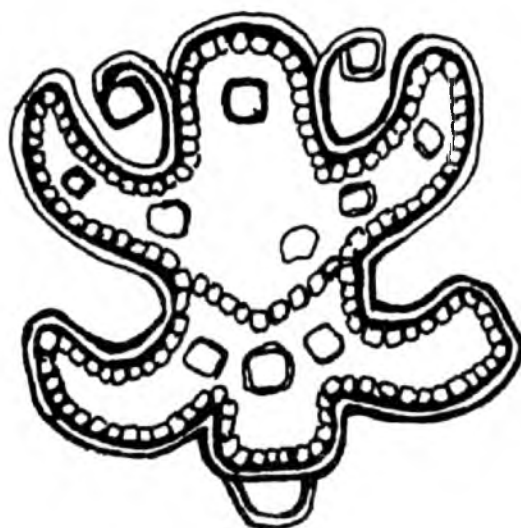


Рис. 3. Фрагмент вышивки
к женскому головному убору.
Вологодская губ. (РЭМ, № 744-9).



Рис. 4. Фрагмент вышивки к полотенцу. Черниговская губ.
(РЭМ, № 161-167).

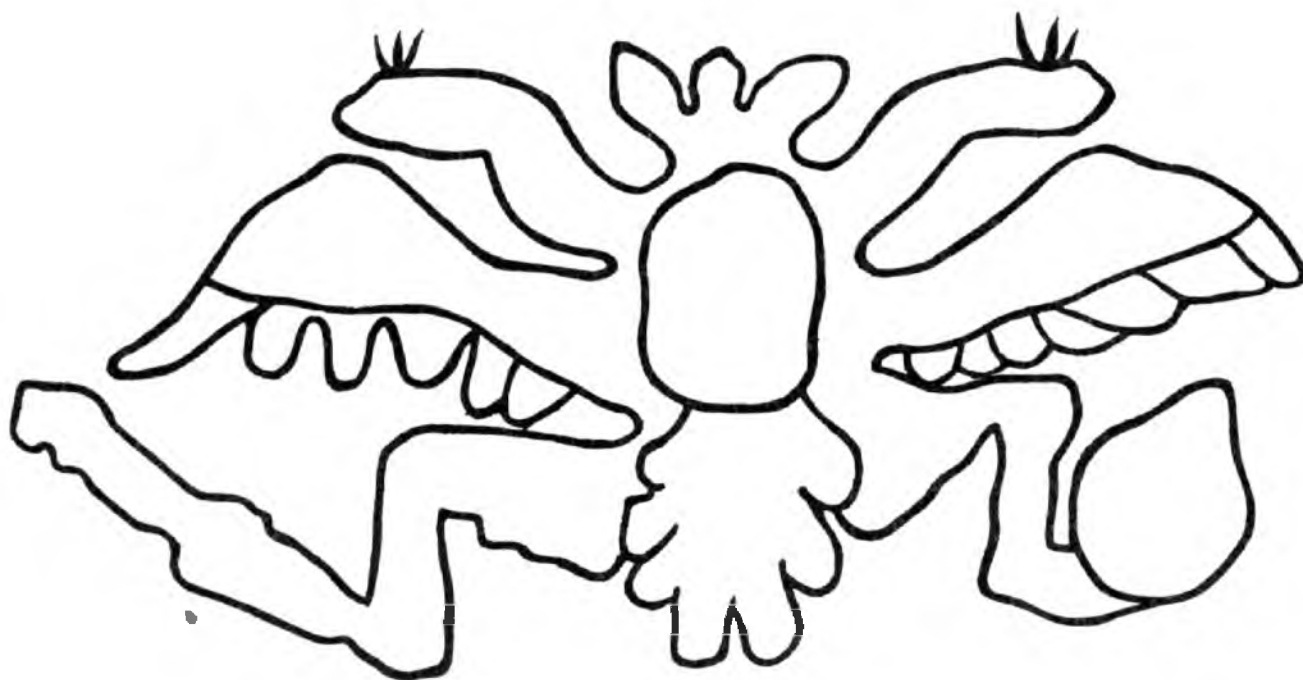


Рис. 5. Фрагмент вышивки к полотенцу. Костромская губ. (РЭМ, № 77-27).



Рис. 6. Фрагмент вышивки к хустке.
Волынская губ.
(РЭМ, № 1003-204).

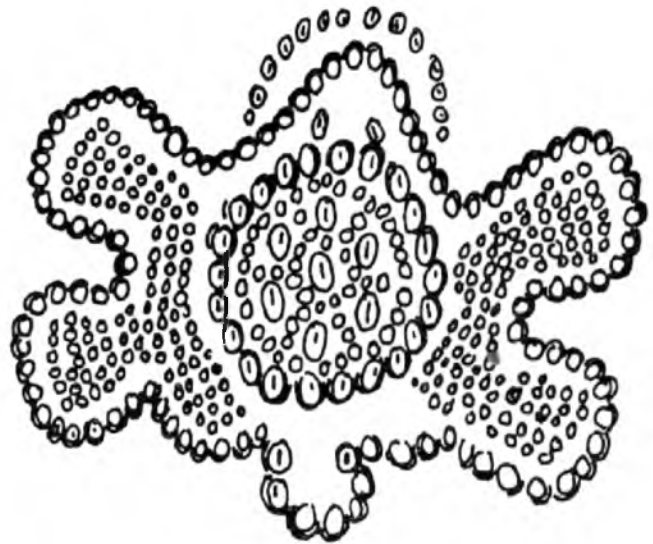


Рис. 7. Фрагмент вышивки
к женскому головному убору.
Олонешкая губ. (РЭМ, № 3129Т).

лягушка в подавляющем большинстве текстов соотносится не с человеком вообще, а именно с женщиной (ср., например, поверья, отмеченные у русских и сербов: «Если убить жабу — умрет мать»¹⁴; у белорусов: «Ек прэдэ на Новый рок жэншчына до хаты, як на роздво придэ, то в хаты цільный год будут жабы»¹⁵). Женская символика лягушки становится значимой и в ряде других контекстов, о чем речь впереди.

Возвращаясь к изображениям лягушки в вышивке, отметим наряду с характерной «распластанной» позой другой важный «опознавательный» признак: выделенность тела фигуры, ее «утробы» посредством увеличения размеров (рис. 6, 7), а также цветом — на волынских головных платках (хустках), с помощью сочетания разнофактурной вышивки бисером, бусинами, резаным перламутром — на севернорусских головных уборах. Можно предположить, что это не только отражение способности раздуваться «реальной» лягушки (обыгрывание мотива увеличения размеров этого животного характерно для разных фольклорных жанров: в загадках: «Этот толстый Тарас / Кричать горазд»¹⁶; в пословицах: «Как не дуйся лягушка, а до вола далеко»¹⁷; в сказке: герой садится на лягушку, та раздувается до огромных размеров и перепрыгивает через реку¹⁸), но и репрезентация темы «лягушка — утроба». Связь этой пары слишком разносторонняя, чтобы быть охарактеризованной здесь полностью; обозначим только основные мотивы соотношения: 1) Мотив «брюхатой жабы» (в украинских легендах), которая встречается на дороге с бабою-пупорізкою, и та оказывает ей помощь, пересадив через дорогу, за что жаба одаривает женщину заколдованным полотном¹⁹. В другом тексте за бабничанье (помощь при родах) жаба дает женщине полотно с живой лягушкой внутри²⁰. 2) Человеческая утроба — место обитания лягушек. Так, на Русском Севере лягушку глотают при посвящении в колдовство: «Колдун ведет тебя в баню на зори, он попросит, она выскочит, скакуха, эту скакуху нужно проглотить в себя»²¹. У белорусов отмечено следующее поверье: «Случается, что маленькая лягушка впрыгнет в рот спящего человека и войдет в живот. Там она растет особенно быстро и невероятно сушит человека, доводя до "сухоты"²²». Похожий мотив звучит и в белорусских жнивных припевах: «Як была я молода, дак была я резва, / Пошла жать — лекла спать — жаба улезла (...)»²³.

К этому же мотиву можно отнести болгарский фразеологизм «жаби ми къркат в стомаха» — об урчании в животе²⁴. 3) Утроба — место рождения лягушек. По украинским представлениям, «если выпить настой из сушеной лягушки — внутри зародятся лягушки»²⁵. Ср. также вятскую легенду: «В старые времена одна беременная женщина прокляла находящегося в своей утробе младенца и родила лягушку»²⁶.

Помимо признака объемности, утробу и лягушку объединяет их хтоническая природа. О хтонизме лягушки в исследовательских работах писали уже неоднократно²⁷. Тождество же утробы и подземного мира обнаруживает себя в родильном обряде, в частности, в представлениях о расположении мира, откуда приходят дети, — под землей²⁸ (ср. в связи с этим распространенные у русских запреты класть колыбель с ребенком на землю²⁹, касаться земли шестом, на который подвешивается колыбель³⁰, и под.). Как подтверждение хтонической природы утробы можно рассматривать поверья об особой связи беременной с хтоническими животными (мышами, змеями), а также представления о необыкновенной тяжести предметов, через которые переступала беременная³¹.

Особенный интерес представляет народный термин для обозначения женской матки, или всего нутра, — *золотник*, намекающий на ее «потустороннюю» природу³².

Тема «лягушка—утроба» находит свое продолжение в «анатомическом» контексте отождествления лягушки и матки: имеются в виду народные представления о женской матке как лягушке, встречающиеся у европейских народов и, частично, у славян. Так, литовцы считали, что «матка в животе бабы живая, в виде лягушки»³³. В Баварии верили, что «матка в виде жабы вылезает изо рта женщины во время сна, чтобы выкупаться, и если во время сна больной она возвращается на свое место — больная выздоравливает. Если же больная в это время держала рот закрытым, то матка не может вернуться, и тогда женщина делается бесплодной»³⁴. Похоже матка ведет себя в белорусских заговорах на легкие роды: «Золотник-золотничку, упрошаю цябе: по животу ня ходзи, живота-сэрца ня тошни; идзи на мора; там табе погуляць и у моёй косьци не стояць»; «(...) И як маць святая Бугуродзица царская ворота отчиняла, свойго сына уводжувала, золотым поясом потпяразувала, — отправляю цябе, золотник, на синя мора, на цеплые воды, на золотый камянь (...)»³⁵.

Женская матка в виде лягушки встречается и за пределами чисто языковых фактов. Так, словенцы и немцы делали железные и восковые вотивы матки в виде жабы и приносили по обету в храм для излечения от бесплодия³⁶ (рис. 8).

Все вышеизложенное с необходимостью подводит нас к другой обширной теме: лягушка и деторождение. Общеизвестно, что лягушка — один из наиболее универсальных символов многоплодности³⁷. Семантику деторождения содержит, по-видимому, образ лягушки в вышивке севернорусских головных уборов и волынских хусток, которые молодые женщины носили только в первые годы замужества, до рождения первого или второго ребенка³⁸ (к этому же ср. типологическое сходство традиции грузинских татарок носить на плече лягушек от бесплодия)³⁹. Топогентильные признаки лягушки настолько сильны, что она превращается в абстрактный символ начала, порождающего, подобно Земле, всё и вся. В этой связи следует отметить устойчивость изображений в вышивке помещенных в «утробу» лягушки птиц, цветов, людей (рис. 9, 10, 11).

Конкретное продолжение этой темы можно найти и в восточнославянском обычае есть жаб для излечения от бесплодия⁴⁰. Здесь же можно отметить традиционные представления о том, что приснившаяся жаба предвещает беременность (бел.)⁴¹ и даже, более конкретно, — рождение ребенка жен-

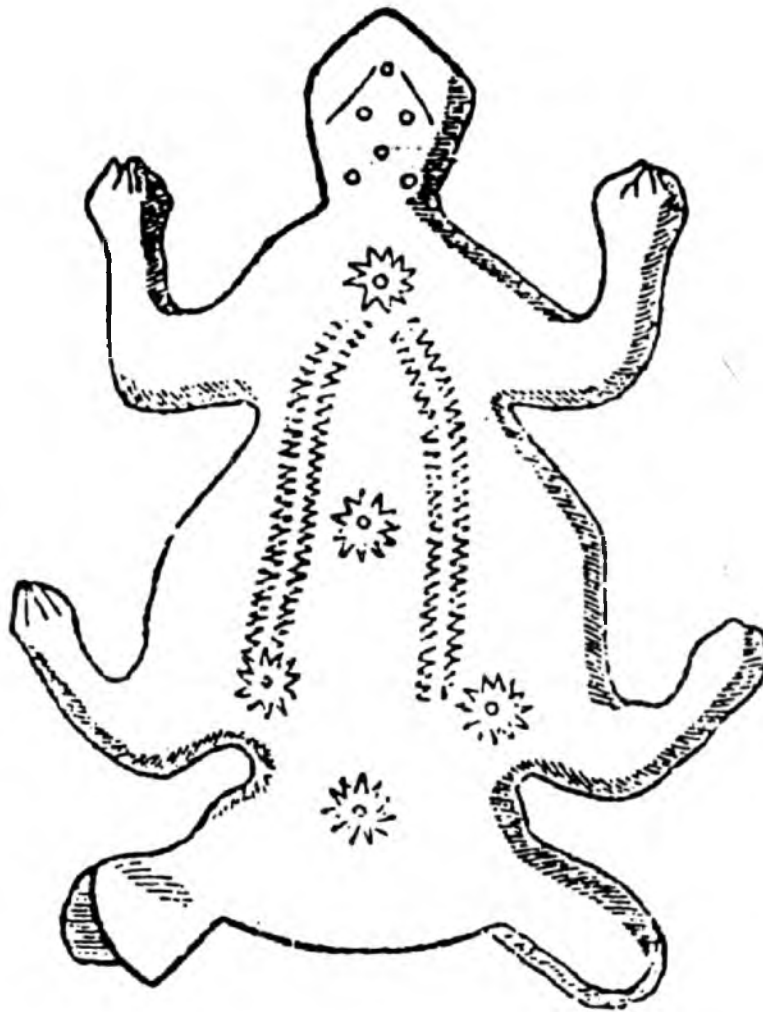


Рис. 8. Железная фигура жабы (представляющая матку),
приносимая по обету в храм.
(Из Висбаденского музея, по Handelmann'у)

ского пола: «Если хозяин или хозяйка поймут во сне (...) жабу (или последняя "уткнется в груди") (...) — будет девочка» (укр.)⁴². К этому же ср. фразеологизм «объесться лягушками», определяющий забеременевшую вне брака⁴³; представления о лягушке, достающей детей из пруда⁴⁴; а также у словаков — изображение на свадебном калаче *радостнике* молодоженов (?) и лягушки⁴⁵; существование танца *žabská*, имитирующего спаривание лягушек⁴⁶.

Устойчивая связь лягушки с деторождением, по-видимому, явилась основой для лексической омонимии украинского названия жабы и растения детородник — *короста*, *коростовка*⁴⁷. Возможно, подобная связь, но со знаком минус, обнаруживает себя и в представлениях о свойствах травы *лягушачья лапа*: сколько отростков корня съешь, столько лет не будет детей, если весь корень съешь — детей совсем не будет (Вятская губ.)⁴⁸.

Этот контекст проливает свет на любопытные представления особой взаимосвязи лягушки и менструальной крови. Имеется в виду обычай восточных славян носить с собой пепел жабы, чтобы удержат месячные⁴⁹, а также поверье, что если у рыбака в начале ловли в сеть станут попадаться лягушки, то, значит, через невод прошла «нечистая» женщина⁵⁰. В этой связи следует отметить народный взгляд на менструальную кровь как на среду зарождения будущих детей, который нашел отражение в обряде, направленном

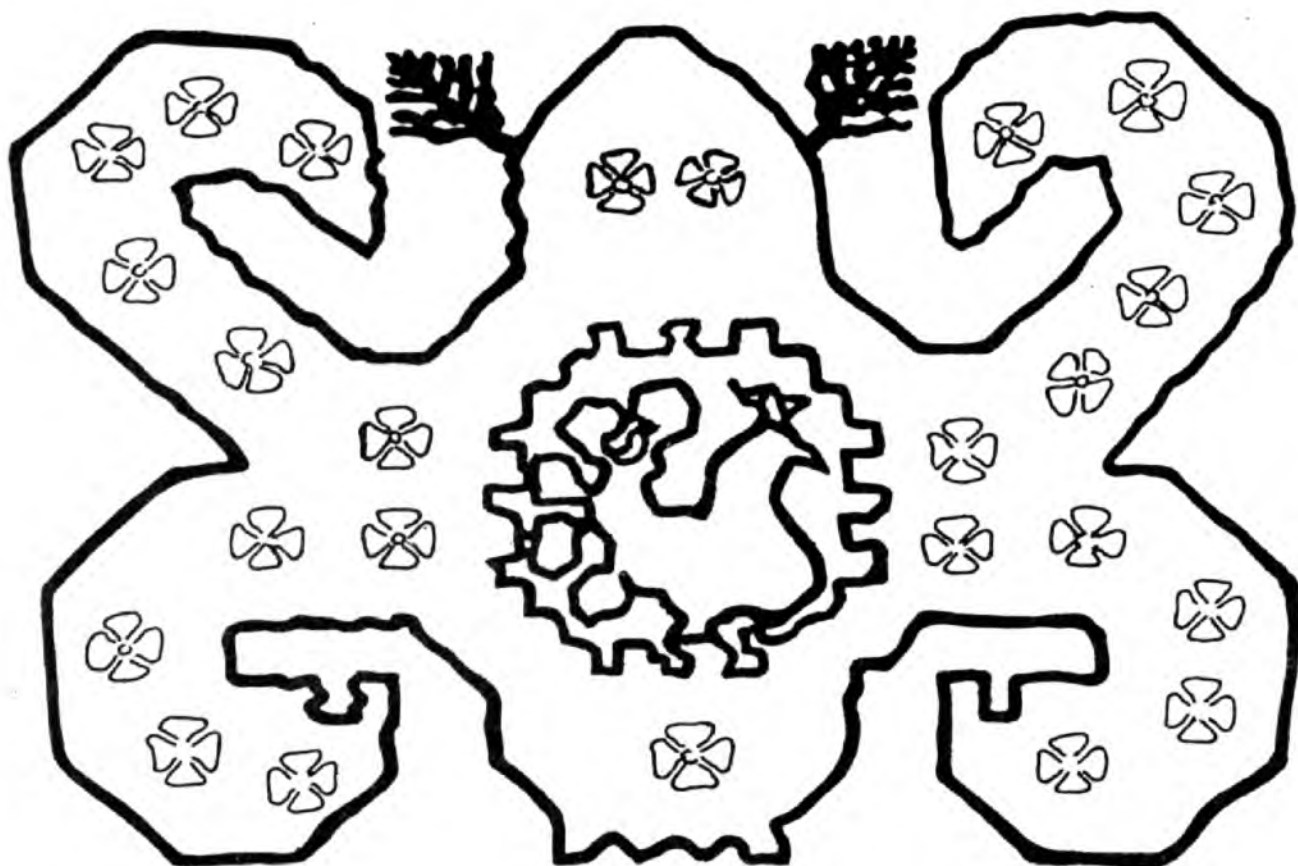


Рис. 9. Фрагмент вышивки к полотенцу. Архангельская губ. (РЭМ, № 5108Т).

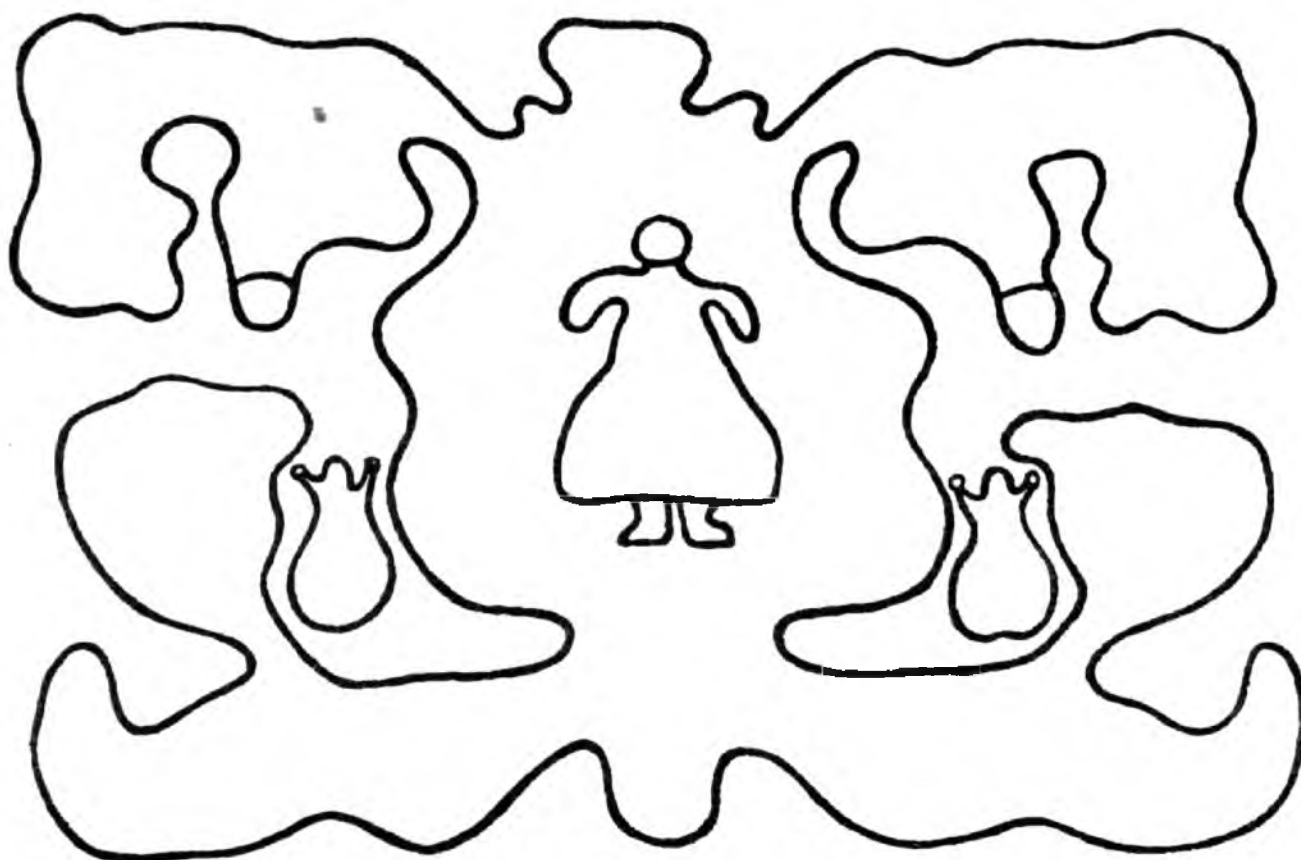


Рис. 10. Фрагмент вышивки к подзору. Олонецкая губ. (РЭМ, № 6683-379).

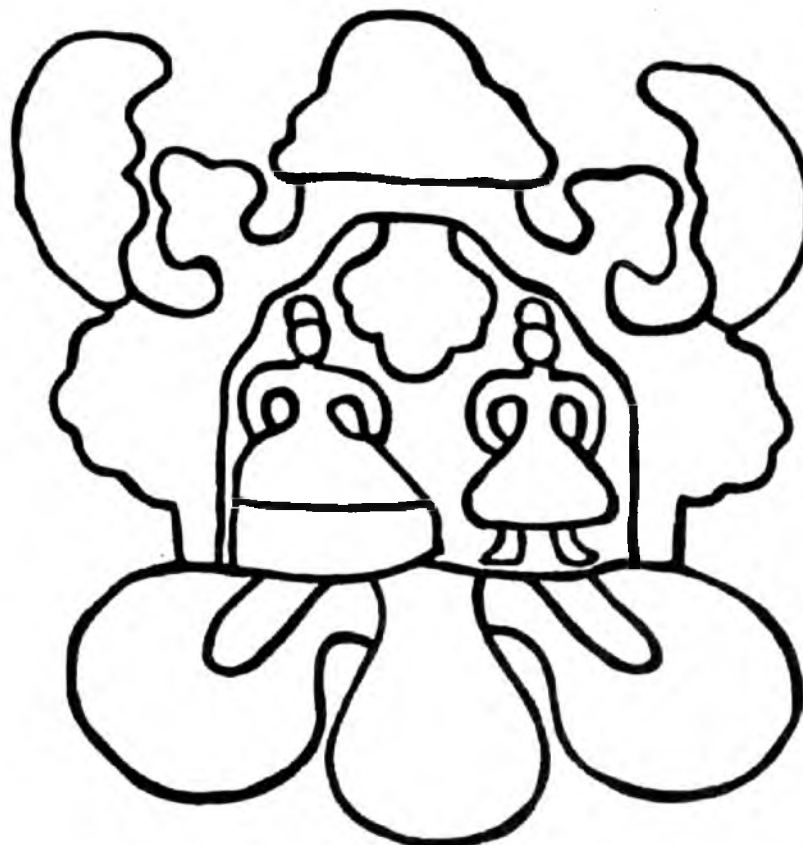


Рис. 11. Фрагмент вышивки к подзору. Олонецкая губ.
(РЭМ, № 6683-423).

на бесплодие: «Чтобы сделать женщину бездетной, колдунья крадет у нее белье со следами месячного очищения, отмачивает кровь и с заклинаниями льет ее на горячую каменку, и дети, которые должны бы родиться, закричат на каменке разными голосами» (Калужская губ.)⁵¹.

Способность лягушки к раздуванию усиливает семантическое тождество лягушки с беременной, подводя под него «телесно-физиологическую» основу, отразившуюся в народной терминологии беременности и беременной: *оттолстеть* (Архангельская губ.)⁵²; *озобаться* (Вологодская губ.)⁵³; *ходить коробом, кузов* (Костромская губ.)⁵⁴; *горбок* (Урал)⁵⁵ и под. (ср. также устойчивые словосочетания, подчеркивающие «материнство» лягушки: «жаба-матка» (укр.), «лягушка-матка» (рус.))⁵⁶.

Порой ассоциативные связи лягушки и беременной принимают неожиданные формы. Так, пятна, которые появляются на лице у женщины в период беременности, называются *лягушки*⁵⁷; во время родов в бане роженица видит баенника в образе *лягушницы*⁵⁸; если во время беременности женщина с испугом наступит на лягушку, у ребенка на теле появится пятно, похожее на лягушку⁵⁹, и под.

Неслучайность отмеченного тождества лягушки и беременной женщины подтверждается связью лягушки с молоком. Например, широко распространены представления об особых «дворовых» лягушках («коровницах»), высасывающих молоко у коров⁶⁰; у белорусов лягушек кидали в молоко, чтобы оно было холодным или «не осело»⁶¹; там же известен обычай выманивания попавшей в живот человека лягушки с помощью молока⁶². Лягушек причисляли даже к животным, дающим молоко⁶³.

В этом плане представляет интерес мотив сбивания лягушкой масла, засвидетельствованный на балтийском и, отчасти, восточнославянском материале⁶⁴.

Здесь существенно отметить связь этого мотива с мотивом творения-пахтания мира (космогонический контекст), с одной стороны, и с представлениями о зарождении и утробном развитии ребенка (эмбриогонический контекст) — с другой. Имеются в виду широко распространенные представления о грудном молоке женщины как основе, на которой замешивается жизнь младенца. Об этом косвенно свидетельствуют известные предписания как можно дольше кормить ребенка грудью во избежание беременности: «Долго дают грудь, чтобы не забеременеть» (Новгородская губ.)⁶⁵; «Кормят грудью до двух лет — от беременности» (Орловская губ.)⁶⁶. Особенно интересны мотивации, конкретизирующие причины этого обычая: «Пока кормишь грудью одного, нового не понесешь, на сырое же молоко живо пристанет» (Вологодская губ.)⁶⁷. В связи с мотивом отвердения, сгущения, создания материальной основы, предшествующей появлению человека, следует отметить выражение «сырое молоко», обозначающее молозиво — густое молоко до и после родов⁶⁸. Такое молоко осмысляется как продукт твoroжения (в народных говорах сыром часто называют творог⁶⁹) и служит верным признаком зарождения новой жизни; сам плод выступает как своего рода результат «ствoраживания» (сгущения) молока. Этот мотив эксплицитно выражен в загадках о беременности, которая описывается в «творожных» терминах: «Под полом, полом стоит кринка с творогом»⁷⁰. Ассоциации формирования Творцом тела человека с твoroжением встречаются в Книге Иова: «Не ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня; кожу и плоть одел меня, костями и жилами скрепил меня» (Иов. 10: 10—11). Возможно, в таком контексте не случайна омонимия южнорусского названия пахты и внебрачных детей — *сколотина*⁷¹.

Продолжение этой темы обнаруживается и в свадебной обрядности. В Вятской губ. в церковь (на венчание) привозили сыр с целью обеспечения деторождения (ср. выражение «Сыр забыли в церкви, молодушка безребятница будет»)⁷²; в Московской губ. обряд одаривания молодых называется *сыром обносить, сыр молить*⁷³; угощение на второй день свадьбы носит название *сырный день, сырный стол, сырный обед*⁷⁴. Отметим также обычай преподнесения почетного сыра зятям в Петров день на второй год брака (Архангельская губ.) и имеющий более сложные причинно-следственные связи словяцкий обычай кормить девочек сваренным и, вследствие этого, похожим на творог молоком, чтобы отелилась корова⁷⁵.

В свете сказанного вряд ли можно назвать случайным существование устойчивого сравнения ребенка с сыром в русских и белорусских свадебных песнях: «(...) Роди ты мне сына; / Как белаго сыра (...)»⁷⁶; «(...) Ражу тебе сына / Як белыга сыра (...)»⁷⁷.

Существенно, что процесс заквашивания сыра с символикой многоплодия не обходится без участия лягушки: «От присутствия лягушек сыр становится ноздреватым»⁷⁸.

Характеристика образа лягушки была бы неполной без обращения к еще одному чрезвычайно информативному источнику — волшебной сказке, которая имеет свой особый язык, требующий дополнительной расшифровки. В этом смысле сказочный образ лягушки не связан напрямую с этнографическим контекстом. И вряд ли возможно соединить непосредственно одной нитью изображения лягушки в вышивке и образ сказочной лягушки. Тем не менее именно сказка раскрывает неизвестные или проясняет остающиеся до сих пор в тени характеристики этого образа. Обладая свойством сохранять в трансформированном виде детали архаичного культурно-исторического пласта, сказка позволяет еще раз увидеть неслучайность связи лягушки с «женским миром».

В наиболее ярком по использованию образа лягушки сказочном сюжете — СУС № 402 («Царевна-лягушка»), — в основе которого, как и в основе классической волшебной сказки в целом, лежит свадебный обряд (а основной идеей брака, как известно, является идея воспроизводства нового поколения, т. е. деторождение), героиня изначально предстает в облике этого мифологизированного животного. На первый взгляд в свете приведенной нами женской символики лягушки в контекстах «лягушка-мать», «лягушка-беременная» и др., связь облика героини с финальным итогом — «стали они детей добывать»⁷⁹ — может показаться непосредственной. Однако это не так.

Несмотря на способность к оборотничеству, которой обладает героиня⁸⁰, ее зооморфный облик — явление временное, а не постоянный признак: в вариантах сюжета есть указание на «недобровольность» и на границы срока пребывания героини в облике лягушки (начало: ее прокляла мать⁸¹, обратил чародей Мухомор⁸², «Карачун Кашей сделал меня так»⁸³; и конец: пир у царя плюс три дня⁸⁴, полгода⁸⁵). Последняя граница срока указывает на связь зооморфного облика героини со сменой ее «социовозрастного» статуса. Прежде чем получить новые социовозрастные признаки (жена, мать), героиня должна «побывать» в шкуре животного, что может квалифицироваться лишь как «изоляция»⁸⁶, в обрядовой сфере предполагающая изменение внутренней сущности субъекта посредством очищения, обретения определенных знаний и, наконец, возрождения в новом качестве. В контексте мотива «изоляции», предполагающей «временную смерть»/статическое состояние персонажа с последующим «движением»⁸⁷, использование образа лягушки оказывается вполне закономерным, логичным, если учесть прямо противоположные, резко сменяющие друг друга природные признаки этого животного (статика/движение), отмеченные Т. М. Судник и Т. В. Цивьян⁸⁸.

Один из обязательных аспектов «изоляции» — обретение «знания». В культурных традициях разных народов, особенно азиатских, лягушка наделена, подобно змее, признаком мудрости, сакральным знанием (у якутов⁸⁹, в вьетской мифологии⁹⁰ и др.). Не исключение в этом плане и русская традиция. Мудрость и всезнание лягушки находит любопытное преломление в различных жанрах русского фольклора. В быличке о принятии женщиной силы от заболелшей колдуньи обретение «знания» происходит посредством залезания в пасть огромной лягушки. После троекратного пролезания в обнаженном виде сквозь нутро лягушки женщине задается вопрос: «Все ли ты видела, все ли теперь знаешь?» — «Та сразу же все поняла и стала с тех пор колдовать»⁹¹. Опосредованно, через манипуляции с частями лягушки или жабы (слюна, палец правой лапки, из которого вырезается «язык»), мотив всезнающей лягушки находит свое отражение в традиционных рецептах: «Как узнать тайну женщины», «Как заставить несловоохотливого человека много говорить»⁹². В сказке (СУС № 465 А — «Пойди туда, не знаю куда») лягушка — самая мудрая, носительница абсолютного знания: она знает даже место, где находится «то, не знаю что»; причем выполняет функцию помощника героя и посредника между мирами (для этого сюжета отметим также мотивы раздувания лягушки до гигантских размеров; мотив старости лягушки (самая старая — первая?); связь лягушки с молоком — «отдых» старой лягушки в парном молоке и наделение ее за «верную службу» ежедневной порцией молока⁹³). Лягушка помогает герою добыть «то, не знаю что», которое оказывается ничем иным, как источником изобилия пищи — одной из форм реализации источника жизни, находящегося в ином царстве, связанного с Землей (матерью). В этой связи любопытно в одном из вариантов этого сюжета обращение к тому, кто предоставляет обильный едой стол, кор-

мит: «М а т у ш к а Мурза»⁹⁴. В другом варианте источник изобилия/жизни связывается с понятием мудрости через «имя» подателя «Шмат — р а з у м»⁹⁵.

Возвращаясь к сюжету «Царевна-лягушка», можно констатировать неслучайность пребывания героини именно в лягушачьей шкурке: в облике лягушки она «накапливает знание», которое затем реализуется в отмеченном выше финале («детей добывать»), а возможно, и в ее «чудесных умениях» (шить, ткать, печь, танцевать), о которых будет идти речь ниже.

В контексте «получения знания» от лягушки (через облик лягушки) существенной является хтоническая природа этого животного (ср. характерное для сказки вообще получение информации героями о том, где и как добыть невесту, диковинки и пр. (в конечном счете того же «знания»), от различных персонажей, объединенных одной общей чертой — они имеют хтоническую природу). В этом плане важны мифопоэтические параллели лягушки и Земли, аналогичные мифопоэтическим параллелям Земли и змеи, исследованные на балто-славянском материале В. Н. Топоровым⁹⁶: женская сущность, материнское начало (плодородие)⁹⁷, наделение знанием-мудростью; а также его тезис о неотделимости знания-мудрости от многоплодности в контексте идеи рождения как одной из форм знания⁹⁸. Таким образом, подобно змее, лягушка сопоставима с Землей по признаку многоплодности (об этом см. выше) и, соответственно, — по признаку мудрости/всезнания (ср. отмеченное В. Н. Топоровым: «Земля все знает/видит»⁹⁹ и всезнание лягушки в сказке (СУС № 465 А — «Пойди туда, не знаю куда»), а также вопрос в приведенной выше быличке о принятии силы от колдуньи: «Все ли ты видела, все ли теперь знаешь?»).

Итак, опосредованность связи образа сказочной лягушки с деторождением очевидна: чтобы «добыть детей», героиня «перерождается» сама; она сама оказывается своего рода «плодом», вынашиваемым в лягушачьей шкурке (коже) — своеобразной оболочке, «матке» (о связи лягушки с женской маткой см. выше)¹⁰⁰. Используя «анатомический» язык, можно сказать, что в сказке имеет место мотив «выношенности плода»: конечный срок пребывания героини в шкурке строго регламентирован. Сжигание шкурки раньше времени (прерывание срока) соответственно усиливает отрицательные признаки героини¹⁰¹; Царевна-лягушка оказывается во власти темных сил, реализующихся в образах чародея Мухомора¹⁰², Кощей Бессмертного¹⁰³, дьявола¹⁰⁴, ветра-волшебника¹⁰⁵, чуда морского¹⁰⁶, Карачуна-Кощей — трехглавого змея¹⁰⁷. Возвращение и очищение Царевны-лягушки от отрицательного начала сопряжено теперь с ее противостоянием/противоборством герою (мотив обращения героини в змею, паллящую героя огнем¹⁰⁸).

С мотивом обретения знания-мудрости связаны, на наш взгляд, аналоги образа лягушки в вариантах сюжета: к р ы с а¹⁰⁹, ч е р е п а х а (сербский вариант)¹¹⁰ и старушка¹¹¹. Крыса и черепаха близки лягушке по признакам хтонизма, знания-мудрости (ср. сохранившееся до сих пор бытовое представление о крысе как чрезвычайно умном животном, предчувствующем критические ситуации; а также всезнание и умудренность черепахи, реализованные, например, в образе черепахи Тортилы А. Толстого), многоплодности и пр. Как будто особняком, по оппозиции признаков антропоморфности/неантропоморфности, стоит образ старушки. Однако есть основания для типологической близости образа старушки с отмеченными зооморфными персонажами: прежде всего по признаку знания-мудрости¹¹². Одной из категорий сказочных персонажей, обладающих положительным признаком в оппозиции мудрый/глупый, являются старики сверхъестественной природы, к которым следует отнести образ старушки¹¹³. Связь образов лягушки, крысы, черепахи, с одной стороны, и образа старушки — с другой, дополняется настойчивой констатацией в сказке воз-

растной характеристики последней как древней («лет двухсот»¹¹⁴), почти «потусторонней» («еле кости вместе»¹¹⁵), «вечной»¹¹⁶ и «близостью» старушки к Земле: ее локализация в сказке (избушка в лесу, в болоте, «в землю вросла, вся мохом одета»¹¹⁷) аналогична локализации лягушки; сверхъестественная хтоническая природа старушки обнаруживается в определении «вся мохом поросла»¹¹⁸.

Кроме отмеченных выше общих признаков образов лягушки и старушки, следует подчеркнуть еще один, связанный с оценочной категорией уродливости в оппозиции уродливый/красивый¹¹⁹, который, наряду с признаком старости в оппозиции старый/молодой, оказывается «временной низкой видимостью» героини¹²⁰, возвращающей нас еще раз к вопросу о временном характере замаскированного облика героини (в виде лягушки и старухи) и о существовании противостоящего ему истинного облика — красавица, молодая, т. е. облика типичной сказочной невесты¹²¹.

«Временная низкая видимость» героини особым образом соотносится с реализацией оппозиции глупый/мудрый в связи с творческой деятельностью героини в сюжете. Ее действия во время испытаний на умения (изготовление хлеба (пирога), тканье ковра (полотенца, скатерти), шитье рубахи) вызывают удивление невесток, которые хотят у нее поучиться. Тесто Царевна-лягушка выбрасывает в окно (в пробуравленную в печи дыру), ткани разрывает и тоже выкидывает в окно — действия, «лишенные смысла», «глупые». Однако превосходного результата — создания идеальных предметов (таких, каких и не бывает на этом свете: рубашка — «без швов», «без рубцов», «как литая», «во все цвета»¹²², скатерть — «растянули по всем столам»¹²³, ковер — «не шито, не тканно, все равно как высажено»¹²⁴) — добивается только она, поскольку только она обладает истинным знанием как надо делать, в то время как ее обычные невестки, не имея этого знания, «механически» повторяя манипуляции Царевны-лягушки, не могут справиться с задачей.

Изготовление Царевной-лягушкой идеальных вещей в сказочном сюжете обнаруживает типологическую близость не только с созданием предметов (в космогоническом аспекте), являющимся одним из этапов космогенеза¹²⁵, но и с одной из моделей процесса творения мира — «ремесленной». Сюжет «Царевна-лягушка» дает материал, подтверждающий версию о процессе творения мира посредством операционных приемов культурной деятельности человека¹²⁶.

Роль лягушки в творении мира, реализованном через «ремесленный» код, на балто-славянском материале (сюжеты о сбивании масла лягушкой) отметили Т. М. Судник и Т. В. Цивьян¹²⁷. Основанием для этого предположения послужила совокупность следующих мотивов: творение мира = пахтанье¹²⁸; маслобойка = мельница; соединение в образе лягушки противоположных признаков неподвижности/подвижности; лягушка = опора¹²⁹ земли (маслобойки, мельницы)¹³⁰; связь «лягушка—молоко—жир»; а также роль лягушки как нырляшика за землей¹³¹.

В сюжете «Царевна-лягушка» опосредованно или достаточно прозрачно проявляется мотив творения мира в процессе тканья (шитья)¹³² скатерти (полотенца, ковра, рубахи). Создание отливающего золотом и с восходом луны в середине «настольника», его неподъемность¹³³ — «(...) когда он [герой] взял этот подарок в шелковой косынке, его сразу позвало на землю»¹³⁴ (ср.: Микула Селянинович с неподъемной земной тягой в сумочке) — не вызывают сомнения, что настольник есть не что иное, как само пространство с восходящей в нем луной¹³⁵ (ср. «ковер, не шито, не тканно, все равно как высажено»¹³⁶).

В сюжете опосредованно нашли отражение мифологические представления космологического характера: 1) о «материальном составе» творимого объекта (природная нить: трава¹³⁷ — растительный код; паутинки¹³⁸ — животный код); 2) о направлении движения от тьмы к свету (тканье происходит ночью (во тьме), к утру объект — на отливающем золотом настольнике восход луны — готов); 3) о преобразовании хаоса в упорядоченность¹³⁹: разъятое «сырье» (собрание «отовсюду» по нитинке, по паутинке, по лоскутку); разрывание ткани на лоскутки, выбрасывание их в окно и разнесение по всему «белому свету», а затем — собрание воедино, т. е. упорядочение.

С признаком упорядоченности создаваемого объекта (в космогоническом аспекте) перекликаются мотив его идеализации и его эстетическая отмеченность (ср.: творения Царевны-лягушки самые красивые, такие, что «ни вздумать, ни сказать, ни пером описать», только по праздникам, в Христов день использовать).

В образе Царевны-лягушки отразились также мифологические представления о Творце. В вариантах сюжета героине присущи черты разных типов творцов: культурного героя, демиурга и творца, обладающего божественной природой. Подобно культурному герою, Царевна-лягушка добывает (достает, переносит) чудесные (идеальные) предметы из другого мира — из царства своего отца: «есть у отца моего сорокка, что ни шва, ни стежка, как лита»¹⁴⁰. В большинстве вариантов героиня выступает в ипостаси демиурга: создание предметов (творение) происходит во времени, захваченном сюжетом. В «производственных процессах» участвуют силы природы («ветры буйные»), птицы (вороны¹⁴¹; «все птички, все синички, все воробушки, все голубушки, все соколы» во главе с орлихой¹⁴²), животные (мыши, крысы¹⁴³) и персонажи, отмеченные признаками социально-сословного характера («мамушки, нянюшки, верные служанушки»¹⁴⁴), по отношению к которым героиня выступает как организатор или волеизъявляющее существо. Божественное начало героини в вариантах передается через христианский мотив нерукотворности творения («не шито, не ткано, все равно как высажено»¹⁴⁵) и/или христианскую терминологию («собрала все мучинки и крупинки и дунула своим духом — ну, так и хлеб испекся», «она собрала нитинки и паутинки, собрала и дунула своим духом, вот и выткалось полотно»¹⁴⁶).

Рассматривая мотив творения в сюжете «Царевна-лягушка» в космогоническом аспекте, нельзя не отметить «космическую» природу самой героини, проявляющуюся в различных ее характеристиках: в имени (Свет—Луна¹⁴⁷); в «родственных» связях с героями, имеющими «космическую» природу («Если земля клонит, то мать в погоню гонит. Лес шумит — отец летит»¹⁴⁸ — «космические родители» — земля, небо (?)); в причастности к первоэлементам космоса — стихиям: воде, земле, огню, воздуху (ветрам)¹⁴⁹.

Мотив творения мира в сюжете не исчерпывается «ремесленным» кодом. Отражение одного из актов космогенеза (создание ландшафта, живых существ (птицы, рыбы), а также культурных объектов (корабль)) реализуется посредством такого явления, которое в сказке квалифицируется как «чудесное умение» (в данном сюжете — умение «танцевать»). Основные детали эпизода «чудесного танца» Царевны-лягушки, соотносимого нами с актом творения, следующие:

1) Мотив ущербности существующего пространства, отсутствие в нем того, что будет сотворено («Все у тебя, тятенька, хорошо, а одно не исправно (...) У тебя вот вокруг дому саду нет»¹⁵⁰).

2) Четкая регламентация времени, когда произойдет творение: пир с его кульминационным моментом — пляской героини, как правило, назначается на ночь — темное время суток (другая, единичная, модификация мотива тьмы:

«(...) вели папаше забить окна, чтобы не было свету во дворце (...)»¹⁵¹). Характерное для космогонии преобразование тьмы в свет в сюжете реализуется с помощью мотива сияния в ночи света/огня/молнии при появлении Царевны-лягушки, а также посредством означенности видимости того (все увидели), что сотворила героиня.

3) «Материальный состав»/«сырье» для объектов творения — остатки еды (куски мяса, мослы — прах, твердь) и питья (жидкая субстанция), смешанные (в хаосе) в руках героини¹⁵².

4) Оценка созданного Царевной-лягушкой в эстетической категории красоты («Красота-то какая стала»¹⁵³), что соответствует мифологическому представлению об эстетической отмеченности (красота, украшенность) космоса¹⁵⁴, а также констатация связанного с «красотой» состояния веселья («и такое сделалось веселье, какого никогда не бывало»¹⁵⁵).

5) Необходимый для творения переход от неподвижности к движению реализуется в сюжете в мотиве танца/движения рук героини (ср. с традиционными представлениями о продуцирующей силе танца, движений рук, ног (взмахи, подпрыгивания и пр.), в ритуальной сфере нашедшими отражение в магических действиях, направленных на воспроизводство: урожай, приплод скота, деторождение)¹⁵⁶.

Возвращаясь к образу лягушки в вышивке, важно еще раз отметить сложность и опосредованность отношений между изобразительным текстом и вербальными текстами мифопоэтической, обрядовой, сказочной или иной природы (ср., например, почти полное отсутствие изображения лягушки в белорусской вышивке при богатейшей по использованию этого образа вербальной традиции). В этом смысле изобразительный язык вышивки развивается по своим законам и живет относительно независимой жизнью. Несмотря на это, во всех текстах обнаруживаются некоторые общие признаки образа лягушки, репрезентирующие ее, прежде всего, как символ плодovitости, деторождения и в конечном счете связывающие с великим таинством начала жизни как на уровне микрокосма, так и в масштабах макрокосма.

И хотя эти идеи лежат на поверхности и для своего обнаружения не требовали особого поиска, тем не менее именно учет всех разнородных контекстов, их «инвентаризация» проливает свет на сложный, многоступенчатый процесс формирования семантики объекта нашего рассмотрения, на своего рода игру смыслами, которая, по большому счету, и составляет суть образа лягушки.

¹ О специфике изобразительного языка см., например: Раевский Д. С. Изобразительные тексты: пределы постижения // ЖС. 1996. № 3. С. 18—20.

² Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996. С. 442—443.

³ В связи с этим ср. обозначение Л. Н. Виноградовой такого подхода, как «параллельная семантическая интерпретация»: Виноградова Л. Н. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 101.

⁴ См.: Маслова Г. С. Северодвинская золотошвейная вышивка // Сб. МАЭ. 1972. Т. 28. С. 49, 56.

⁵ Жарникова С. В. Отражение языческих верований и культа в орнаментике севернорусских женских головных уборов (на материале фонда Вологодского областного краеведческого музея) // Научно-атеистические исследования в музеях. Л., 1986. С. 99.

⁶ Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов. М., 1951. С. 124.

⁷ Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951. С. 59.

- ⁸ *Жарникова С. В.* Отражение языческих верований... С. 96—97.
- ⁹ *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890. С. 121; АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 1411, л. 25, Псковская губ.
- ¹⁰ *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка в народном мирозерцании, преимущественно малорусском // Сб. Харьковского историко-филологического о-ва. Т. 19. Харьков, 1913. С. 366.
- ¹¹ *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии... С. 121; СРНГ. Вып. 17. С. 258 (Ярославская обл.).
- ¹² *Митрофанова В. В.* Загадки. Л., 1968. С. 32, № 611, 608.
- ¹³ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1989. С. 523.
- ¹⁴ *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка... С. 367.
- ¹⁵ *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983. С. 74.
- ¹⁶ *Митрофанова В. В.* Загадки. С. 32, № 615.
- ¹⁷ *Даль В. И.* Толковый словарь... Т. 2. С. 286.
- ¹⁸ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. Т. 2. М., 1985. № 212.
- ¹⁹ *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка... С. 376.
- ²⁰ *Иванов П.* Из области малорусских народных легенд // ЭО. Вып. 13—14. 1892. С. 79—80.
- ²¹ *Мазалова Н. Е.* Жизненная сила севернорусского «знающего» // ЖС. 1994. № 4. С. 26.
- ²² *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 24.
- ²³ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 1—2. СПб., 1885. С. 246.
- ²⁴ Болгарско-русский фразеологический словарь. София; Москва, 1974. С. 203.
- ²⁵ *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Т. 1. СПб., 1872. С. 136.
- ²⁶ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 407, л. 2, Вятская губ.
- ²⁷ См.: *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки (балто-славянские данные) // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 137—154; *Топоров В. Н.* Др.-греч. βατραχός и др. (заметки на полях) // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 155—162.
- ²⁸ *Милорадович В. П.* Народные обряды и песни Лубенского у. Полтавской губ. Харьков, 1897. С. 20.
- ²⁹ *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии... С. 114; АРЭМ, № 781, л. 11, Новгородская губ.
- ³⁰ АРЭМ, № 434, л. 7, Вятская губ.
- ³¹ *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 330. На материале античной мифологии см. об этом: *Евлин М.* Космогония и ритуал. М., 1995.
- ³² О золоте как атрибуте загробного, подземного мира см.: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 284—286; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 60—64.
- ³³ *Петкевич Г.* Материалы по народной медицине литовцев // ЖС. 1911. Вып. 2. С. 187.
- ³⁴ *Плосс Г.* Женщина в естествоведении и народоведении. Т. 1. Сыктывкар; Киров, 1995. С. 263.
- ³⁵ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. СПб., 1891. С. 59.
- ³⁶ *Макаровић Сг. Votivi.* Ljubljana, 1991. С. 51, 67; *Плосс Г.* Женщина... С. 263.
- ³⁷ См., например: *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии... С. 150.
- ³⁸ *Молотова Л. Н., Соснина Н. Н.* Русский народный костюм. Л., 1984. С. 28.
- ³⁹ *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка... С. 388.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Там же. С. 391.
- ⁴² *Милорадович В. П.* Народные обряды и песни... С. 5.
- ⁴³ *Гура А. В.* Лягушка // Славянская мифология. М., 1995. С. 251.
- ⁴⁴ Там же. С. 250.
- ⁴⁵ Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы: Сб. ст. / Под ред. Ю. В. Ивановой, М. С. Кашубы, Н. А. Красновской. М., 1988. С. 65.

- ⁴⁶ Там же. С. 60.
- ⁴⁷ *Даль В. И.* Толковый словарь... Т. 2. С. 169; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1986. С. 335.
- ⁴⁸ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 407, л. 71, Вятская губ.
- ⁴⁹ *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка... С. 395.
- ⁵⁰ *Гура А. В.* Лягушка. С. 251.
- ⁵¹ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 541, л. 8, Калужская губ.
- ⁵² СРНГ. Вып. 24. С. 257.
- ⁵³ Там же. Вып. 23. С. 96.
- ⁵⁴ Там же. Вып. 14. С. 344.
- ⁵⁵ Там же. Вып. 7. С. 22.
- ⁵⁶ *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка... С. 371, 378.
- ⁵⁷ *Попов Г.* Русская... С. 345.
- ⁵⁸ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. С. 224.
- ⁵⁹ *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892. С. 10.
- ⁶⁰ *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии... С. 121.
- ⁶¹ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы... С. 202.
- ⁶² Там же. С. 24.
- ⁶³ *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка... С. 381.
- ⁶⁴ Подробнее об этом см.: *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии...
- ⁶⁵ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 807, л. 2, Новгородская губ.
- ⁶⁶ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 970, л. 6, Орловская губ.
- ⁶⁷ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 162, л. 6, Вологодская губ.
- ⁶⁸ Ярославский областной словарь. Вып. 9. Ярославль, 1986. С. 94; *Элиасов Л. Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1989. С. 403.
- ⁶⁹ Словарь русских донских говоров. Т. 3. Ростов, 1976. С. 152.
- ⁷⁰ *Митрофанова В. В.* Загадки. С. 52, № 1305.
- ⁷¹ Словарь русских донских говоров. Т. 3. С. 123.
- ⁷² *Васильев Н. М.* Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907. С. 311.
- ⁷³ *Бушкевич С. П.* Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации (корова) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 327.
- ⁷⁴ Там же.
- ⁷⁵ Там же. С. 328.
- ⁷⁶ *Урусов С. М.* Станица Екатеринбургская, Терская область, Моздокского отдела // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 33. Тифлис, 1904. С. 18.
- ⁷⁷ *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 897.
- ⁷⁸ *Гура А. В.* Лягушка. С. 251.
- ⁷⁹ Сказы и сказки Беломорья и Пинежья / Зап. текстов, вступ. ст. и коммент. Н. И. Рождественской. Архангельск, 1941. № 74. С. 191.
- ⁸⁰ Героиня может оборачиваться змеей или птицей (Сказки и предания Северного края / Зап., вступ. ст. и коммент. И. В. Каранауховой. Л., 1934. № 65; Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. М., 1991. № 30).
- ⁸¹ Фольклор Саратовской области. Кн. 1 / Сост. и вступ. ст. Т. М. Акимовой. Саратов, 1946. № 372. С. 270.
- ⁸² Перстенок — двенадцать ставешков. Избранные русские сказки Карелии / Сост., вступ. ст. и коммент. К. Чистова. Петрозаводск, 1958. С. 133.
- ⁸³ Тамбовский фольклор / Ред. и предисл. Ю. М. Соколова и Э. В. Гофман. Тамбов, 1941. № 5. С. 67.
- ⁸⁴ Перстенок — двенадцать ставешков... С. 140.
- ⁸⁵ Фольклор Саратовской области. № 372. С. 270.

⁸⁶ Об «изоляции» см.: *Пропп В. Я.* Исторические корни... С. 36—46; *Левинтон Г. А.* Некоторые общие вопросы изучения свадебного обряда // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 30.

Архаичный мотив изоляции в сказке и в эпосе реализуется в самых разнообразных формах: 1) Изоляция пространственная: в высоком тереме или в глубоких погребках «сорока сажон» (вертикальное членение пространства); в «удаленном» локусе — пребывание в «далеком» специфическом царстве, изгнание в лес (дистрибуция эпического пространства по горизонтали); 2) «неподвижное» состояние: окаменение, сон, расчленение тела — временная смерть героев; 3) изменение внешнего облика героев: оборачивание в цветок, свинью, птицу, змею и пр., а в нашем сюжете — в лягушку.

В любом из вариантов «изоляция» предполагает статическое состояние персонажа (лишение или ограничение его движения в пространстве), означающее временную смерть (временное «выключение из жизни»), предшествующую возрождению (началу жизни в новом качестве), движению. Ср. также на материале песенно-игрового фольклора: *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24—35.

⁸⁷ Здесь «движение» понимается в широком смысле слова — преобразование, обретение «нового статуса», творение: от производства утвари, «добывания детей» до творения мира.

⁸⁸ *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии... С. 146. К вопросу о двойственной природе поведения «реальной» лягушки можно отметить специфику разделения жизни этого животного в природном годовом цикле на «неподвижный» и «подвижный» периоды (уход в спячку и пробуждение в определенные сроки).

⁸⁹ *Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. С. 117.

⁹⁰ *Никулин Н. И.* Каук // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 627.

⁹¹ Русское колдовство, ведовство, знахарство / Сост. М. Северов, Н. Ушаков. СПб., 1994. С. 186. Ср. у пермяков: чтобы стать колдуном-«маткою», необходимо пройти сквозь пасть «лягушки-матки» (*Янович В.* Пермяки // ЖС. Вып. 1. 1903. С. 155). То же у вотяков: колдуном можно стать после пролезания через утробу одного животного — жабы или нескольких, например зайца, лисицы, волка и медведя (*Верещагин Г.* Вотяки Сосновского края // Зап. ИРГО по Отд. этнографии. Т. 14. Вып. 2. 1886. С. 88, 92).

⁹² Русское колдовство... С. 16, 17.

⁹³ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. № 212.

⁹⁴ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 3. 1887. № 86. С. 355.

⁹⁵ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. № 212.

⁹⁶ *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 74.

⁹⁷ Ср. признак объемности, объединяющий беременную женщину, раздутую лягушку и возрастающую землю (свойство, отмеченное В. Н. Топоровым: Об индоевропейской... С. 73), а также эпитеты плодородной земли — «жирная», «пухлая» и пр.

⁹⁸ *Топоров В. Н.* Об индоевропейской... С. 74.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Ср. «рождение молодых» в свадебном обряде: *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX века. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 60—61.

¹⁰¹ Ср. в экспрессивной лексике ругательства/обзывание человека — недоносок, недоделок, обнаруживающие связь с мотивом невыношенности плода.

¹⁰² Перстенек — двенадцать ставешков... С. 133—145.

¹⁰³ Фольклор Саратовской области. № 372.

¹⁰⁴ Сборник великорусских сказок архива РГО. Вып. 1—2 / Изд. А. М. Смирнов // Зап. ИРГО. Т. 44. 1917. № 345.

¹⁰⁵ Сказки и предания Северного края. № 65.

¹⁰⁶ Великорусские сказки Пермской губернии. № 30.

¹⁰⁷ Тамбовский фольклор. № 5.

¹⁰⁸ Сказки и предания Северного края. № 65. С. 139. Ср. широко распространенный в сказках и былинах мотив очищения противостоящей герою жены-колдуньи, невесты-волшебницы.

¹⁰⁹ Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. № 74.

¹¹⁰ *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865. С. 206.

¹¹¹ Сказки и предания Северного края. № 65; Великорусские сказки Пермской губернии. № 30; Тамбовский фольклор. № 5, 28.

¹¹² Ср. хранительские и медиативные (от прошлых поколений к последующим) функции возрастной группы стариков в ритуальной сфере, связанные с неразделимостью признаков старости и мудрости (знание, опыт), а также восприятие в традиционном обществе как аномалии расхождения этих признаков в выражениях типа: «До старости дожил, а ума (мудрости) не нажил», «Такой старый, а дурак/глупый (т. е. не мудрый)» и под.

¹¹³ Отметим для данного сюжета лежащий на поверхности общий признак образов-эквивалентов — женская сущность.

¹¹⁴ Тамбовский фольклор. № 28. С. 169.

¹¹⁵ Сказки и предания Северного края. № 65. С. 137.

¹¹⁶ Ср. причастность лягушки/черепахи к временам первотворения и, отсюда, — признак древности/старости этих животных в мифопоэтических представлениях; а также связанную с возрастной характеристикой хромоту лягушки.

¹¹⁷ Тамбовский фольклор. № 28. С. 168—169.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ В одном из вариантов сюжета для обозначения высшей степени обоих членов оппозиции уродливый/красивый используется одно и то же определение «страшный»: «Смотрит — там сидит старушка лет двухсот и вся мохом поросла, волосы страшные, на нее глядеть страшно (...) А ночью она становилась страшной красавицей, коих в мире нет (...) Как солнце садится, то она — страшная красавица, а как солнце восходит — она опять страшная, ну хуже обезьяны» (Тамбовский фольклор. № 28. С. 169) — (удивительное и пугающее уродство, но и удивительная и пугающая красота).

¹²⁰ *Новик Е. С.* Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 228.

¹²¹ Ср. использование противопоставления молодая/старая в испытании жениха в славянских свадебных традициях — поиск невесты среди ряженных (безобразной бабой и др.) или закрытых платками участниц испытания, среди которых могут быть старухи — «мнимые невесты» (см., например: Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. С. 18, 50, 73; Свадебный обряд в Угорской Руси // ЖС. 1891. Вып. 3. С. 142).

¹²² Сборник великорусских сказок архива РГО. № 345; Великорусские сказки Пермской губернии. № 30; Сказки и предания Северного края. № 65; Тамбовский фольклор. № 28.

¹²³ Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. № 74. С. 189.

¹²⁴ Сказки и предания Северного края. № 65. С. 138.

¹²⁵ *Топоров В. Н.* Космогонические мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 7.

¹²⁶ См., например: *Топоров В. Н.* Космогонические мифы. С. 8; *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; *Бернштам Т. А.* Молодежь... С. 159—163; *Она же.* К реконструкции... С. 34—35; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки... С. 137—154, и др.

¹²⁷ *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки... С. 151—152.

¹²⁸ Ср. рассмотренный выше мотив «пахтания» ребенка.

¹²⁹ Проявление семантической связи лягушки и опоры нашло отражение в терминологии, касающейся традиционного костюма, в частности сарафана. Деталь «спинка» с отходящими от нее ляжками, называемая в Кадниковском у. Вологодской губ. *лягушкой* (СРНГ. Вып. 17. С. 258), выполняет соединяющую функцию: она скрепляет воедино все части сарафана.

¹³⁰ Самостоятельного исследования заслуживает вопрос о связи лягушки с печью, затронутый Т. М. Судник и Т. В. Цивьян в контексте соотнесения лягушки с опорой (фундаментом, основанием строения). Здесь отметим лишь, что связь лягушки с печью устойчиво проявляется на материале разных фольклорных жанров: в сказочном сюжете «Царевна-лягушка» героиня прячет свою шкурку в печурку (печь? деталь печи?), и в печи же шкурку сжигает герой. В сюжете о Судье Праведном (Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979. № 332**** (далее: СУС)) лягуш-

ка выгнана утром из п е ч и, где она хотела перезимовать (*Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891. № 9. С. 310—313).

¹³¹ *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки... С. 152. Ср. ныряние лягушки за жизненной субстанцией в форме «того, не знаю что» (источника пищи), хранящегося в недрах Земли (СУС. № 465 А — вариант Е. Романова: Белорусский сборник. Вып. 3. № 86. С. 350—357). Идентична по семантике нырянию (движение по вертикали) в других вариантах сюжета дорога по лесу, болоту, перепрыгивание через огненную реку (движение по горизонтали).

¹³² Связь лягушки с ткачеством вообще находит отражение в традиционных представлениях немцев и славян о запрете ткать в течение двенадцати святых ночей и о насылании жаб в наказание за нарушение этого запрета (*Потебня А. А.* О мифическом значении... С. 201).

¹³³ Ср. гиперболизацию размеров изготавливаемого объекта ткачества, доходящую в украинской легенде о «чертовом полотне» (*Иванов П.* Из области... С. 79—80) до категории бесконечности (размотав подаренное полотно, женщина увидела, что там сидит жаба у верстака и т к е т это полотно; не размотав женщина полотна, оно осталось бы «неизрасходным», т. е. бесконечным), а в варианте нашего сюжета (Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. № 74) выраженную понятиями современного сознания: «скатерть растянули по всем столам», полотно в «тридцать шесть метров с половиной ишо», которое, однако, умещается в ореховом «кожухе» (скорлупке). Ср. мотив разворачивания царства-пространства из яйца: СУС, № 301 АВ — «Три подземных царства».

¹³⁴ *Гуревич А. В., Элиасов Л. Е.* Старый фольклор Прибайкалья. Т. 1. Улан-Удэ, 1939. № 38. С. 199.

¹³⁵ В данном варианте вслед за мотивом «неподъемности» узла с подарком следует мотив получения героем силы из источника, хранимого царевной-лягушкой: «Лягушка открывает парник и наливает две сотых сильной воды и говорит: "Выпей, Ваня, и иди (...)" (с. 200). Выдача герою сильной воды мотивируется сказителем тем, что на героя могут напасть братья и отнять подарок. Однако, поскольку такая трактовка борьбы с братьями не характерна для сказки как жанра, а данный вариант сюжета не полон (с момента обращения лягушки к Ване повествование обрывается — «сказитель забыл»), мы склонны предположить, что вкушение сильной воды связано с обретением силы для поднятия настольника. Ср. в былине об «Исцелении Ильи Муромца» слова богатыря после выпивания «квасу-хмелю»/пива (аналоги живой или сильной воды), дающих ему силу:

Если был бы во сырой земле сырой дуб,

Во сыром дубу было бы кольцо,

Поворотил бы я всю землю-матерь поселенную (Печорские былины и песни / Зап. и сост. Н. П. Леонтьев. Архангельск, 1979. С. 11; Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901. № 42).

¹³⁶ Сказы и предания Северного края. № 65. С. 138.

¹³⁷ Перстенок — двенадцать ставешков... С. 133—145.

¹³⁸ Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. № 74.

¹³⁹ В космогоническом контексте можно рассматривать достижение в сюжете «социальной» упорядоченности, стремление к которой выражено в обещании царя отдать полцарства и царствование тому из сыновей, чья жена будет лучше.

¹⁴⁰ Сказы и предания Северного края. № 65. С. 138.

¹⁴¹ Сборник великорусских сказок архива РГО. № 345.

¹⁴² Фольклор Саратовской области. № 372.

¹⁴³ Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. № 74.

¹⁴⁴ Перстенок — двенадцать ставешков... С. 135—136.

¹⁴⁵ Сказы и предания Северного края. № 65. С. 138.

¹⁴⁶ Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. № 74. С. 188—189.

¹⁴⁷ Сказы и предания Северного края. № 65.

¹⁴⁸ Волжский фольклор / Сост. В. М. Сидельников и В. Ю. Крупянская. М., 1937. № 5. С. 37.

¹⁴⁹ Связь с землей и водой (по локализации, по хтонической природе, по функции хранения сильной воды (*Гуревич А. В., Элиасов Л. Е.* Старый фольклор... № 38), по взаимосвязи с дождем в момент появления героини на пиру); с ветром и огнем (царевна-лягушка — хозяйка «ветров буйных»; ее появление на пиру сопровождается громом и молнией (изменения в

природе — ветер; молния — огонь); героиня может «палить огнем», оборачиваясь змеей (Сказки и предания Северного края. № 65. С. 139).

¹⁵⁰ Великорусские сказки Пермской губернии. № 30. С. 162.

¹⁵¹ Перстенок — двенадцать ставешков... С. 139.

¹⁵² Отдельного исследования заслуживает соотнесение двухчастности акта творения, обусловленной спецификой одного из элементов танца (махнула одной рукой, махнула другой рукой), с вариантами его реализации по разным принципам: 1) по принципу исходного «материала» (твердое/жидкое): сады/пруды (Перстенок — двенадцать ставешков... С. 140), леса и сады/луга и болота (Фольклор Саратовской области. № 372); 2) по принципу поэтапности заполнения пространства: ров/вода (Тамбовский фольклор. № 5); 3) по принципу движения от заполненности пространства к его «оживлению»: сад—пруд—рыба/рыба играет — судно плывет (Великорусские сказки Пермской губернии. № 30), озеро/лебеди—гуси (Тамбовский фольклор. № 28).

¹⁵³ Тамбовский фольклор. № 28. С. 171.

¹⁵⁴ *Топоров В. Н.* Космос // Мифы народов мира. Т. 2. С. 10.

¹⁵⁵ Перстенок — двенадцать ставешков... С. 140.

¹⁵⁶ См. об этом, например: *Агапкина Т. А.* О некоторых магических действиях в масленичной обрядности славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992; *Смирнова-Сеславинская М. В.* Магия женского тела в истоках цыганского таборного танца // ЭО. 1995. № 3; Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. С. 51—52, 59—60, 76; Сербо-Лужицкий народный календарь (Из бумаг И. И. Срезневского) // ЖС. Вып. 2. 1890. С. 55.

Н. В. Ушаков

МУЖСКИЕ И ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ РУССКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ, СВЯЗАННЫЕ СО СФЕРОЙ «ДОМ»

(Соотношение домашних духов и реалий русского жилища)

В дореволюционной этнографии и фольклористике собраны большие материалы по русской демонологии многих районов России. Сбор материала продолжается и сейчас¹, что говорит о живучести этого явления. Проблемами русской демонологии в основном занимались фольклористы, диалектологи и этнолингвисты, благодаря которым мы имеем ряд классификаций сверхъестественных существ, аналитических заметок об их генезисе и региональных вариантах в рамках славянской демонологии². К сожалению, за исключением книги С. А. Токарева по восточнославянским верованиям³ этнография не имеет обобщающих работ по русской демонологии.

В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть русскую демонологию в аспекте соотношения домашних духов и реалий русского жилища, изученного достаточно фундаментально.

Хотелось бы оговорить один понятийный момент. В современной фольклорно-лингвистической литературе для обозначения любого представителя низшей демонологии используется термин «мифологический персонаж». Не посягая на правомерность этого термина, мы возвращаемся к старому этнографическому термину «образ демонологии» или «дух», чтобы отделить леших, водяных, домовых, банников и т. д. от близкой им категории существ «человеческого» происхождения — проклятых, оборотней, «оживших» мертвецов и др.

В настоящей работе круг рассматриваемых явлений ограничен группой духов, названия которых являются прямыми производными от жилищной терминологии⁴. За рамками работы остаются домашние духи, названия которых другого происхождения: *жихарь, ласка, лизун, постен, обдериха* и др. Не касаемся мы и области происхождения других названий духов выбранной нами группы типа: *домовой — батанушко, соседко, хозяюшко* и др.

В статье ставятся две задачи: 1) выявить совокупность домашних духов с названиями, производными от жилищной терминологии, в соответствии с реалиями региональных комплексов русского жилища; 2) определить соотношение мужских и женских домашних духов.

В качестве главных работ по жилищу мы выбрали две фундаментальные работы: монографию Е. Э. Бломквист и историко-этнографический атлас «Русские»⁵. Круг источников по русской демонологии ограничен этнографическими статьями и монографиями XIX—XX вв. Это обусловлено тем, что статья носит поисковый характер и не претендует на исчерпывающую полноту источниковедческих данных⁶.

I. РЕГИОНАЛЬНОЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ ДОМАШНИХ ДУХОВ (изложение данных)

Здесь дается региональное распространение домашних духов не само по себе, а в соответствии с ареалами распространения основных региональных комплексов русского жилища: севернорусского, среднерусского, западнорусского и южнорусского⁷. В последних, наряду с общими чертами, наблюдается немало существенных отличий, касающихся не только планировочного решения и строительной конструкции, но и наличия или отсутствия тех или иных построек и помещений. Это очень важно при определении регионального распространения домашних духов, чьи названия образованы от названий конкретных помещений и построек. Необходимо отметить, что среднерусский и западнорусский комплексы жилища объединены, в силу их большой схожести.

При определении регионального распространения домашних духов также делалась попытка сгруппировать последние по следующим признакам: а) как названия духов отражают уровни детализации в жилище (постройки, помещения в постройках, предметы обстановки в помещениях); б) как духи делятся на мужские и женские и вариации этого деления (женские параллели мужских образов, бытующие самостоятельно; парные мужской и женский образы, бытующие вместе; самостоятельные женские образы; «члены семей» мужских образов); в) как они разделяются по характеру бытования (основные по характеру бытования — часто встречающиеся духи с развернутыми характеристиками и дополнительные по характеру бытования — редко встречающиеся духи с краткими характеристиками).

Одновременно с этим ставилась задача — группировка данных источников по названиям домашних духов. Соответственно, рубрики — **домовой**, **дворовой** и т. д. — являются данными по названиям духов, образованным от конкретной реалии жилища — дом, двор и т. д. В них заключена следующая информация: характеристика источника; губерния (область), по которому дан материал в источнике; сам источник — работа⁸; конкретные (народные) названия образа демонологии в данном источнике, данные курсивом; страницы.

Используемые источники неоднозначны: одни работы посвящены демонологии конкретных районов (губерний), другие — демонологии регионов, третьи рассматривают демонологию России в целом. Соответственно, первые отмечаются как (Л.) — локальные источники, вторые — как (Р.) — региональные источники, третьи — как (О.) — общие источники. В общих работах часто приводятся данные и по локальной демонологии с неоднородными сведениями о ее терминологии: на одних страницах приводятся конкретные записи народных названий, на других страницах они входят в общий авторский контекст без ссылок на бытующие термины. Более значимые для нас страницы первого рода мы отмечаем особо — //.

1. ДОМАШНИЕ ДУХИ, БЫТУЮЩИЕ В АРЕАЛЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ СЕВЕРНОРУССКОГО КОМПЛЕКСА ЖИЛИЩА

Севернорусский комплекс жилища был распространен в XIX—начале XX в. в Архангельской, Олонецкой, Вологодской, Вятской и Пермской губерниях.

А. Образы демонологии с названиями, образованными от названий построек

Мужские образы (основные по характеру бытования)

Домовой. (Л.). Архангельская губ.: Богатырев — *домовой*, с. 55—57; Ефименко* — *домовой*, с. 158, 162—163, 171; Харитонов* — *домовой*, с. 134—140; Олонецкая губ.: Рыбников — *домовик*, с. 197; Харузин* — *дворовой* в смысле «домовой», т. е. домовой называется дворовым, с. 200—202; Вологодская губ.: Иваницкий — *домовой*, с. 123—124. (Р.). Черепанова — *домовой*, *домовишко*, с. 23 (Архангельская губ.). (О.). Максимов — *домовой*, с. 30 (Вологодская губ.); Померанцева — *домовой*, с. 96, 98, 99, 100, 102, 108, 111 // (Вологодская губ.); с. 99 // (Олонецкая губ.).

Дворовой. (Л.). Архангельская губ.: Богатырев — *дворовой*, с. 57—58; Ефименко* — *дворовой* в смысле «домовой-дворовой», с. 162; Харитонов* — *дворовой* в смысле «домовой-дворовой», с. 133—144; Олонецкая губ.: Рыбников — *дворовик*, с. 197; Харузин* — *дворовой* в смысле «домовой», т. е. здесь он домовой, а не дворовой, с. 200—204. (Р.). Черепанова — *дворовой* в смысле «домовой-дворовой», с. 24 (Русский Север); *дворовик*, с. 24 (Архангельская губ.). (О.). Максимов — *дворовушко*, с. 41—42 (Вологодская губ.); *дворовой* в смысле «дворовой-домовой», с. 42 (северные губернии России).

Банник. (Л.). Архангельская губ.: Богатырев — *банник*, с. 58; Ефименко* — *байнушко*, с. 158, 164, 169, 171; Харитонов* — *банник*, с. 157; Олонецкая губ.: Рыбников — *баенник*, с. 197; Перетц — *банный*, с. 9—10; Харузин* — *баенник*, с. 200, 206—207; Вологодская губ.: Иваницкий — *банник*, с. 125. (Р.). Черепанова — *байник*, *банник*, *банщик*, *баенщик* и др., с. 27—28 (Русский Север). (О.). Максимов — *банник*, *баенник*, с. 46—47 (Вологодская губ.); Померанцева — *банник*, с. 114, 114//, 115// (Вологодская губ.).

Овинник. (Л.). Архангельская губ.: Ефименко* — *овиннушко*, с. 158; Олонецкая губ.: Харузин* — *овиняник*, с. 200, 205—206; Вологодская губ.: Иваницкий — *овинник*, с. 125. (Р.). Черепанова — *овинник*, с. 28 (Олонецкая, Вологодская губ., КАССР); *овинный жихарь*, с. 28 (КАССР). (О.). Померанцева — *овинник*, с. 115// (Вологодская губ.).

Мужские образы (дополнительные по характеру бытования)

Ригачник. (Л.). Олонецкая губ.: Рыбников — *ригачник*, с. 197; Перетц — *рижский*, с. 9—10. (Р.). Черепанова — *ригачник*, с. 28 (Ленинградская обл., Олонецкая губ.); *ригач*, с. 28 (КАССР).

Гуменник. (Л.). Архангельская губ.: Ефименко* — *гуменный*, с. 158; Харитонов* — *гуменник*, с. 157. (Р.). Черепанова — *гуменник*, с. 28—29 (Архангельская, Вологодская губ.); *гуменный*, с. 28—29 (Пермская губ., Ленинградская обл.).

Амбарник. (Р.). Черепанова (тексты) — *амбарник*, с. 66, 157 (Архангельская обл.).

Мельничный. (Р.). Черепанова — *мельничный*, с. 29 (Вологодская обл.); *мельник*, с. 29 (Ленинградская обл.).

Колодечник. (Р.). Черепанова — *колодечник*, с. 29 (КАССР).

Женские образы (дополнительные по характеру бытования)

Женские параллели мужских образов

Байниха. (Р.). Черепанова — *байниха, байница, баенная бабушка*, с. 27 (Русский Север).

Овинница. (Р.). Черепанова — *овинница*, с. 28 (Архангельская обл.).

Ригачница. (Р.). Черепанова — *ригачница, Дуня ригачная*, с. 28 (КАССР).

Пары — мужской и женский образы

Домовой и домовиха. (Л.). Архангельская губ.: Ефименко* — *домовой и домовиха*, с. 158.

Банник и банниха. (Л.). Архангельская губ.: Ефименко* — *байнушко и байница*, с. 158. (Р.). Черепанова — *байник и байниха*, с. 27 (Русский Север).

Овинник и овинничиха. (Л.). Архангельская губ.: Ефименко* — *овиннушко и овинничиха*, с. 158.

«Члены семьи» мужских образов, не имеющие специальных названий

Домовой, его жена и дети. (Л.). Архангельская губ.: Харитонов* — *домовой, жена и дочь домового*, с. 135—139; Олонецкая губ.: Харузин* — *дворовой* в смысле «домовой», *большак, избенный большак, его жена — большуха — и дети*, с. 200, *дворовой* в смысле «домовой» и *его жена* в лесной избушке, с. 202.

**Б. Образы демонологии с названиями,
образованными от названий помещений в постройках**

Мужские образы (дополнительные по характеру бытования)

Подпольник. (Л.). Олонецкая губ.: Харузин* — *подполянник*, с. 200. (Р.). Черепанова — *подпольник*, с. 26 (Вологодская обл.).

Хлевный. (Л.). Олонецкая губ.: Харузин* — *хлевный* в смысле «дворовой», а *дворовой* в смысле «домовой», с. 200, 205.

Подовинник. (Р.). Черепанова — *подовинник*, с. 28 (Вологодская обл.).

Подрижник, заригачник. (Р.). Черепанова — *подрижник*, с. 28 (Ленинградская обл.); *заригачник*, с. 28 (КАССР).

Женские образы (дополнительные по характеру бытования)

Пары — мужской и женский образы

Подовинник и подовинница. (Р.). Черепанова — *подовинник батюшко и подовинница матушка*, с. 28 (Архангельская обл.).

«Члены семьи» мужских образов, не имеющие специальных названий

Подпольник, его жена и дети. (Л.). Олонецкая губ.: Харузин* — *подполянник, его жена и дети*, с. 204.

**В. Образы демонологии с названиями,
образованными от названий предметов обстановки в помещениях**

Мужские образы (дополнительные по характеру бытования)

Запечник и подпечник. (Л.). Олонецкая губ.: Харузин* — *запеченник*, с. 200, 205. (Р.). Черепанова — *запечник, подпечник*, с. 25 (Архангельская обл.).

Голбешник. (Р.). Черепанова — *голбешник*, с. 26 (Вологодская обл.).

Женские образы (дополнительные по характеру бытования)

Женские параллели мужских образов

Запечельница. (Р.). Черепанова — *запечельница, запечельная мара*, с. 25—26 (КАССР).

2. ДОМАШНИЕ ДУХИ, БЫТУЮЩИЕ В АРЕАЛАХ РАСПРОСТРАНЕНИЯ
СРЕДНЕРУССКОГО И ЗАПАДНОРУССКОГО КОМПЛЕКСОВ ЖИЛИЩА

Среднерусский комплекс жилища был распространен в XIX—начале XX в. в Новгородской, Ярославской, Костромской, Московской, Нижегородской, Саратовской, Симбирской, Казанской, Пензенской губерниях; а западнорусский комплекс жилища бытовал в Смоленской и Псковской губерниях.

А. Образы демонологии с названиями, образованными от названий построек

Мужские образы (основные по характеру бытования)

Домовой. (Л.). Саратовская губ.: Минх — *домовой*, с. 22—23. (О.). Максимов — *домовой*, с. 32 (Смоленская губ.); с. 32, 34 (Пензенская губ.); Померанцева — *домовой*, с. 94// (Нижегородская губ.); с. 95//, 96//, 106// (Саратовская губ.); с. 96 (Симбирская губ.); с. 96, 98, 99, 100, 105 (Новгородская губ.); с. 97// (Московская губ.); с. 98, 111 (Калужская губ.); с. 94//, 98//, 99, 100, 101// (Смоленская губ.).

Дворовой. (Р.). Черепанова — *дворовой, дваравик*, с. 24 (русское население Эстонии; это территория распространения именно западнорусского комплекса жилища). (О.). Максимов — *дворовой* и *дворовой* в смысле «дворовой-домовой», с. 42 (Пензенская губ.); Померанцева — *царь дворовой* в смысле «домовой-дворовой», с. 98// (Новгородская губ.).

Банник. (О.). Максимов — *банник, баенник*, с. 44—49 (Россия в целом, в том числе и территории распространения среднерусского и западнорусского комплексов жилища); Померанцева — *банник*, с. 100, 115 (Смоленская губ.); с. 114// (Новгородская губ.).

Овинник. (Р.). Ушаков* — *овинщик*, с. 208, только упоминание в ссылке (Смоленская губ.). (О.). Максимов — *овинник* в смысле «овинник-гуменник», с. 52 (Калужская губ.); Померанцева — *овинник*, с. 100 (Смоленская губ.); *царь овинный*, с. 114// (Новгородская губ.).

Мужские образы (дополнительные по характеру бытования)

Гуменник. (Р.). Черепанова — *гуменник, гуменный*, с. 28—29 (Новгородская губ. — «среднерусский комплекс жилища»; Псковская губ. — «западнорусский комплекс жилища»). (О.). Максимов — *гуменник* в смысле «гуменный-овинный», с. 52 (Калужская губ.); Померанцева — *гуменщик* — может быть в смысле «гуменщик-овинник», с. 101//, 115 (Смоленская губ.).

Женские образы (дополнительные по характеру бытования)

Пары — мужской и женский образы

Домовой и домовиха. (О.). Померанцева — *домовой* — *домовиха*, *домовой* — *домаха* — жена домового, с. 100// (Новгородская губ.).

Б. Образы демонологии с названиями, образованными от названий помещений в постройках

Мужские образы (дополнительные по характеру бытования)

Хлевник. (О.). Померанцева — *хлевник* — может быть в смысле «дворовой», с. 101// (Смоленская губ.).

В. Образы демонологии с названиями, образованными от названий предметов обстановки в помещениях

Мужские образы (дополнительные по характеру бытования)

Запечник и подпечник. (Р.). Черепанова — *подпечечник*, с. 25 (Псковская обл. — «западнорусский комплекс жилища»).

Женские образы (дополнительные по характеру бытования)

Самостоятельные женские образы

Печая. (Р.). Черепанова — *печая*, с. 25 (русское население Эстонии — «западнорусский комплекс жилища»).

3. ДОМАШНИЕ ДУХИ, БЫТУЮЩИЕ В АРЕАЛЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ЮЖНОРУССКОГО КОМПЛЕКСА ЖИЛИЩА

Южнорусский комплекс жилища был распространен в XIX—начале XX в. в Орловской, Калужской, Курской, Тульской, Рязанской, Тамбовской, Воронежской губерниях.

А. Образы демонологии с названиями, образованными от названий построек

Мужские образы (основные по характеру бытования)

Домовой. (Л.). Владимирская губ.: Завойко — *домовой*, с. 102—104; Тульская губ.: Колчин* — *домовой*, с. 246—252; Тамбовская губ.: Бондаренко — *домовой*, с. 116—117; Звонков — *домовой*, с. 76—77; Орловская губ.: Иванов* — *домовой*, с. 276—280; Трунов — *домовой*, с. 35. (Р.). Ушаков* — *домовой*, с. 208—217 (центральные и южные губернии России). (О.). Максимов — *домовой*, с. 32, 34 (Владимирская губ.); с. 33, 37 (Орловская губ.); *дворовой* в смысле «домовой», с. 34 (Владимирская губ.); Померанцева — *домовой*, с. 94// (Воронежская губ.); с. 99, 100, 101, 102, 106, 107, 110 (Орловская губ.); с. 104//, 111// (Владимирская губ.).

Дворовой. (Р.). Ушаков* — *дворовой* в смысле «домовой-дворовой», с. 208—217; и *дворовой* в том случае, когда *домовой* и *дворовой* — отдельные духи,

с. 209 (центральные и южные губернии России). (О.). Максимов — *дворовой*, с. 42 (Орловская, Тамбовская губ.); *царь дворовый*, с. 43 (Орловская губ.); *дворовой* в смысле «дворовой-домовой», с. 42 (Орловская, Тамбовская губ.); Померанцева — *дворовой* в смысле «дворовой-домовой», с. 110// (Орловская губ.).

Банник. (Л.). Орловская губ.: Иванов* — *банный*, с. 276. (О.). Максимов — *баенник*, с. 46 — сноска (Владимирская губ.); Померанцева — *банник*, с. 112//, 113// (Владимирская губ.).

Овинник. (Л.). Орловская губ.: Иванов* — *овинный*, с. 276. (О.). Максимов — *овинник* в смысле «овинник-гуменник», с. 51—52 (Орловская губ.); Померанцева — *овинник*, с. 112//, 113// (Владимирская губ.).

Мужские образы (дополнительные по характеру бытования)

Гуменник. (О.). Максимов — *гуменник* в смысле «гуменник-овинник», с. 51—52 (Орловская губ.).

Женские образы (дополнительные по характеру бытования)

Пары — мужской и женский образы

Домовой и домовиха. (Р.). Ушаков* — *домовой и домовичка*, с. 208 (Центральные и южные губернии России). (О.). Максимов — *домовой и доманя, дом-домовой и домовиха-госпожа*; здесь именно жена домового, с. 34 (Владимирская губ.).

«Члены семьи» мужских образов, не имеющие специальных названий

Дети домового. (О.). Померанцева — *дети домового*, с. 100// (Орловская губ.).

Б. Образы демонологии с названиями, образованными от названий помещений в постройках

Мужские образы (дополнительные по характеру бытования)

Колокольный мертвец. (Л.). Тамбовская губ.: Звонков* — *колокольный мертвец*, с. 277—278. (Включен условно, так как это не образ демонологии, а персонаж потустороннего мира «человеческого происхождения» — см. об этом ниже.)

II. РЕГИОНАЛЬНЫЕ НАБОРЫ ДОМАШНИХ ДУХОВ, ИХ ГРУППЫ, СООТНОШЕНИЕ МУЖСКИХ И ЖЕНСКИХ ДУХОВ (анализ данных)

1. НАБОРЫ ДУХОВ, ХАРАКТЕРНЫЕ ДЛЯ ЗОН РАСПРОСТРАНЕНИЯ РЕГИОНАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСОВ РУССКОГО ЖИЛИЩА

Как видно из первой части настоящей работы, названия домашних духов, как мужских так и женских, однозначно образованы от названий реалий жилища, причем названия, взятые из источников по конкретным районам и регионам, чаще всего повторяют общие названия духов: *домовой, банник, овинник* и т. д., реже являются их вариацией: *домовой — домовик, домовушко; дворовой — дворовик, дворовушко* и т. д., и совсем редко состоят из двух слов, отражающих уже характер духа и отношение к нему: *царь дворовый, подовинник батюшко* и *подовинница матушка* и т. д.

Для наглядного изложения данных по духам, чьи названия образованы от жилищной терминологии, абстрагируемся от их вариативных названий, данных в подборке источников, и, пользуясь только отправными названиями этих духов, суммируем эти сведения в трех таблицах.

Таблица 1. Набор духов, бытующих в зоне распространения севернорусского комплекса жилища

Образы демонологии с названиями, образованными от названий	Мужские	Женские			
		параллели мужских образов	пары — мужской и женский образы	самостоятельные женские образы	«члены семьи» мужских образов, без названий
1) построек	домовой	домовиха	домовой и домовиха	—	домовой, его жена и дети
	дворовой	—	—	—	—
	банник	байниха	банник и банниха	—	—
	овинник	овинница	овинник и овинничиха	—	—
	ригачник	ригачница	—	—	—
	гуменник	—	—	—	—
	амбарник	—	—	—	—
	колодечник	—	—	—	—
	мельничный	—	—	—	—
2) помещений в постройках	подпольник	—	—	—	подпольник, его жена и дети
	хлевный	—	—	—	—
	подовинник	—	подовинник и подовинница	—	—
	подрижник и заригачник	—	—	—	—
3) предметов обстановки в помещениях	запечник и подпечник	запечельница	—	—	—
	голбешник	—	—	—	—

Таблица 2. Набор духов, бытующих в зонах распространения среднерусского и западнорусского комплексов жилища

Образы демонологии с названиями, образованными от названий	Мужские	Женские			
		параллели мужских образов	пары — мужской и женский образы	самостоятельные женские образы	«члены семьи» мужских образов, без названий
1) построек	домовой	—	домовой и домовиха	—	—
	дворовой	—	—	—	—
	банник	—	—	—	—
	овинник	—	—	—	—
	гуменник	—	—	—	—
2) помещений в постройках	хлевник	—	—	—	—
3) предметов обстановки в помещениях	подпечник	—	—	печая	—

Таблица 3. Набор духов, бытующих в зонах распространения южнорусского комплекса жилища

Образы демонологии с названиями, образованными от названий	Мужские	Женские			
		параллели мужских образов	пары — мужской и женский образы	самостоятельные женские образы	«члены семьи» мужских образов, без названий
1) построек	домовой	—	домовой и домовиха	—	дети домового
	дворовой	—	—	—	—
	банник	—	—	—	—
	овинник	—	—	—	—
	гуменник	—	—	—	—
2) помещений в постройках	колокольный мертвец	—	—	—	—
1) предметов обстановки в помещениях	—	—	—	—	—

Примечания к табл. 1—3.

1. Основными по характеру бытования являются только домовый, дворовой, банник, овинник. Все остальные образы демонологии, как мужские, так и женские, являются дополнительными по характеру бытования.

2. Такая пара (мужской и женский образы), как домовый и домовиха, в ряде случаев обозначаются еще и как супружеская пара.

Из табл. 1—3 видно, что наиболее полный набор духов характерен для зоны распространения севернорусского комплекса жилища: для этой зоны зафиксировано максимальное количество мужских и женских духов, чьи названия образованы как от названий построек, так и от названий помещений в постройках и предметов обстановки в помещениях. Для зон распространения среднерусского и западнорусского комплексов жилища уже характерен значительно меньший набор духов: из мужских духов здесь зафиксирован менее полный набор образов демонологии, чьи названия образованы от названий построек; и очень небольшой набор образов, чьи названия образованы от названий помещений в постройках и предметов обстановки в помещениях. Что касается женских образов, бытующих на этой территории, то их очень мало. То же самое можно сказать и об образах демонологии, бытующих в зоне распространения южнорусского комплекса жилища, но, помимо этого, здесь вообще не зафиксированы духи, чьи названия образованы от предметов обстановки в помещениях⁹.

2. ГРУППЫ ДОМАШНИХ ДУХОВ

По изложенному материалу можно видеть, что домашние духи по своим названиям (как мужские, так и женские) четко отражают три таксономических уровня в жилище: 1) постройки (*домовой* — от дома, *дворовой* — от двора; *банник* — от бани, *овинник* — от овина и т. д.); 2) помещения в постройках (*подпольник* — от подполья — подклета в доме, *хлевник* — от хлева — помещения во дворе); 3) предметы обстановки в помещениях (*запечник* — от печи, *голбешник* — от голбца — «шкафа» с лестницей в подполье, пристроенного к печи). Соответственно, можно выделить три группы домашних духов: 1) образы демонологии, чьи названия образованы от названий построек; 2) образы демонологии, чьи названия образованы от названия помещений в постройках; 3) образы демонологии, чьи названия образованы от предметов обстановки в помещениях. Духи первой группы многочисленны, духов второй и третьей групп очень немного; поэтому можно сделать вывод, что, в основном, названия домашних духов образованы от названий построек и, значительно реже, от названий помещений в постройках и предметов обстановки в них.

Домашние духи также делятся на мужские и женские — *домовой* и *домовиха*, *банник* и *банниха* и т. д. Женские духи не едины по своей сущности, они довольно четко делятся на следующие группы: а) женские параллели мужских образов, но бытующие самостоятельно — *овинница* от *овинника*; б) женские образы, бытующие только в паре с мужским — *банник* и *банниха*, *овинник* и *овинниха*; в) самостоятельные женские образы, не имеющие мужской параллели — *печая* — от печи (зафиксирован в единственном случае); г) и, наконец, «члены семьи» мужских образов, не имеющие специальных названий — *жена домового*, *дочь домового*.

По характеру бытования домашние духи тоже не едины. Одни (*домовой*, *банник*) имеют развернутые характеристики — внешний вид, характер, место проживания и обитания, функции и т. д.; другие (*гуменщик* — от гумна, *мельничный* — от мельницы) имеют краткие характеристики, в основном сводящиеся к их названию. Как правило, первые часто встречаются в источниках, вторые — довольно редко. Соответственно, мы выше и разделили домашних духов на основных и дополнительных по характеру бытования. Интересно отметить, что духи с названиями, образованными от названий построек, бывают как ос-

новными, так и дополнительными по характеру бытования; а духи с названиями, образованными от названий помещений и предметов обстановки в помещениях, являются только дополнительными по характеру бытования.

3. СООТНОШЕНИЕ МУЖСКИХ И ЖЕНСКИХ ДУХОВ

Из табл. 1—3 видно, что мужских образов демонологии значительно больше, чем женских. В то же время все женские духи имеют соответствующие им мужские эквиваленты; исключение составляет единственный встреченный нами самостоятельный женский образ — *печая*. Чаще всего встречаются женские параллели мужских образов, бытующих самостоятельно, и пары — мужской и женский образы, встречающиеся вместе (в отдельных случаях это еще и «супружеские пары»); «члены семьи» мужских образов, не имеющие специальных названий, бытуют редко; самостоятельный женский образ, как уже говорилось, зафиксирован в единственном случае. Мужские духи бывают основными и дополнительными по характеру бытования, а женские — только дополнительными. Отсюда можно сделать вывод, что мужские духи являются исходными, а женские — производными от них.

Можно проследить определенную аналогию между самими людьми с их естественным делением на мужчин и женщин и их семьями и мужскими и женскими духами и семьями у некоторых из них (*домовой, подпольник*).

III. ДОМАШНИЕ ДУХИ И РЕАЛИИ РУССКОГО ЖИЛИЩА

(Говоря здесь о мужских духах, мы имеем в виду и женские, так как вторые производные от первых.)

1. СООТНОШЕНИЕ ОБЩЕГО НАБОРА ДУХОВ И СОВОКУПНОСТИ РЕАЛИЙ РУССКОГО ЖИЛИЩА В ЦЕЛОМ

Можно видеть следующую картину (табл. 1—3).

Образы демонологии, чьи названия образованы от названий построек, — *домовой, дворовой, банник, овинник, ригачник, гуменник, амбарник, мельничный, колодечник*, — «охватывают» все обязательно присутствующие традиционные постройки на усадьбе и вне ее: дом и двор, баню, овин (или ригу) с гумном, амбар, мельницу, колодец, как отдельные (баня, амбар, колодец, мельница), так и функционально самостоятельные части общих строений (дом и двор, овин и гумно или рига и гумно). Духами «не охвачены» те постройки, наличие которых носит не обязательный, а ситуативный характер — сенной сарай, погреб, пуня: сенной сарай и погреб фигурируют как отдельные постройки либо в качестве дополнительных, либо в тех случаях, когда во дворе нет сеновала и под домом нет погреба; пуня — это отдельная постройка в южнорусском жилище, по функциям аналогичная клету, которая всегда внутри дома или двора, т. е. это как бы клету, стоящая отдельно (Атлас-1, с. 152—154; Бломквист, с. 135—194).

Образы демонологии, чьи названия образованы от названий помещений в постройках, — *подпольник, хлевник, подовинник, подрижник, заригачник* — «охватывают» лишь немногие помещения в постройках: подполье (подклет), хлев

(помещение двора), подовин (нижнее помещение в овине). (О реалиях для *подрижника* и *заригачника* см. ниже.) Самих же помещений значительно больше: в доме — изба, горница, комната и кухня, сени, чулан, подклет, погреб, чердак, комната на чердаке; во дворе — крытый двор, хлев, клеть, сеновал; в бане — баня и предбанник; в овине — подовин и садило (Атлас-1, с. 152—154; Бломквист, с. 135—194). Что касается самостоятельности бытования этих духов, то здесь не вызывает сомнения только *подпольник*, хотя и он в представлениях крестьян часто смешивается с *домовым* (Харузин*, с. 204); *хлевник* фигурирует в качестве *дворового* (Харузин*, с. 200—207); *подовинник*, *подрижник* и *заригачник* — это скорее всего лишь вариации названий *овинника* и *рижника*, чем самостоятельные образы.

Образы демонологии, чьи названия образованы от названий предметов обстановки в помещениях, — *запечник* и *голбешник* — «охватывают» лишь отдельные предметы обстановки, причем главный ее предмет — русскую печь и конструктивно связанный с ней голбец. Самих предметов обстановки значительно больше: стол, лавки, полати и т. д. (Атлас-2, с. 61—88).

Отсюда можно сделать вывод, что все постройки на усадьбе и вне ее имеют «своих духов», что же касается помещений в постройках и предметов обстановки в них, то лишь отдельные из них имеют «своих духов».

Интересно отметить, что даже в церкви, но не в ней самой, а в одной из построек ее архитектурного комплекса — колокольне, был такой дух, как *колокольный мертвец*.

2. СООТНОШЕНИЕ ДОМАШНИХ ДУХОВ И РЕАЛИЙ РУССКОГО ЖИЛИЩА В ЕГО РЕГИОНАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСАХ

Основные особенности региональных комплексов русского жилища

Для севернорусского комплекса жилища характерна двухэтажность построек — дом был на высоком подклете, двор — двухэтажный; дом и крытый двор объединены в единую постройку под одной крышей; во дворе на первом этаже располагались собственно крытый двор и хлев, на втором этаже — поветь (второй «чистый» двор), клетки, сеновал. Открытый двор располагался вдоль общей постройки — дома и крытого двора.

Для среднерусского и западнорусского комплекса жилища характерны одноэтажные постройки; дворы пристроены к дому или примыкают к нему. Дворы были двух видов — крытые и полузакрытые. В первом случае открытый двор располагался рядом с домом и пристроенным к нему крытым двором, во втором случае дом и пристроенная к нему крытая часть двора образовывали П-образную планировку, внутри которой располагалась открытая часть двора. В крытой части двора находились собственно крытый двор, клетки, хлев и, редко, сенник. Сено, как правило, хранилось в отдельно стоящем сенном сарае.

Для южнорусского комплекса жилища характерны одноэтажные постройки; на открытом дворе располагались отдельные постройки: дом, хлев, пуня (по функциям аналогичная клетки), сенной сарай, сарай, выполняющий функции собственно крытого двора. Довольно часто эти постройки были связаны посредством забора (Атлас-1, с. 152—154).

Во всех комплексах жилища амбар и баня стояли отдельно на усадьбе. Вне усадьбы располагались овин (или рига) с гумном, колодец. Мельница стояла в стороне от деревни.

А. Образы демонологии, чьи названия образованы от названий построек, и постройки в региональных комплексах русского жилища

Домовой. Образ домового характерен для зон распространения всех комплексов жилища, что неудивительно, так как без дома немислимо жилище.

Дворовой. Образ дворового зафиксирован в зонах распространения всех комплексов жилища, несмотря на то, что в севернорусском, среднерусском и западнорусском комплексах жилища двор как единая постройка существует, а в южнорусском комплексе жилища двора как единой постройки нет, а есть просто открытый двор с отдельными хозяйственными постройками (Атлас-1, с. 152—154). Это позволяет высказать предположение, что термин *дворовой* в зонах распространения первых трех комплексов жилища образован от термина *двор*, обозначающего постройку, а термин *дворовой* в зоне распространения южнорусского комплекса образован от термина *двор*, обозначающего открытый двор и совокупность отдельных построек на нем.

В зонах распространения всех комплексов жилища зафиксирован как образ дворового в качестве отдельного духа, так и образ домового-дворового в качестве единого духа.

Довольно часто дворового как образа нет, а его функции выполняет домовый. Кроме того, домовый и дворовой — близкие по функциям духи. Все они — домовый, домовый-дворовой, дворовой — связаны как с домом, так и со двором. На наш взгляд, это не случайно, ведь во всех комплексах жилища, за исключением южнорусского, двор так или иначе пристроен к дому, т. е. тесная конструктивная связь дома и двора обуславливает близость и соединение образов домового и дворового.

Банник. Зафиксирован для зон распространения всех комплексов жилища, хотя ареал распространения самих бань совпадал с зонами распространения только севернорусского, среднерусского и западнорусского комплексов жилища (Атлас-1, с. 149—152). Наличие банника в зоне распространения южнорусского комплекса жилища, где бани почти не встречались, является очень интересным фактом. Вероятно, это связано с теми случаями, когда бани на юге России все-таки бытовали.

Овинник. Зафиксирован для зон распространения всех комплексов жилища, что неудивительно, так как овины были распространены везде (Атлас-1, с. 99—106).

Ригачник. Зафиксирован только для зоны распространения севернорусского комплекса жилища. Вероятно, это обусловлено тем, что риги, как более совершенный тип снопосушительни, чем овин, получили широкое распространение прежде всего в северной части России (Атлас-1, с. 106—108), что повлекло за собой появление здесь образа ригачника, наряду с образом овинника, а в ряде случаев и замену овинника ригачником. Эта замена упрощалась тем, что функции овинника и ригачника почти одинаковые, что неудивительно, так как овин и рига однозначные по хозяйственным функциям постройки, предназначенные для огневой сушки снопов.

Интересно отметить, что есть такой мужской демонологический персонаж — *шиш* и множество производных от него, преимущественно мужских — *шишко*, *шишок*, *шишига* и др., но также и женских — *шишига*, *шишиха* и др. Чаще всего это название употребляется в качестве обозначения в целом нечистой силы, но также этим именем обозначается леший, водяной, банник и, что в данном случае важно, дух в овине, риге, гумне (Черепанова, с. 134). Однако более древним примитивным типом снопосушительни до овина и риги был *шиш*, представляющий яму с шалашом из жердей над ним. В конце XIX в. они были

зафиксированы только в Московской губ. и Поволжье, но ранее встречались шире (Атлас-1, с. 109—110). Нет данных о демонологическом образе шиша, связанных именно с шишом — снопосушильной. Однако широкое применение этого термина для обозначения нечистой силы и духов, в том числе в овине и риге, позволяет высказать предположение, что такой демонологический образ, как шиш, был и его название было образовано от названия шиша — снопосушильни. В связи с уходом в прошлое шишов как архаичных снопосушилен уже в начале XIX в., вероятно, шиш как демонологический образ «оторвался» от конкретного персонажа и стал обозначением многих демонологических образов.

Гуменник. Зафиксирован для зон распространения севернорусского, среднерусского и западнорусского комплексов жилища, что неудивительно, ведь гумна как отдельные постройки, так и гумна, представляющие собой единую постройку с овином или ригой, были характерны для территории бытования этих трех комплексов жилища. Гуменник в зоне распространения южнорусского комплекса жилища не зафиксирован. Это не случайно, так как в зоне распространения южнорусского комплекса жилища бытовали клуни, по функциям аналогичные гумнам, или клуни-риги, представляющие собой единую постройку.

В то же время духа, образованного от названия клуни, нет. Можно предложить следующее объяснение этого обстоятельства. Гуменник значительно более редко встречающийся дух, чем овинник. На наш взгляд, это связано с тем, что овины — постройки для огневой сушки снопов — бытовали везде и всегда, а гумна (и клуни на юге России) — постройки для обмолота снопов и веяния зерна — бытовали везде, но не всегда. Последние как на севере, так и на юге России часто заменялись широко бытуемыми открытыми токами, также предназначенными для обмолота и веяния зерна. Эти открытые токи представляли собой просто утрамбованные глиняные площадки, над которыми иногда делали крыши на столбах для защиты от дождя. Разумеется, в южнорусских районах в силу климатических условий было целесообразно более широкое применение открытых токов (Атлас-1, с. 110—114).

В ряде случаев образы овинника и гуменника соединяются аналогично соединению образов домового и дворового. На наш взгляд, это совершенно не случайно. И дело здесь не в созвучии слов — овинник и гуменник (хотя это, вероятно, присутствует), а в том, что гумно как постройка для обмолота снопов и веяния зерна очень часто строится вместе с овином или ригой, представляя собой единую постройку. Соответственно, неудивительно, что функции овинника распространяются и на гумно или, что значительно реже, функции гуменника — на овин. В этом есть аналогия тесной связи, смешения функций и соединения образов домового и дворового, обусловленной тем, что дом и двор являются тесно взаимосвязанными в конструктивном смысле постройками.

Амбарник, мельничный и колодечник. Эти три духа зафиксированы только в зоне распространения севернорусского комплекса жилища (в материалах О. А. Черепановой). Амбары, мельницы (Атлас-1, с. 114—118, 118—126) и колодцы (Бломквист, с. 287—291) были, разумеется, везде. Отсутствие этих образов в зонах распространения других комплексов жилища может являться фактом, а может быть связано с тем, что благодаря полевым исследованиям О. А. Черепановой (Черепанова; Черепанова, тексты) демонология северных районов России более детально изучена.

Б. Образы демонологии с названиями, образованными от названий помещений в постройках, и помещения в региональных комплексах русского жилища

Подпольник. Зафиксирован только в зоне распространения севернорусского комплекса жилища, что неудивительно, ведь именно для данного комплекса жилища характерен высокий подклет под домом, называемый *подпольем* и являющийся, по сути дела, хозяйственным помещением (Атлас-1, с. 133—134).

Хлевник. Зафиксирован всего в двух случаях: в зоне распространения западнорусского комплекса жилища (Смоленская губ.) и в зоне распространения севернорусского комплекса (Олонецкая губ.), хотя хлева бытовали везде; в первом случае *хлевник* мог означать дворового (Померанцева, с. 101), во втором случае *дворовой* обозначал домового, а *хлевник* — дворового (Харузин*, с. 200—204). В данном случае нет четких доказательств самостоятельности этого образа.

Подовинник. Зафиксирован в зоне распространения севернорусского комплекса жилища, но в данном случае это не имеет значения. Овины были двух типов — ямные и верховые, первые были распространены к югу и востоку, а вторые — к северу и западу от Москвы. Оба типа овинов состояли из двух помещений, расположенных по вертикали, — *подовина*, где была печь, и *садила*, где сушили снопы. Подовин был в овинах обоих типов, но в ямном овине он располагался в яме и назывался также *ямником*. Интересно отметить, что подовинник зафиксирован в Вологодской обл., где одновременно бытовали ямные и верховые овины (Атлас-1, с. 99—105).

Подрижник, заригачник. Зафиксированы только для зоны распространения севернорусского комплекса жилища. Это не случайно, потому что, как уже говорилось выше, риги как более совершенный тип снопосушильни, чем овины, получили большее распространение в северных районах. Но рига не имеет двух вертикальных помещений, как в овине. В риге один этаж (Атлас-1, с. 107). Соответственно, подрижник образован от несуществующего «подрижного помещения», т. е. нет реалии. Вероятно, здесь подрижник назван по аналогии с подовинником. Что касается заригачника, то в риге также не выделяется специального места за ригой, т. е. также нет реалии.

Колокольный мертвец. Данный дух весьма условно рассматривается с образами демонологии, чьи названия образованы от названий построек. Его «местонахождение» — не сама церковь, а именно колокольня — одна из построек ее архитектурного комплекса, что не случайно: ведь не могло же быть «нечисти» в самом божьем храме. Колокольный мертвец зафиксирован в единичном случае только в зоне распространения южнорусского комплекса жилища (Звонков**, с. 277—278 — Тамбовская губ.), хотя церкви (и колокольни), разумеется, были везде. Как уже говорилось, это не образ демонологии, а персонаж потустороннего мира «человеческого происхождения».

В. Образы демонологии с названиями, образованными от названий предметов обстановки в помещениях, и предметы обстановки в региональных комплексах русского жилища

Запечник и подпечник. Зафиксированы в зоне распространения севернорусского комплекса жилища, а запечник в зоне среднерусского и западнорусского комплекса жилища; в зоне южнорусского комплекса эти образы не зафиксированы. Это в данном случае не имеет значения, так как русские печи, разумеется, были распространены во всех региональных комплексах жилища (Бломквист, с. 252—266). Интересно отметить, что названия *запечник* и *подпечник* в

строгом смысле слова образованы не от самой печи, а от места под печкой или за печкой. Видимо, в названии этих духов четко обозначено место их проживания. От печи в целом образовано только название самостоятельного женского образа — *печай* (зона распространения западнорусского комплекса жилища) (Черепанова, с. 25).

Голбешник. Последний зафиксирован только в зоне распространения севернорусского комплекса жилища. Это неудивительно, так как *голбец* — своеобразный шкаф, пристроенный к печи, с лестницей в подполье, в основном характерен для севернорусского комплекса жилища с высоким подклетом-подпольем (Атлас-2, с. 67).

В целом о соотношении домашних духов и реалий русского жилища в его региональных комплексах можно сказать следующее.

Реалии русского жилища оказывали жестокое влияние на наличие конкретных духов: дом — домовый, двор — дворовой и т. д.; подовин (нижнее помещение в овине) — подовинник. То же самое можно сказать и о реалиях, характерных только для региональных комплексов жилища: севернорусский комплекс жилища (северная зона): подполье (высокий подклет) — подпольник; голбец — голбешник; рига — ригачник.

Таким образом, наличие духа означало, как правило, обязательное наличие реалии. В то же время, в ряде случаев, реалий не было, а духи наличествовали: нет помещений под ригой, но есть подригачник; та же картина и для региональных комплексов жилища: южнорусский комплекс жилища (южная зона): двора как постройки нет, но есть дворовой; бани почти не характерны, но есть банник.

¹ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

² Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Разумова И. А. Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993; Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983; Толстой Н. И. Заметки по славянской демонологии // Восточные славяне: Языки. История. Культура / Отв. ред. Ю. Н. Караулов. М., 1985.

³ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М., 1957.

⁴ Необходимо отметить, что из всех материалов по интересующим нас образам демонологии в настоящей работе практически рассматриваются только их названия, в которых действительно прослеживается их связь с постройками. Выбор такого ракурса исследования и ограничение последним обусловлено тем, что наличие названия означает наличие духа, а именно это в данном случае нас и интересует.

⁵ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский сборник: Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX—начале XX в. М., 1956. (ТИЭ. Н. С. Т. 31); Историко-этнографический атлас «Русские». Т. 1—2. М., 1967, 1970.

⁶ Анализ фольклорных источников по русской демонологии, опубликованных в фольклорных собраниях, и архивных источников по этой теме не входит в задачи настоящей работы.

⁷ Историко-этнографический атлас «Русские». С. 152—154.

⁸ Источники — автор и название работы — даны сокращенно — Богатырев, Ефименко* и т. д. Полные библиографические данные этих работ помещены в списке литературы в конце настоящей статьи. Источники, помеченные одной звездочкой — Ефименко* — это работы по русским верованиям, фрагменты которых, посвященные демонологии, переизданы в сводках этнографических и фольклорных материалов по русской демонологии (Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994); источники, помеченные двумя звездочками — Звонков** — это работы по русским верованиям, фрагменты ко-

торых, посвященные колдовству и персонажам потустороннего мира, переизданы в аналогичной сводке по русскому колдовству (Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994). В источниках, помеченных звездочками, ссылки на страницы даны не по оригинальному изданию, а по этим двум сводкам материалов.

⁹ Трудно сказать, означает ли это реальную картину или обусловлено тем, что демонология северной части России очень детально исследована О. А. Черепановой, в том числе и посредством ее полевых исследований в настоящее время (Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера; Она же. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера).

ЛИТЕРАТУРА

Атлас-1, Атлас-2 — Русские. Историко-этнографический атлас. Т. 1—2. М., 1967, 1970.

Бломквист — *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский сборник: Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX—начале XX в. М., 1956. (ТИЭ. Н. С. Т. 31).

Богатырев — *Богатырев П. Г.* Верования великороссов Шенкурского уезда (из летней экскурсии 1916 г.) // ЭО. 1916. № 3—4. С. 42—80.

Бондаренко — *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губернии // ЖС. 1890. Вып. 1. С. 115—121.

Даль* — *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии СПб., 1994 (Переизд. — *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.; М., 1880).

Завойко — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1916. № 3—4. С. 42—80.

Звонков — *Звонков А. П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // ЭО. 1989. № 2. С. 63—79.

Звонков** — *Звонков А. П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // ЖС. 1889. № 2. С. 277—278.

Ефименко* — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. Т. 30; Труды этнографического отдела, кн. 5. М., 1877. Вып. 1; Ч. 1. С. 163—196.

Иваницкий — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. Т. 69; Труды этнографического отдела, кн. 11. Вып. 2. М., 1890. С. 117—130.

Иванов* — *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии // ЭО. 1900. № 4. С. 70—94.

Колчин* — *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. № 3—4. С. 1—60.

Максимов — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. (Переизд. — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903).

Минх — *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861—1888 гг. // Записки РГО по отд-нию этнографии. Т. 19. Вып. 2. СПб., 1890. С. 13—29.

Перетц — *Перетц В. Н.* Деревня Будогоща и ее предания (этнографический очерк) // ЖС. 1894. Вып. 1. С. 3—18.

Померанцева — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Рыбников — *Рыбников П. Н.* Заонежские поверья. В кн.: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 3. М., 1910. С. 185—201.

Трунов — *Трунов А. И.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки РГО по отд-нию этнографии. Т. 2. СПб., 1869. С. 1—48.

Ушаков* — *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великороссов // ЭО. 1896. № 2—3. С. 146—204.

Харитонов* — *Харитонов А.* Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. Т. 57. СПб., 1848 (отд. VIII). С. 132—153.

Харузин* — *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Изв. ОЛЕАЭ. Т. 61; Труды этнографического отдела, кн. 9. М., 1889. Вып. 1. С. 123—138.

Черепанова — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Черепанова (тексты) — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

Т. Б. Щепанская

ПРОНИМАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА

«"Пронимальная сосна". Так называется большая сосна, стоящая на урочище "Левино", по речке Уломке, близ дер. Анфалово... Через дупло этой сосны пролезают больные и теперь. На ней повешены разноцветные лоскутки...» (из корреспонденции, присланной в Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева из Череповецкого у. Новгородской губ. в 1899 г.)¹.

Под «пронимальной символикой» мы понимаем символику **проемов** (дыр, углублений, развилок) и операции **пронимания** (протаскивания, продевания, погружения в проем). Имеются в виду три типа объектов:

— бытовые предметы с отверстием, полостью, проемом, использование которых предполагает протаскивание/погружение в проем: полая утварь (горшки, миски, корыта, бадьи, ступа, квашня и пр.); челноки и иглы с ушком/развилкой; прялки-рогульки и т. д.;

— магические приспособления: «урочные» камни (с отверстиями), камень — *куриный бог*, дырки от сучка и т. д.;

— сакральные объекты на местности: священные камни (с углублением — «следом» святого или животного, «чашей» и т. д.) и деревья (с дуплом, развилкой ветвей или «воротцами», образованными вросшим обратно в ствол суком).

Все они так или иначе (а) связаны с символикой «материнства» (родов) и (б) выполняли ярко выраженные коммуникативные функции, которые нас и будут интересовать в первую очередь.

Символика дыр и развилок составляет обширный пласт традиционной культуры. Ее мы и обозначим термином «**пронимальная символика**», воспользовавшись выражением корреспондента Тенишевского бюро (взятым из народного словоупотребления); ее ритуально-магическое использование обозначим как «**пронимальная магия**».

В первой части статьи обсуждается семантика (здесь обнаруживаются как репродуктивные, так и коммуникативные программы), во второй — прагматика этой символики в традиционно-бытовой культуре русских (по материалам преимущественно XIX—начала XX в.).

Эта статья была написана в процессе подготовки выставки «Женщина и магия» из фондов МАЭ. Предполагалось представить предметное окружение

русской женщины (в нашем распоряжении были главным образом вещи, относящиеся к крестьянскому быту конца XIX—начала XX в.) как «говорящую среду», реконструируя заложенные в них значения. Готовя раздел о взрослом — *бабьем* — периоде жизни женщины, мы обратили внимание, что среди отобранных (магически значимых) вещей здесь явно доминируют предметы с отверстием, полостью, развилкой, магическое, как и практическое использование которых предполагает операцию пронимания (протаскивания, погружения в отверстие). Вновь и вновь воспроизводится один и тот же конструктивный принцип, что заставило предположить его не только конструктивную, но и сакральную значимость (ср. высказанное А. К. Байбуриным положение о ритуальной основе традиционных технологий²).

Причем именно эти вещи традиция воспринимает как «бабьи», связывая с ними смыслы, значимые в «бабий» период жизни женщины (т. е. период активного осуществления ею репродуктивных функций).

Вещи с отверстием/развилкой маркированы «бабьей» лексикой.

С отверстием: *бабка* (воронеж.) — петелька, застежка; углубление в шестке русской печи, куда сгребают угли; *бабки* — стойки с углублениями в разного рода механизмах (в токарном станке или на мельнице); *баба* (перм.) — мельничное колесо; *бабина* (пск.), *бабица* (твер.) — колесная ступица; *бабашка* (владим.) — калач и т. д.

С развилкой/рогулькой: *бабья рогатина* — ухват; *бабий нож* — ножницы; *баба* — подставка под мотовило из развилки дерева (арханг., олон., новг., перм., урал., кемер., том.) или рассоха под колодезный журавль (арханг., волог., олон., сиб.); *бабина* (волог.) или *бабица* (пск.) — тоже рассоха под журавль³.

Бытовые предметы с полостью, углублением: горшки, котлы, ступа, квашня — полая утварь, — в пословицах и загадках постоянно обыгрываются как «бабьи» метафоры:

Баба что горшок: что ни влей — всё кипит.

Бабье сердце что котел кипит.

Лукавой бабы в ступе не утолчешь⁴.

Или:

Баба у колодца елозила — да хвост приморозила (Бадья)⁵.

Висит баба на грядках, вся в заплатках. Заплата на заплате, а дыре не зашито (Корзина).

Сидит баба на пече — язык на плече (Квашня и Веселко)⁶.

То же относится и к вещам с развилкой. Пример — пословица о прялке-рогулке (архаическая форма «бабьей» прялки — в отличие от преобладавших в конце XIX в. девичьих прялок — *башенок/городцов* или *лопасток*):

Прялка рогата — топор комоват (так говорят о вздорном, вспыльчивом характере бабы — по контрасту с мужской рассудительностью)⁷.

Все эти вещи мы встретим в женской обрядовой практике. Ассоциации их со статусом взрослой женщины — бабы — закрепляются традицией как нормативные. Следовательно, именно с этими вещами традиция связывает смыслы, значимые в бабий период жизни женщины. К анализу их смысловой нагрузки мы теперь и переходим.

I. СИМВОЛЫ МАТЕРИНСТВА

Значение дыр и развилок как символов, по выражению Б. А. Успенского, «женского плодоносящего начала» вполне очевидно и утвердилось в литературе⁸. Тем не менее, чтобы конкретизировать круг воспринимаемых таким образом вещей и их смыслы, обратимся к моменту их кодирования, а именно — к родильным обрядам. Здесь их семантическая нагрузка эксплицируется наиболее полно: проговаривается и демонстрируется.

Родильные (а также до- и послеродовые) обряды играли в традиционной культуре роль посвячительных (в статус матери — *бабы* и *бабье сообщество*)⁹. Освоение символов материнства (в том числе пронимальных) и заключенных в них поведенческих программ составляло часть женского «посвящения».

1. РОДЫ И КОДЫ

Обратим внимание на характерный элемент обрядов, совершаемых (повитухой или кем-то из старших женщин) во время родов: демонстрацию и открытие разного рода отверстий. Открывают все двери и дверцы (шкафов, сундуков, подполья), печную заслонку. В трудных случаях посылали кого-нибудь в храм, просили священника открыть Царские врата. В заговорах все это соотносится с происходящим — родами:

«Сидит Матерь Божия Богородица, держит во белых руках золотую тарелочку, на той тарелочке золотые ключи. Теми ключами отперайте и открывайте замки и запоры, открой отопри у рабы Божей мясную гору выпусти младенца на свет Божий...»¹⁰

С пальцев роженицы снимали кольца, из ушей вынимали серьги, расстегивали все застёжки, развязывали завязки. Проливали воду в отверстия: дверную скобу, хомут, обручальное кольцо или дырку от выпавшего сучка (нет сучка — специально просверливали отверстие в свадебной лавке), что тоже соотносилось с родовым процессом:

«Как быстро эта вода протекает, так бы быстро и раба Божия имярек освободилась от бремени...»¹¹

Роженица дула в горло пустой бутылки¹², пролезала в хомут или под конской дугой¹³. В Новгородской губ. (Череповецкий у.) при трудных родах звали сельского старосту и просили пролезть в обруч от квашни:

«Если староста, большой человек, да еще начальный, пролез через отверстие обруча, то маленький младенец обязательно должен был пройти через отверстие матери»¹⁴. Ср. приводимую у А. К. Байбурина традиционную метафору родов: «Обручи спали»¹⁵. Горшок, квашня, другая полая утварь часто фигурировали во время родов.

Для облегчения родов проливали воду в дупло, развилку ветвей или «воротца» (образованные вросшим обратно в ствол суком) святых деревьев, почитаемых в округе¹⁶, а затем этой водой поили роженицу. Давали ей в руку *чертов камень*, который в тех местах (на Вятке) имел углубление¹⁷.

В самый напряженный момент родов роженице предъявляются вещи с отверстиями, причем в сопутствующих заговорах и приговорах эти вещи соотносятся с родами. Теперь они будут символом родов — напоминанием и воплощением пережитого. В них будет заключен личный опыт материнства, внутренние ощущения — и в то же время это общий опыт, объединяющий всех рожавших женщин. Именно поэтому пронимальная символика станет

символикой женского сообщества (консолидируя его) и бабьего (неразрывно связанного с материнством) статуса.

Все вышеописанное происходит на фоне особого состояния, в котором пребывает женщина во время родов: психологи определяют его как «измененное»¹⁸. Для него характерно, среди прочего, расширенное сознание и необычайно отчетливое восприятие — даже запечатление происходящего (так что спустя много лет женщины рассказывают о родах, отмечая мелкие детали: предметы, слова, жесты персонала). Именно поэтому время родов необычайно удачно для кодирования. Как известно, установление символической связи требует эмоционального подкрепления, потому и совершается, как правило, в ритуальной обстановке: тревожно-таинственной, эротически-взвинченной, празднично-приподнятой, но всегда эмоционально напряженной. В данном случае о таком подкреплении (не только эмоциональном, но даже и физиологическом) позаботилась сама природа. Поэтому мы и рассматриваем родильный обряд как момент кодирования пронимальной символики. Здесь она наполняется смыслами, связанными с «родами/материнством», а точнее — эти смыслы (и до этого довольно прозрачные) теперь утверждаются за ней как нормативные.

«Кодирование дыр» продолжалось и после родов: в обрядах ритуального «перерождения», совершавшихся над больными, слабыми, а иногда над всеми новорожденными детьми. Обряды эти заключались в протаскивании/погружении малыша в отверстие:

«У меня девочка родилась, а муж ушел в армию, — рассказывает сельская женщина с р. Ваги в Архангельской обл. — Приходит странник: "Почему у вас девочка такая *плохая*?" — "Какой корм, такая и девочка". — "Нет, у нее собачья старость" ... Испеки калач такой большой, продерни ее через калач этот в пеленке. А потом отдай этот калач собаке: "Ешь, собака, и это заberi!" Девочке это на пользу. А когда земля растает, то надо прорыть отверстие и тоже ее продернуть"» (АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, полевые материалы автора (далее: АМАЭ), д. 1569, л. 38—39, Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.).

Детей протаскивали в земляные ворота, сквозь материну рубаху (прямо имитируя роды) или мучной мешок, передавали (иногда проходим и нищим) в окно или дверь. Клади на тесто в квашню, прикрывая крышкой; накрывали корытом, протаскивали в хомут¹⁹. Самый же распространенный вариант перерождения — *перепекание* младенца: его на хлебной лопате сажали в теплую печь, обернув пеленкой, материной рубахой или тестом²⁰. Детей пронимали также сквозь развилку ветвей или дупло священного дерева, в *расщеп* (специально расщепленное дерево), протаскивали под упавшим дубом, купали в святом источнике. Все эти действия (т. е., собственно, операция пронимания, погружения в отверстие) интерпретировались как воспроизведение — знак — родов.

* * *

Итак, в родильных обрядах пронимальная символика кодировалась как символика родов/материнства. Фигурировали объекты двух типов:

1. Домашние:

— специально магические (урочные камни, чертов палец с углублением, дырка от сучка или специально просверленная в лавке);

— полая утварь (квашня, горшок, горлышко бутылки и пр.), а также проемы из домашнего окружения (двери, окна, дверцы шкафов/сундуков и пр.).

* *Собачья старость* — народное название дистрофии (иногда просто слабости) у маленьких детей.

2. Сакральные точки местности: святые источники, деревья, камни и пр.

Эти объекты встретятся нам в женской ритуальной практике — как символы родов/материнства. Впрочем, этот слой значений не единственный и самый поверхностный.

Пронимательная символика кодируется как символика «родов», но уже до этого (в фольклорном сопровождении беременности) сами «роды» были закодированы как символ целого комплекса поведенческих программ, к описанию которых мы сейчас и переходим.

2. ИНТЕГРАТИВНЫЕ КОДЫ

С беременностью связано множество правил и запретов, которые формулировались в виде *советов-табу*, составляя обширный пласт женского фольклора. Особенно актуальны эти советы во время первой беременности, игравшей роль своеобразного женского «посвящения»: только после рождения ребенка (иногда несколько или только девочки) женщина обретала статус *бабы*, до тех пор после свадьбы пребывая в промежуточном положении *молодухи*. Так что советы имели посвященный смысл приобщения молодой к традициям бабьего общества и его нормам (поскольку каждый совет — не что иное, как норма, и в большинстве своем эти нормы действовали не только во время вынашивания ребенка, но на протяжении всего *бабьего* — детородного — периода жизни женщины). Поэтому их можно считать выражением статусных норм — этического комплекса материнства.

Значительную часть их составляют запреты на разные проявления деструктивного поведения: ссоры и брань, испуг (реакцию отторжения), агрессию, — и их символы.

Ссоры и брань. «Матери нельзя... ругаться, надо быть добрым человеком, — учит меня в псковской деревеньке Морозово местная шептуха. — Чтоб женщина, особенно когда она *носит*, — было доброе сердце, сама добрая». В противном случае все ее беды (трудные роды, уродство и болезни ребенка) будут ставить ей в вину: «Ага, ты сказала (скверное слово. — *Т. Щ.*) — вот и ребенок такой!» (АМАЭ, материалы Т. Б. Щепанской, 1995 г., Псковская обл., Пустошкинский р-н).

По поверьям, бытующим до сих пор, брань, сквернословие матери, ее ссоры с родней и соседками могут стать причиной болезни ребенка, возникновения у него бессонницы, страхов, немоты и заикания, слабоумия и безумия, а иногда физического уродства (описан случай рождения ребенка с уродливой губой, приписываемый неуживчивому характеру его матери)²¹ и смерти.

Испуг. По сей день широко бытуют запреты на *испуг* (под которым традиция понимает переживание и проявления отторжения)^{*}. Испуг матери во время беременности считался причиной разного рода психических и физических расстройств (фобий, припадков, нарушений речи, слабоумия и пр.):

«Говорили, что быва в животе еще у матери испугается, — вспоминают один такой случай на р. Пинеге. — Вот Петька Немой — он всё коров боялся, так мать рассказывала: у татка была корова — бодлива *порато*. И она корову испугалась. И Петька родился — не говорил, и теперь не говорит. Анна говорила: — Я испугалась тоды корову, дак он уже всё коров боялся» (АМАЭ, д. 1647, л. 2).

* Далее мы будем обсуждать представления об испуге подробнее.

Табуировался не только испуг, но и жест испуга (следует учитывать неразделенность психо-соматического комплекса в народных представлениях):

«Когда беременная, уже *живая половина*^{*}, — наставляла меня бабушка из пос. Котлы, — когда напугаешься, только за живот не хватайся: это будет черное пятно у ребенка» (Ленинградская обл., 1990 г.).

Испугавшись, нельзя хвататься за живот, лицо, голову, вскрикивать, вздрагивать — как-либо проявлять страх.

Запрет распространялся также на все, что считалось в народных верованиях причиной испуга. Наиболее сильным и опасным представлялся испуг от собаки (и некоторых других животных); специальные меры «от испуга» принимались в случае смерти кого-либо в доме, при встрече с покойником; при созерцании пожара, а также в дороге и чужих местах. Все эти объекты и события табуированы во время беременности.

Животные. Беременной нельзя бить, пинать и перешагивать собак, кошек, кур, свиней, пинать корову. Особенно опасно их пугаться: в народных рассказах у женщины, испугавшейся во время беременности собаки, родился ребенок с лицом «как собачья морда»; у испугавшейся волка — на лице у ребенка оказалась будто бы волчья шерсть²². Опасно во время сенокоса *раскосить* мышь, лягушку, змею, зайца — мелкое животное: схватишься за лицо или живот — у ребенка будет родимое пятно²³.

Смерть. Табуируется смерть — во время беременности нежелательны любые формы соприкосновения с ней. Женщине нельзя в этот период смотреть на покойника и находиться в избе, где он лежит; провожать его на кладбище, а особенно — бросать землю в могилу (из страха, что она поглотит и будущего ребенка). Нельзя одной ходить на кладбище и переходить дорогу, по которой несут покойника²⁴. Опасно даже думать об умершем²⁵.

Уродства. Сюда же примыкает запрет смотреть на уродов, в особенности слепых и припадочных, причем это мотивировалось также возможностью испуга: «Нельзя смотреть беременной на этих припадочных — чтоб они на глаза попадались: испугаешься — может у тебя быть припадок» (Псковская обл., Пустошкинский р-н, 1995 г.). Слепые и припадочные воспринимались в народе как отмеченные печатью потустороннего (неполное присутствие в мире живых или временное отсутствие: припадки — как «временная смерть»).

Пожар также относился к числу табуированных во время беременности событий, и это также связано с опасностью испуга:

«Если увидишь пожар, нельзя цапаться руками ни за что: ни за лицо, ни за что. А то красные пятна будут у ребенка — как обожженные. Цапнешь за лицо — на лице будут, за голову — на голове, — объясняли мне деревенские женщины в Псковской обл. (Пустошкинский р-н, 1995 г.). — Да вообще, не только пожар, нельзя: — Ой! Ой! — и другой раз за лицо проводит тебя...» Табуировался дикий, неуправляемый огонь. Можно заметить еще, что в славянском мире огонь — атрибут древнего погребального обряда трупосожжения, и в этом смысле также атрибут смерти. Хотя современные верования акцентируют вызываемый созерцанием пожара испуг (что и служит мотивировкой табу).

Пожар, смерть, уродства, животные и некоторые другие события и объекты табуировались как возможные причины испуга — образы страха. Те же образы прочитывались и в другом ключе: как образы отчуждения — чужести, инакости, непринадлежности к миру людей (животные), живых (покой-

* *Живая половина* — вторая половина беременности, когда ребенок уже шевелится в животе.

ники), к сфере действия нормы (калеки и уроды). Собственно, вызываемый ими *испуг* и есть реакция отторжения.

Табуировались и другие символы разъединения: дорога с ее атрибутами, знаки границ и пр.

Знаки границ. Беременной женщине, по поверьям, нельзя сидеть или стоять на меже или пороге, выливать воду через порог, перелезть через забор, перешагивать через протяженные предметы: веревку, коромысло, жердь, проходить под веревкой, — что так или иначе символизировало пересечение границы²⁶.

Дорога также принадлежала к числу табуированных сфер (как форма отчуждения: ухода, разъединения). Во время беременности женщину старались не отпускать одну далеко от дома, предостерегали от поездок. Поверья запрещали ей также переходить дорогу перед идущими или едущими. Запрет распространялся и на атрибуты дороги: нельзя переступать через дугу и хомут, оглобли, вожжи, другие элементы упряжи, а также перелезть через сани²⁷.

* * *

Итак, с беременностью (и материнством вообще) связана система табу, блокирующих деструктивное поведение (ссоры, брань, конфликты, агрессия по отношению к людям и животным), реакции отторжения, его переживание («испуг»), а также символы отчуждения (животные, смерть, дорога, знаки границ). Речь идет о блокировании деструктивных кодов: программ и символов разъединения. Таким образом традиция отмечает границы материнского мира, и в рамках этих границ оставались лишь интегративные модели поведения — знаки и ценности, а деструктивные вытеснялись за его границы.

Все вышеперечисленные запреты формулировались в виде советов — так, что каждый запрет связывался с предстоящим событием родов (психологической доминантой беременности): «Не переступай через веревку: ребенок во время родов запутается в пуповине». «Роды» становятся символом всей этой системы антидеструктивных (интегративных) программ.

Затем во время родов прониамальная символика кодируется (а точнее, утверждается) как символика родов/материнства и вместе с тем воспринимает весь «интегративный» комплекс:

Прониамальная символика = роды (интегративные программы)

В результате прониамальная символика фиксирует не только репродуктивные, но и коммуникативные (интегративные) программы, т. е. прочитывается в двух ключах (или из двух интерпретирующих множеств):

Прониамальная символика

репродуктивная
(прокреативная)

коммуникативная
(интегративная)

Таким образом, в рамках женских репродуктивных программ («материнства») транслируются интегративные коды (программы и символы). Речь идет, следовательно, о сцеплении репродуктивных и коммуникативных кодов — явлении, вероятно, универсальном; мы рассматриваем его на материале русской этнической культуры.

3. БАЗОВАЯ СВЯЗЬ

Итак, за время беременности традиция целенаправленно формирует у женщины определенное мировосприятие, которое ассоциируется со статусом матери (*бабы*) и материнством вообще. Составной частью этого мировосприятия было блокирование деструктивных кодов. Неагрессивность, бесконфликтность, спокойствие культивировались как необходимые качества матери и считались условиями благополучия ее детей:

«Я сама такая спокойная, независтливая, — говорит мне псковская крестьянка, выростившая пятерых детей. — И дети мои не болели никогда!» (Псковская обл., Пустошкинский р-н, 1995 г.). Мифологема «материнства» воспринималась как выражение интегративного принципа как такового. Это предопределило ее особую роль в русской этнической культуре, где «материнство» (в коммуникативном смысле как связь «мать—дети») играло роль базовой связи — первичной, неразрушимой, матрицы для прочих межличностных отношений. Оно воспринималось как выражение самого принципа связанности — основа, объединительная основа социальной структуры. Ср. поговорки: «Весь мир в семье — от матери» или «Без матки пчелки — пропащие детки» и т. п.

Неразрушимость. В фольклорных текстах и обрядовой практике связь с матерью обыгрывается как неразрушимая ни при каких обстоятельствах — она сохраняется, даже когда разрушены все остальные. Петербургские исследовательницы Н. М. Герасимова и С. Б. Адоньева отмечают это обстоятельство на материалах жестокого романса:

«Предмет изображения жанра, — пишут они в статье-комментарии к сборнику романсов, — несчастье, и как событие, и как его переживание. В подавляющем большинстве случаев это несчастье в человеческих отношениях. Жанр "перебирает" все возможные виды человеческой близости и дискредитирует их, демонстрируя иллюзорность их основательности. В мире не остается никого и ничего, в ком или в чем можно было бы быть уверенным... Практически единственным видом связи между людьми, не подвергнутым разоблачению, оказываются отношения матери и сына»²⁸. По пословице: «Нет такого дружка, как родная матушка»²⁹.

С этим связана резкая активизация мифологеми «материнства» в маргинальных средах (напр., хип-культурной, криминально-тюремной традициях, среди военнопленных и т. п.), где человек оказывается вырван из системы привычных связей, одинок и потерян. Связь с матерью остается последней опорой в чуждом и враждебном окружении. Такого рода культ описан на материалах криминально-тюремной субкультуры. Тюремная наколка «Не забуду мать родную» едва ли не самая распространенная и воспроизводится на протяжении многих десятилетий. Мать почитается как «последняя святыня», оскорбление в ее адрес воспринимается куда острее, чем в свой. Культ матери прочно укоренен в тюремном фольклоре. Характерны фразы-клише (для писем и татуировок):

В этой жизни только мать меня сумеет оправдать.
Любви достойна только мать, она одна умеет ждать!
Есть только одна женщина, которая умеет ждать — это мать.
Хоть руки скованы цепями, цветок дарю любимой маме³⁰.

Мать воплощает здесь неразрушимую, последнюю связь.

Усиление значения образа матери, его сакрализация отмечены и в других маргинальных средах, например, в хип-культуре или сообществах военнопленных (как второй мировой, так и последней, чеченской, войны)³¹.

Нарушение связи с матерью (как базовой) часто трактуется традицией как причина разрыва с обществом, отторжения от общества. Материнское проклятье, по поверьям, являлось причиной пропажи и даже гибели ребенка (его будто бы «уводил леший» или другая нежить). Ту же схему воспроизводит тюремный фольклор. Именно нарушение материнского запрета в нем трактуется как причина отторжения от общества (попадания в число заключенных):

Не слушал мать, так слушай звон цепей тюремных.
Не слушал материнских слов, так слушай звон ключей тюремных
(фразы из тетрадок несовершеннолетних заключенных, 1990-е гг.)³².

То же в песне заключенных начала XX в.:

Говорила сыну мать,
Не водись с ворами,
В Сибирь-каторгу сошлют,
Скуют кандалами.³³

И в тюремной песне 1930-х гг.:

Ну, и оставшись без отцовского надзора,
Я бросил мать, а сам на улицу пошел.
И эта улица дала мне кличку вора,
И до решетки я не помню, как дошел³⁴.

Материнство во многих случаях становится матрицей для других межличностных отношений. В частности, А. В. Головачева отметила это, исследуя приворотные заговоры, где оно служит образцом построения брачной связи:

«Как тоскует мать по дитяти, так раба Божия тосковала и горевала по рабе Божию, тосковало и горевало ее сердце...»³⁵

То же можно обнаружить и в песнях, где идеальная жена восхваляется как «заменушка» матери:

Я тебе, молодец,
В поле работница,
В поле работница,
В доме хозяйюшка...
Родимой матушке
Я заменушка³⁶.

Та же установка сохраняется в общеизвестных современных женских поговорах: «Мужчины — они же как дети» или «У меня два ребенка: сын и муж».

«Мужчины — это маленькие дети, — высказывается петербурженка (ок. 50 лет) в беседе с психологом*. — Я... к мужчинам отношусь как к детям, с чувством сожаления»³⁷.

Ту же матричную роль материнство играет в маргинальных сообществах и разного рода субкультурных средах — там, где активно идут процессы самоорганизации.

Криминальная (воровская) субкультура. Как уже говорилось, здесь культивируется почитание матери, доходящее до экзальтации. С другой стороны, ритуал посвящения в привилегированную касту воров включает в себя отречение от родственников, в том числе (по некоторым данным) и матери. Слово «мать»

* Петербургский психолог, к. п. н. Н. Ходырева, проводила тренинг по методу «коллективной работы памяти».

перекодируется: теперь оно означает «тюрьма». Знаменитая татуировка «Не забуду мать родную» в воровской среде означает клятву верности тюремному братству³⁸. Тюрьма, воровское сообщество теперь воплощает весь комплекс сакральных ценностей, до того ассоциировавшихся с матерью: таким образом, «материнство» становится матрицей воровского сообщества. Вспомним в этой связи, что лидеры преступных группировок называются *матками* (независимо от пола), это название отмечено по крайней мере с XIX в.³⁹

В хип-культуре — еще одной маргинальной среде — вхождение в тусовку часто начинается с ритуального «усыновления» новичка какой-нибудь из давно тусующихся женщин. Она берет его под свое покровительство, знакомя с людьми и обычаями этой среды. По тому же образцу строятся и отношения неопита с авторитетными — *олдовыми* — хиппи вообще: они оформляются теми же ритуалами (дарение талисмана-феньки, наречение имени), что и «усыновление»⁴⁰.

Еще одним примером аналогичного функционирования мифологемы «материнства» может послужить история Н. Н. Зюзина (1916—1993), русского солдата, во время второй мировой войны побывавшего в немецком плену*. На страницах его воспоминаний, посвященных этому периоду, мотив тоски по матери занимает едва ли не центральное место. Приведем несколько отрывков:

«О чем в минуту преступления вспоминали пленники? О доме, о матери, о той былой жизни, какой бы скудной она ни была... А по ночам сны — будто ты дома, мелькают родные и знакомые лица, мать приносит еду, и я ем и ем, а мне хочется еще и еще, и проснувшись хочется еще больше есть, и тягучая, жгучая тоска сводит с ума... Почти во всех воспоминаниях образ матери был для всех святым. Мне и захотелось в стихотворении выразить общий для всех образ матери, вспоминая ее после снов:

Знаю я — меня мать вспоминает
Пред иконой, как лечь почивать,
И соленые слезы роняет
На мою, уж пустую, кровать.

И у немцев заносчивых пленник,
Я тружусь от зари до зари,
На чужбине все дни эти — тленны,
Я тоскую без русской земли...

И живу — лишь надеждой питаюсь,
Что родную увижу страну,
Что с тобой, моя мать, увидаюсь,
Что к груди твоей нежно прильну!»

Николай Николаевич постоянно повторяет, что мысли и воспоминания о матери были *общими для всех пленных*, темой их вечерних разговоров — их общий опыт, объединявший ранее совершенно чужих и разных людей. Мать — последняя опора во враждебном окружении и отправная точка самоорганизации (общие переживания — как основа возникновения дружеских связей).

* Воспоминания Н. Н. Зюзина были присланы его родственниками на конкурс автобиографий читателей, объявленный газетой «Час пик» в 1993 г. Присланные на конкурс тексты хранятся в личном архиве Е. Лагуновой (Ин-т социологии РАН, Санкт-Петербургский филиал).

* * *

Итак, в русской культуре материнство играло роль базовой связи, а символика материнства — интегративной символики.

Впрочем, эта ее роль может быть уточнена конкретными материалами, касающимися ее функционирования в бытовых и обрядовых ситуациях. К их описанию мы теперь и переходим.

II. КОММУНИКАТИВНЫЕ ФУНКЦИИ

Сформулируем задачу конкретнее. Далее мы рассмотрим функционирование проницательной символики как средства активации (или блокирования) определенных коммуникативных программ. Рассмотрим последовательно три вышеупомянутые группы предметов:

- бытовые (полая утварь и хозяйственные орудия с отверстием/развилкой),
- магические (используемые в домашней магии),
- сакральные объекты на местности, —

именно с точки зрения их роли в организации коммуникаций. Начнем с первой группы.

1. БАБИЙ КУТ

После родильных обрядов дом оказывается наполнен символами материнства. Такую интерпретацию получали едва ли не все вещи с проемом — от посуды до дверей и разного рода щелей. Но местом наибольшей концентрации таких вещей можно считать женскую часть дома — *бабий кут* (рис. 1).

Значительная, если не большая, часть занятий взрослой женщины основана на операции проницания: хранение (полая утварь: горшки, кувшины, бочонки и пр.) и приготовление пищи (толчение в ступе, замешивание теста в квашне и погружение в печь), рукоделие (продевание нити в ушко иглы, иглы — сквозь ткань, челнока с утком — меж нитей основы, цевья с нитью утка — в проем челнока и т. д.), стирка (в ступе и корыте, часто способом толчения) и т. д. Эта операция последовательно интерпретировалась как знак «родов», так что все вышеперечисленные и многие другие женские занятия воспринимались как воспроизведение «родов», что постоянно просматривалось в шутках и поговорках, загадках и приметах, связанных с этими занятиями и их орудиями.

Возьмем для примера одно из занятий — выпечку хлеба. Замешивание теста в квашне описывается как «зачатье», а мутовка, которой его замешивали, имела явно фаллические ассоциации и форму⁴¹. Набухание теста в квашне ассоциировалось с «беременностью». Поэтому, например, в Полесье старались не замешивать тесто в некоторые праздники (Крещение, Чистый четверг) — говорили, что квашня в эти дни идет к исповеди и должна оставаться «чистой»; если же она стоит с тестом, то ей тяжело, и даже будто бы слышали, как она стонет и кричит, как беременная⁴² (ср.: о беременной говорили: «тяжела»). Говорили еще, что есть *дежа* (с четным числом клепок) и *дежун* (с нечетным): в дежуне тесто, по поверьям, не поднимается⁴³. Сажая хлеб в печь, женщина подымала подол: «Подымайся выше!» — как будто изображая беременность⁴⁴. А печку просили: «Матушка печка, укрась своих детушек»⁴⁵. Пока хлеб подходил в печи, женщины соблюдали ряд запретов (ср.: запреты во время беременности): не сажались на печь, не мели избы; нельзя, чтобы под печью лежал веник. Все

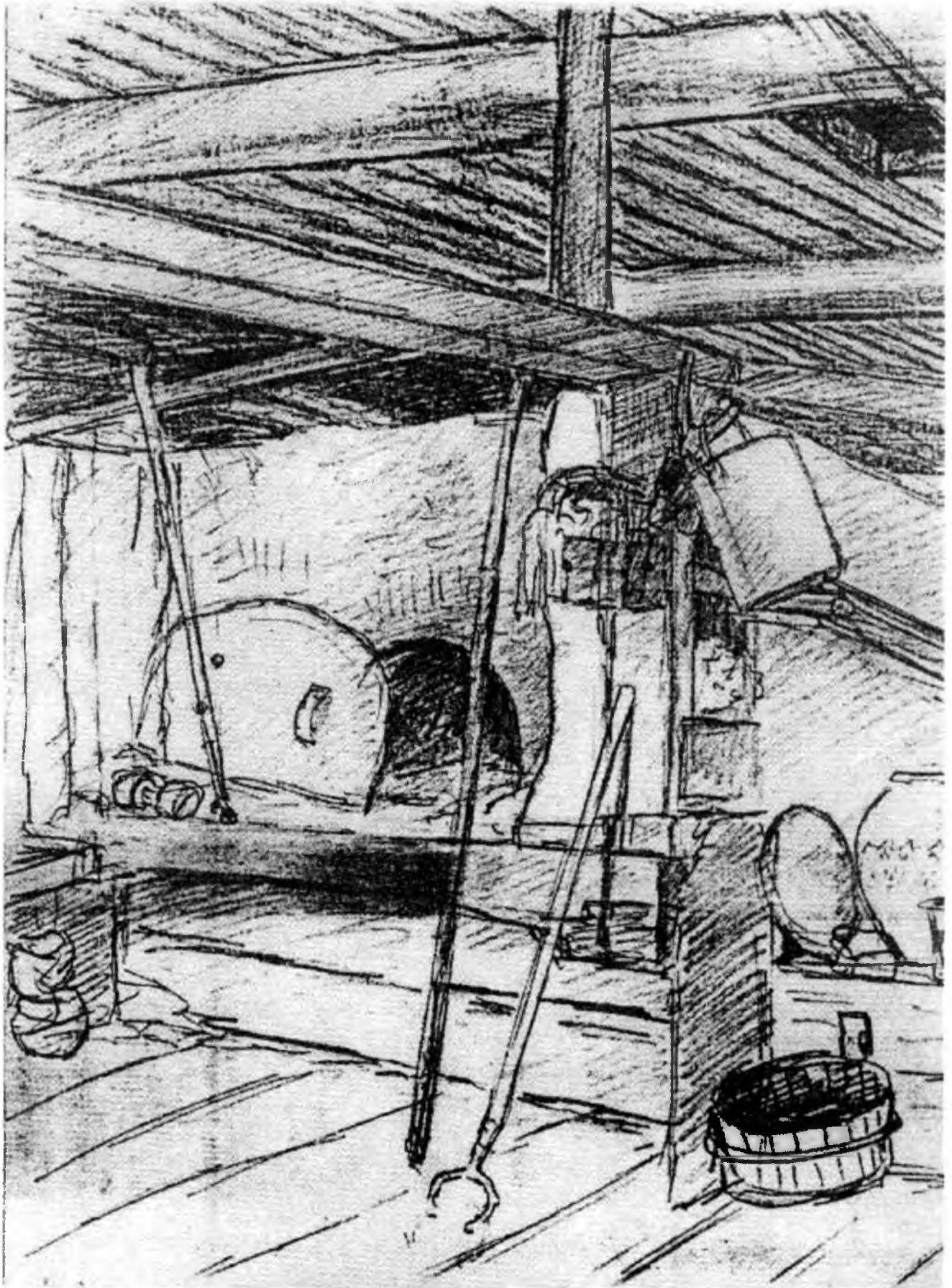


Рис. 1. Бабий кут. Печь черной (курной) избы. Д. Орудово Весьегонского у. Тверской губ.
Зарисовка А. Л. Колобаева, 1922 г. (МАЭ, И-2018-9).

это сопоставимо с сексуальными табу, соблюдаемыми во время беременности, особенно если учесть, что, по пословице, «в подплечье и помело — большак»⁴⁶. Аналогия выпечки хлеба с беременностью прослеживается и в пословице, которую я слышала от одной из обитательниц рабочего общежития в Москве: «Женщина без живота — что печка без огня» (Татьяна Х., 1956 г. р., род. в г. Ленинск-Кузнецкий. Москва, 1976 г.).

Выемка хлеба из печи ассоциировалась с родами, а форма и вид хлебов — с судьбой хозяйкиных детей. Если хлеб не удался, покосился, это воспринималось как знак несчастья. «В тот год о Николы, — говорит женщина-поморка, — у менястряпня поломалась, и того года сын не вернулся с моря»⁴⁷.

Подобным же образом воспринимались и другие повседневные женские занятия с их атрибутами и орудиями:

— хранение и приготовление пищи и связанные с этим вещи: ступа (детям на вопрос, откуда они появились на свет, в шутку отвечают: «З неба упаў, / Да ў ступу папаў, / А с ступы выляз — / И вот якой вырас» — Гомельская обл.⁴⁸); горшок (били горшки на свадьбе, желая молодым столько детей, сколько черепков, и, напротив, не желая беременеть, женщина прятала пустой горшок в чулан, где бы его никто не тронул⁴⁹); квашня (в Заонежье избегали сметать в квашню муку со стола, боясь, что будет много детей⁵⁰) и другая посуда (пример — поверье, что горшки, чугуны, бочонки с оставленной в них водой или пищей надо обязательно покрывать — хотя бы положенными крест-накрест лучинками — «от нечистой силы»; это явно воспроизводит запрет женщине появляться с непокрытой головой: «хоть *ремох** какой наложи — надо чтобы волосы покрыты были», — иначе, по поверью, привяжется леший или другая нечистая сила — АМАЭ, д. 1624, л. 18, Архангельская обл., Пинежский р-н, 1988 г.). Главным же воплощением женского начала в доме была, безусловно, печь — в поговорках «мать родная», непостижимым образом связанная с судьбой и здоровьем рождающихся в доме детей: если хозяйка держит ее (в особенности шесток) неопрятно, то ее дети, по поверью, будут *возгрявы* (т. е. грязны и сопливы)⁵¹, а если огонь гаснет в момент рождения ребенка, то он вырастет злодеем и разбойником⁵².

— домашние рукоделия: ткачество, плетение и вязание, шитье и вышивка. В загадках репродуктивные ассоциации связаны с вдеванием нити в ушко иглы, протаскиванием челнока меж нитей основы и т. п. пронимальными операциями⁵³. Ср.: о зачатъе ребенка говорят: *завязаться*; о первенце: *первая завязь*; о рождающихся один за другим — *плестись* (пск., твер.)⁵⁴. В ряду пронимальных вещей — прясло (деревянный либо шиферный круг с отверстием), надетое на веретено: наматывание нитей на веретено обыгрывалось в том же родильном ключе: «Девка Опрошка скакала-скакала, / И брюшко наскакала (Веретено)»⁵⁵. Примеры можно продолжить — они неисчерпаемы. Фактически все предметное окружение женщины было пронизано символикой порождения жизни — знаками материнства, маркируя дом как «рождающее, материнское» пространство: «Своя хатка — родная матка»⁵⁶.

Вместе с репродуктивным здесь же просматривается и коммуникативный пласт значений: пронимальная утварь прочитывается и как знак коммуникативных норм и табу, составляющих комплекс «материнства», в том числе табу на ссоры и брань. Например, в присутствии печи, как при матери, нельзя ругаться и ссориться. Если кто-нибудь позволял себе нецензурное высказывание, его одергивали: «Печь в хате!» Затапливали печь с молитвой, и свекровь

* *Ремох* — здесь: ремешок.

одергивала невесток, затеявших в этот момент ссору: «Полно вам браниться, аль не видите, что огонь зажигают?» Нарушение этих табу, по поверьям, могло стать причиной пожара⁵⁷. Печь служила символом тех коммуникативных табу и норм, которые традиция связывала с «материнством» (т. е. воплощала не только репродуктивный, но и коммуникативный аспекты этой мифологемы). То же — и посуда, и другие пронимальные вещи, наполнявшие дом.

Все вместе они маркировали домашнее пространство как свое (здесь действуют нормы общения, принятые среди «своих», прежде всего — интегративные программы) и рождающее (место действия прокреативных программ): здесь мы опять сталкиваемся с уже упоминавшимся сцеплением коммуникативных и репродуктивных кодов.

Пронимальная утварь активно использовалась в обрядах как медиатор сложения и поддержания отношений между обитателями дома (прежде всего, семейных). В святочных гаданиях, когда девушки гадали о замужестве (приближая и программируя будущий брак), фигурируют квашня, ступа, ведро, солонка и прочие предметы полый утвари, а также мельничное колесо (перм. *баба*) и отверстие жернова (Костромская, Тверская, Ярославская, Владимирская обл.)⁵⁸. Все эти вещи служат знаками будущего замужества и обретения «бабьего» статуса.

То же значение они (ступа, квашня, горшки, жернова, устье печи) имеют и в свадебных обрядах⁵⁹. Вещи с дырками использовались как знаки невестности невесты: ее родителям, приехавшим наутро после первой брачной ночи, подносили дырявый стакан с пивом или надевали на шею хомут. Жених выгрызал дыру в середине яичницы или блина, подаваемых тещей («блин дырявый») ⁶⁰.

Полая утварь присутствует в обрядах, сопровождавших новоселье — начало самостоятельного, отдельного существования семьи. Квашня с хлебом или растворенным тестом (Гомельская, Вятская, Архангельская обл.), корыто (Вятская обл.) или мешок «с домовым» (Архангельская обл.) фигурируют среди вещей, первыми заносимых в новый дом и означавших его обживание⁶¹. Надо иметь в виду, что переселение в собственный дом означало существенную перемену статуса женщины: она становилась хозяйкой — *большухой*. «Матицатолстуха, я иду большуха», — говорила, входя в новый дом, вологодская баба⁶².

Таким образом, пронимальная символика активно использовалась как медиатор в процессе создания семейного коллектива и потом — как средство его поддержания. Например, как средство лечения от *невстанихи*: муж в этом случае мочился сквозь венчалное кольцо (Вятская губ., Опаринский у.), в ось тележного колеса (*маточину*), или в миску-складень через тележную ось (Вятская, Орловская губ.), либо тер половой уд о дышло⁶³. Здесь пронимальная символика служила средством восстановления нарушившихся супружеских отношений, проявляя, таким образом, свой интегративный потенциал.

Чтобы расстроить брак, наоборот, предпринимали враждебные действия по отношению к пронимальным вещам: на свадьбе прятали в поленницу щепочку с дыркой от выпавшего сучка (по заонежским поверьям, это вызовет невестаниху у молодого)⁶⁴; очерчивали место, где парень помочился, и втыкали в середину этого круга иголку (у вятских ведьм это называлось: «надеть хомутец» на его половой член)⁶⁵.

Одна и та же символика (в нашем случае — пронимальная) служила сигналом и к прокреативной деятельности, и к развертыванию социальных структур, в рамках которых она должна была осуществляться. Таким образом культура обеспечивает воспроизводство жизни соответствующими социальными усло-

виями (сообществами, отношениями). Здесь символика «материнства» действует как интегративная. Несколько иначе она проявляет себя в пограничных, конфликтных и кризисных ситуациях, где поддержание единства коллектива может иной раз достигаться за счет отторжения «чужих» (в эту категорию могли входить не только чужаки и пришельцы, но и символически «чужие»: по каким-либо признакам и ные, нарушители норм и т. п.). Для этого обратимся к сфере использования пронимальной символики, которая обозначается как «знахарство» или «бытовая магия».

2. ПРОНИМАЛЬНАЯ МАГИЯ

Два потемневших камня размером с младенческую ручку связаны замасленной тряпочкой (рис. 2). Они сплошь в дырах. Хозяйка достает их из-за печи и кладет передо мной: «Урочные камешки. Два, а должно быть три. Ну, третий сама найди вон у реки...» (АМАЭ, д. 1647, л. 27—28, Костромская обл., Чухломский р-н, с. Чертово, 1989 г.).

Такие камни имеются в тех местах практически в каждом доме и служат едва ли не основным средством домашней магии. Обычно их хранят за печью или вешают в хлеву, курятнике, подполье — как оберег от кикиморы и прочей нежити. Эти камни кладут в воду, которой моют маленьких детей (по поверьям, вода приобретает целебные средства и используется для лечения уроков, испуга, крика, полуночницы и других детских недугов). С их помощью лечат также зубную боль.

Есть множество разновидностей подобных камней, южнорусская — *куриный бог* (единственный камень с естественной дыркой). Общей чертой многочисленных разновидностей, по замечанию Д. К. Зеленина, было «наличие дыр»⁶⁶.

В женской бытовой магии активно использовались и другие вещи с отверстиями — в ситуациях, которые традиция определяла как *испуг, уроки, тоска, килы, кикимора, огненный змей* и т. п. — в терминах, перевод которых на современный язык требует специального анализа. За каждым из них — определенный набор коммуникативных и иных (напр., демографических) ситуаций.

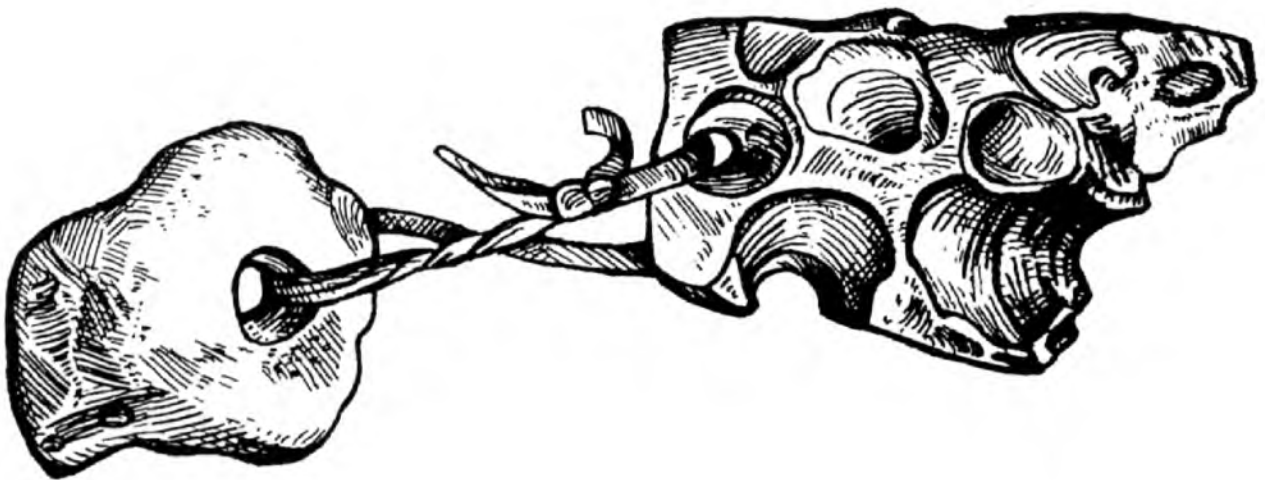


Рис. 2. Урочные камни (из личной коллекции автора).
Костромская обл., Чухломский р-н, с. Чертово, 1989 г.

2.1. Испуг

Детей и взрослых от испуга (та же напасть называлась в разных местах *исполох, уполох, ополох, переполох, исторопь, отороп, ляк* и т. д.) лечили чаще всего водой, пролитой сквозь дверную скобу: ею сбрызгивали заболевшего, обмывали ему лоб, темя, руки либо поили⁶⁷. Детей, заболевших от испуга бессонницей, протаскивали под куриным насестом или упавшим дубом (АМАЭ, д. 1242, Гомельская обл. и р-н, Брянская обл., Климовский р-н, 1982 г.). Вятский способ: связывают круг из мочала и в этот круг продевают голову заболевшего: «Снимаю рев, испуг, переполох, двенадцать родимцев»⁶⁸. Протаскивали детей в дупла или развилки ветвей священных деревьев, обмывали их водой святых источников. Все эти манипуляции подразумевают обращение к защитной силе материнства. Во всяком случае, сопутствующие заговоры обращаются именно к ней и ее персонализациям (Мать Сыра Земля, Богоматерь или родная мать):

«Как Мать Сыра Земля не боится ни стуку, ни бряку; так бы и раб Божий или раба Божия (имя и отчество) не боялась ни испугу, ни переполоху»⁶⁹;

«Пресвятая Божья Матерь Богородица шелковой кистью опахивает и обмахивает весь белый свет и сырую землю. Измолюсь я, раба Божия Таня: Пресвятая Божья Матерь Богородица. Не опахивай. Не обмахивай весь белый свет и мать сырую землю шелковой кистью» — «Здесь как же? — запнулась женщина. — Надо ведь помянуть-то и *матерь*, и робёнка...» и продолжила: «А опахивай и обмахивай раба (рабу) Божию (робенка имя), от *материньского порожденья* (матери имя), ее благословенья, опахивай все исполохи, уполохи, порчи, уроки, всякие прикосы, всяки вислокосы» (АМАЭ, д. 1647, л. 9, Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.).

Пронимальная символика как средство от испуга соседствует (и взаимозаменяема) с другими символами материнства. Вместо воды, пропущенной сквозь скобу, можно было сбрызнуть ребенка водой изо рта матери⁷⁰. На р. Пинеге мать в бане «обкачивает робёноцька с себя: поставя к себе на колени — да с лица и окотят» (АМАЭ, д. 1647, л. 7, Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шиднема, 1989 г.). На Северной Двине мать при этом держит ребенка «меж ногах, тут, *под родами-то*»⁷¹. Подобные меры принимали и профилактически: сразу же после родов мать обмывала младенца с себя: «От чего зародился, от того и лечился: Родимой родимец, бойся, устрашайся родимой мати, мати родами родила, родами излечила»⁷². На Вятке мать смачивала лоб заболевшего своей слюной⁷³, в Полесье — обтирала лицо, темя и ручки ребенка своей нижней рубашкой, смоченной в моче: «Яка маци радзила, та и адлячила» (АМАЭ, д. 1242, Гомельская обл. и р-н). В Череповецком у. Новгородской губ. мать садилась, задрав рубашку, голым телом на лицо заболевшего, приговаривая: «Коя мать родила, тоя и болести изсушила»⁷⁴. В Полесье так же лечили *черную болезнь* (припадки, происходящие, по местным верованиям, от испуга). На Пинеге от испуга окачивали ребенка с материнной рубашки (АРЭМ, ф. К-1, оп. 2, д. 1646, л. 88, Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура). Вообще, по широко бытующим представлениям, от испуга «всех лучше мати ладят, а по бабкам ходят — да еще не по крови придется — не по крови бабка робёнку» (АМАЭ, д. 1647, л. 2, Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шиднема, 1989 г.).

Теперь надо точнее представить коммуникативную ситуацию, обозначающуюся как «испуг», и программу поведения, определяющуюся как «лечение испуга». Эту манипуляцию совершали в нескольких случаях, назовем наиболее характерные: долгое отсутствие и странствия человека, смерть кого-либо в доме, болезнь ребенка.

Странствия. Рассказывает жительница с. Благовещенск (в Архангельской обл. у слияния рек Устья, Ваги и Кокшенги):

«Мати поругала лесными — щас милицией ругают, а тогда лешаками. Говорит: — Понеси тебя леший! И девочку унес леший. Возвращаются — они все время боятся чего-то. Всё будто какие-то люди имают его. То вот бабушки говорят, что *на испуг* какие-то слова *дуют*^{*}» (АМАЭ, д. 1646, л. 15, Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с Усть-Выя, 1989 г.). Другой подобный эпизод записан на Северной Двине:

«А за Уйтой девочка потерялась — ее matka прокляла. Молебен отслужили — нашли потом: сидит, в реке ножками болтает. Рассказывала, что кормил ее *дедушка*^{**}. Она напуганная была, надо *ладить*^{***}. Которы долго-то в лесу — так они и человека боятся» (АМАЭ, д. 1623, л. 34, Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок).

О людях, которые долго бродили вдали от дома, терялись в лесу, пропадали на чужбине, уходили внезапно, не сказавшись родным, говорили, что их *«водил леший»*. Возвращаясь, они сохраняли на себе печать дорожной тревожности, так что их надо было *ладить* от испуга. Надо заметить, что традиционное значение этого слова («испуг») отлично от современного: в народном понимании «испуг» — не только эмоциональное состояние, но и коммуникативная ситуация. В наших полевых записях и архивных материалах имеется множество описаний этого состояния. Информанты отмечают:

— психические отклонения: «Он вернется — дак уж он не в себе»; «Так вот теперь и ненормальная. Как леший поводит, так вот и ненормальные выходят. А как испугаешься, то на родимец надо слова подуть»; «У него тоже было по нервной, так всё голова тряслась» (АМАЭ, д. 1621, 1646, 1647, Архангельская обл., Пинежский, Верхнетоемский и Вельский р-ны, 1988—1989 гг.);

— избегание людей, стремление к уединению: «Иногда и скоро увидят (заблудившегося в лесу. — Т. Ш.), а поймать не могут: всё бежит прочь, да дальше. А когда поймают, да приведут домой, парень не скоро в себя придет: долго ходит как дикой и вид в нем неловкой»⁷⁵. Время от времени их тянет снова уйти. Они бродят в лесу. В с. Шеговары на р. Ваге (в Архангельской обл.) мы разговаривали с пожилой женщиной. В молодости, по ее словам, ее «водил леший», после чего она долго не могла вернуться к нормальной жизни: «Я не была себе хозяйкой, — вспоминает она о том времени. — Я нормальная была, не больная, но: иной раз тянет куда-то подхватиться и идти — я иду, иду» (АМАЭ, д. 1569, л. 73, Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.);

— утрату способности к речевому общению: часто после странствий возвращаются немыми или *заикатыми* (т. е. заиками);

— неспособность к созданию нормальных человеческих связей: как правило, такие люди остаются в бобылях или старых девах.

Обобщим. «Испуг» в народном понимании — состояние отчуждения: дезинтеграции (утрата связей с сообществом: уход, выпадение из него) и декоммуникации (утрата способности к общению). «Лечение испуга», следовательно, есть попытка и программа реинтеграции человека в сообщество. Таким образом, проницательная символика в этом случае используется как средство (и выражение программы) реинтеграции.

* Слова *дуют* — о заговорах, произносимых (выдувавшихся) в печное устье и трубу, так чтобы слова уносились к адресату дымом затопленной печи.

** *Дедушка* — здесь: иносказательное наименование лешего.

*** *Ладить* — лечить, исправлять (здесь: о магических манипуляциях).

Заметим, что, по поверьям, леший и иная нежить могли увести лишь того, кто был проклят матерью (отцовское или иное проклятье упоминается в данном контексте редко, чаще информанты, наоборот, отмечают, что такой силой обладало лишь материнское проклятье). Таким образом, отчуждение от общества осознавалось в терминах нарушения отношений с матерью; соответственно, реинтеграция в сообщество — как восстановление этой базовой связи — при помощи символов «материнства».

Смерть. Другая ситуация, когда предпринимали меры против «испуга», — смерть кого-либо в доме. В этом случае также использовалась проницательная символика.

По возвращении с похорон заглядывали в подполье, в устье и трубу печи: «Вся печаль в печь!» (Архангельская обл., Пинежский р-н; Вологодская обл., Белозерский р-н; Костромская обл.), в пустую квашню. На (или под) лавку, где лежал покойник, ставили квашню (иногда с тестом) или били об нее новый горшок (Украина)⁷⁶. На Северной Двине после похорон ходили на поветь и смотрели в щели, причем важно было именно заглянуть в дырку: «Не на что-то смотреть (ходили. — *Т. Щ.*), а просто в щели»⁷⁷. Производились ритуальные манипуляции с полой утварью: в доме переворачивали всю посуду (чтобы покойник не ходил и не пугал)⁷⁸. В Заонежье пекли поминальный хлеб — характерно, что он был с дыркой посередине⁷⁹.

Во всех этих случаях проницательная символика маркирует границу человеческого и потустороннего миров, обозначая отторжение умершего, программируя прекращение всех прежних с ним связей.

В то же время меры «от испуга» призваны восстановить и подтвердить единство семейного коллектива, нарушенное смертью одного из его членов. Здесь проницательная символика опять выступает в роли интегративной.

Детские болезни. Следствием испуга (своего или матери во время беременности) считались также некоторые детские заболевания и психические нарушения (младенческая бессонница, плач, долгое неумение говорить, немота и заикание детей, припадки родимца и черной болезни). Во всех этих случаях совершались обряды «от испуга» (в том числе интересующие нас — с использованием проницательной и другой «материнской» символика).

Нетрудно заметить, что и здесь речь идет зачастую о коммуникативных нарушениях: неспособности ребенка вовремя освоить нормальную человеческую речь, неадекватной реакции в стрессовых ситуациях (припадки), других психических нарушениях, препятствующих нормальному включению ребенка в человеческий коллектив.

Итак, роль проницательной магии в ситуации лечения испуга интегративная. В случае нарушений межличностных связей или группового единства (несанкционированный уход, смерть одного из членов сообщества, затруднения в процессе приобщения к нему детей) проницательная символика используется как средство активации объединительных программ.

Отметим еще одно обстоятельство. Сигналом к «лечению испуга» служит событие демографического ряда: нарушения в прокреативной сфере (женские и младенческие болезни), в семье (пропажа в лесу ребенка), психические болезни, безбрачие (частое следствие блужданий «у лешего») или смерть. В этой ситуации используется проницательная символика, активируя объединительные (т. е. коммуникативные) программы. Таким образом, она играет роль проводника (или транслятора) сигнала из демографической сферы в репродуктивную: демографическое событие вызывает коммуникативную ре-

акцию, а символика материнства (здесь — пронимальная) опосредует этот процесс. Это ее свойство нам встретится еще не раз. Оно связано с тем феноменом сцепления кодов (репродуктивного и коммуникативного), о котором мы говорили выше.

2.2. Уроки

Еще одним обычным случаем использования пронимальной магии были *уроки* — несчастья, происходящие, по народным представлениям, от контакта с другим человеком:

«У меня дочке два года было, — вспоминает деревенская женщина с р. Северная Двина. — И вот какой-то человек незнакомый, с *ветру*, зашел, поговорил — и вот стала она плакать. Это *обурочил*» (АМАЭ, д. 1623, л. 67, Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.).

Бытует множество локальных и региональных названий этой напасти, и практически все они фиксируют такой контакт:

призор, сглаз — чужой взгляд, от которого, как предполагается, произошло несчастье;

прикос, ураз — прикосновение или порез;

урок, оговор, приговор, осуд — чужие речи, разговоры;

озёвыши, озев, озек, озеи, озык — чужое дыхание.

Такого рода определения фиксируют встречу, которая предшествовала несчастьем и почему-либо насторожила, встревожила, запомнилась, т. е., по сути, отмечают ситуацию межличностной напряженности.

Нас все это заинтересовало, поскольку в качестве средства против уроков часто используется пронимальная магия. Прежде всего — уже упоминавшиеся *урочные камни*:

«От уроков камня мочили, с дырками: "Этот камень — от мужчины, этот — от женщины, этот — от девочки молодой". Камень в воде мочили, да который камень зашипит, тот и обурочил. Этой водой побрызжут (больного. — Т. Щ.) да напойт. А потом ту воду на перекресток унесут да выльют», а с предполагаемым виновником стараются не общаться, боясь его слова, прикосновения, дыхания и взгляда (АМАЭ, д. 1567, л. 80, Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.).

Таким образом, *снятие уроков* состояло в выявлении межличностной напряженности; далее вступала в силу программа прекращения или сужения тягостных отношений.

Кроме урочных камней, с той же целью использовались и другие вещи пронимального ряда. Проливают воду сквозь отверстия: дверную скобу, дырку от выпавшего сучка, щель в двери, обручальное кольцо или отверстие жернова, — и поят заболевшего⁸⁰. Сквозь дверную скобу продевали отцовские порты (при лечении мальчика) или материнскую юбку (девочки) и вытирали ими голову ребенка⁸¹. Протаскивали сквозь скобу топор, которым потом «секли *утин*»^{*} при лечении радикулита и любого колотья в спине (считалось, что утин также случается от уроков⁸²). Маленьких детей от уроков поят сквозь *гайтан* (ожерелье матери)⁸³, или мать перешагивает через ребенка — говорили, что он у

* *Утин* — так называют в деревнях колотье в спине. По В. И. Далю, *утин* — рубеж, граница, отрез. При лечении колотья больной ложился лицом вниз на порог (т. е. именно на границу); знахарка, протаскивая топор сквозь дверную скобу, размахивалась, делая вид, что рубит его по спине — больной должен вздрогнуть от неожиданности.

нее *под родами*⁸⁴, так что пронимальная магия здесь оказывается в одном ряду с этой явной имитацией родов. Над детской колыбелью в качестве оберега вешали уже упоминавшиеся *урочные камни* или колечко от веника⁸⁵. Щепочку с дыркой от выпавшего сучка, бусинку из «слоновой кости» надевали на шею как оберег от *урока* и *призора*, отправляясь в путь (АМАЭ, д. 1622, л. 75, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.; д. 1647, л. 27, Костромская обл., Чухломский р-н, с. Чертово). При встрече в пути с незнакомыми людьми надо было *свечку поставить*: «Если артель (группу. — Т. Ш.) увидишь людей на дороге, — советовали мне знающие люди на р. Устье в Архангельской обл., — мало ли что. Повернись к ним задом, фигу (*свечку*) сложи и покажи им меж ног: *призоры не пристанут*» (АМАЭ, д. 1622, л. 74, Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.).

У коров от уроков, по поверьям, происходит снижение удоев и кровотоочивость сосков. В этом случае корову доили сквозь обручальное кольцо хозяйки или дырку от выпавшего сучка (Полесье, Вятка, Заонежье) либо сливали молоко в дырку, выбитую в земле осиновым колом (Полесье)⁸⁶. *Шоркали* (вытирали) вымя устьем мучного мешка (Вятка); мешком или рубашкой хозяйки вытирали и заболевшего от сглаза «кабанчика» (Полесье)⁸⁷.

Таким образом, пронимальная символика использовалась в ситуации межличностной напряженности (определяемой на языке традиции как «уроки»). С ее помощью «выявляли» предполагаемого виновника несчастья и надеялись от него защититься. Таким образом, с пронимальной символикой связывалась программа ограничения контактов с этим человеком — его избегания, отторжения — программа отчуждения.

Любопытно обратить внимание, по отношению к кому действовала эта программа. *Дурной глаз* (т. е. умение урочить) приписывался в первую очередь определенным категориям людей — они обычно перечисляются в заговорах «от уроков»:

«Бабушка Соломонида Иисуса Христа пеленала, так что с моей детинушки и с коровушки (и с овечки, и с свиней, и с коня можно) уроки снимала от двоезубых, от троезубых, от девки-черноволоски, от жинки-чернобровки, от мужика-чернеца...» (Северная Двина)⁸⁸.

Перечислим наиболее часто встречающиеся в подобных перечислениях категории людей.

1. Чужаки и пришельцы. Часто встречается приговор от уроков: «От *ветра*, от людей, от думы своей» или «С лесу пришло — на лес поди, с *ветру* пришло — на ветер поди, с народу пришло — на народ уходи. Откуда пришло — туды и поди» (АМАЭ, д. 1622, л. 37, Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.).

Причина уроков — с *ветру*, т. е. от чужих людей, которые считались в этом смысле наиболее опасными: «Обурочит всегда незнакомый, с *ветру*» (АМАЭ, д. 1623, л. 67, Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.); «Бывает, кто приедет: — Вот, какой ребенок-то большой, здоровый — *обдумает*» (АМАЭ, д. 1622, л. 56, Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.); «Иной раз придут гости, поглядят, да еще похвалят: — Ой, какой хороший! — тут аккурат и прикоснёт» (АМАЭ, д. 1646, л. 44, Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.). Опасны люди дорог и сама дорога — внешнее, тревожно-неупорядоченное пространство: «*Призоры* — в дороге, в чужих людях, — говорила мне старая женщина в доме на мысу у слияния рек Устье и Кокшенги. — Мало ли, Вы их обойдите, лиходеек: она не скажет, только глянет — а трава повянет!» — и советовала носить от призора щепочку с отверстием от выпавшего сучка (АМАЭ, д. 1622, л. 73, Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Отправляясь в дорогу,

предпринимали особые меры против уроков (произносили охранительные слова, брали обереги), а вернувшись, снимали уроки, *приставшие* в пути.

2. Антропологически иные. В заговорах перечисляют *черно- и беловолосых, рыжих, черно-, бело-, сероглазых* и пр. — вероятно, фиксировались антропологические особенности, отличавшиеся от местной нормы. Опасными считались и люди с физическими отклонениями, телесными уродствами: *кривые, слепые, двое- и троезубые**, *одноногие* и *однорукие, хромые* и пр. Отметим, что именно такие чаще всего ходили в качестве нищих странников.

3. Нарушители брачно-репродуктивных норм:

а) Супружества. В заговорах перечисляются как особенно опасные *бабы-простоволоски, самокрутки и самотряски; девки-простоволоски, долговолоски* и пр. Боялись и тех, кто несколько раз побывал в браке: «Мало ли — *двоежёны, троежёны* — они опасные, — предупреждала меня женщина в с. Благовещенск на р. Устье (в Архангельской обл.). — Вот у нас тут одна *троежёна*. Так от нее *призоры льнут* — что от цыганов. Так и приговаривают: — От двоеженого, от троеженого, от семиженого...» (АМАЭ, д. 1622, л. 73—74, Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Примечательно, что отклонение от общепринятого стандарта брачного поведения ставит человека в позицию «чужого» (сравнение с «цыганами»).

б) Материнства (грудного вскармливания). По поверьям, дурной глаз будет у ребенка, которого мать кормила дольше трех постов (примерно полутора лет) или дважды отрывала от груди:

«Мама кормить грудью, а патом бросить, а патом пажалее и у другой раз начать кармить. То будзець дурной глаз у человека. И як вырасте, то йому нельзя ни на что молодое глядзець (на рабёнка, тьялёнка), и на малако чужое нельзя, а то што-нибудь абязательно случицца: молоко прападзець, карова издохне» (АМАЭ, д. 1242, л. 20, Гомельская обл. и р-н, 1982 г.). Аналогичное поверье мы записали и в Псковской обл. (Пустошкинский р-н, 1995 г.).

4. Некоторые половозрастные группы: *старые и сивые* (т. е. старики), *девки-долговолоски*, а также *вековухи, чернички, чернавки, мужики-чернецы*. Все это категории, не принимавшие участия в репродуктивно-прокреативной деятельности. Они «чужие» и «иные» по отношению к бабьему сообществу (как и те, кого мы отнесли к категории нарушителей брачно-репродуктивных норм).

Таким образом, пронимальная символика служила сигналом к отторжению (а) пришельцев и чужаков; (б) людей с телесными отличиями (от местной антропологической нормы) и изъянами; (в) не включенных в сферу воспроизводства жизни или (г) нарушителей норм этого воспроизводства.

Заговоры указывают еще одну причину уроков: «от своей думы» («От ветра, от людей, от думы своей»). Этот вариант не запускает, а, напротив, блокирует программу избегания. Обычно так происходило, если межличностное напряжение возникало не в отношениях с чужими (иными, нарушителями и т. п.), а в рамках бабьего сообщества.

Ребенок кричит, не спит — мать идет к знахарке: «Обурочили». А та ей объясняет: «Человек, бывает, ничего не думает, а ты (мать) сама подумаешь: "Ой, хоть бы не сглазила!" — урок-то и пристанет. От своей мысли». — «Я матери говорю: раз так боишься, клади под язык зернышко ли чо. Сама чтоб не изурочила. Она сама дрожит — дак сама сглазить может», — делится опытом пинежская знахарка (АМАЭ, д. 1647, л. 14, Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.). Знахарка (в данном случае как выразительница мнения женского со-

* Вид уродства: зубы растут в два-три ряда.

общества) не дает санкции на разрыв отношений: «Обурочат — ну-ко то, сама подумаешь, мать-то, то и от своей думы может пристать. Своя дума, говорят, всех хуже» (АМАЭ, д. 1646, л. 73, Архангельская обл., Пинежский р-н).

В этом случае снимали уроки с помощью заговоров, направленных не на отчуждение другого человека, а на нейтрализацию «своей думы».

На Русском Севере мать сбрызгивает ребенка водой сквозь зубы: «Сама я придумала, сама я обдумала, своими губами, своими зубами» (АМАЭ, д. 1622, л. 56, Архангельская обл., Вельский р-н). Мать смотрится в воду, налитую в блюдо, так чтобы видеть свое отражение, и моет этой водой заболевшего ребенка: «Чур, мои губы! Чур, мои зубы! Чур, моя дикая дума!..» Если сама женщина чувствует, что ее «обурочили», тоже смотрится в воду: «Сама себя вижу, сама себя урочу, сама и лечусь», — и выливает воду наотмашь через левое плечо⁸⁹. При всем при этом использовались все вышеперечисленные пронимальные средства (в воду клали урочные камни, проливали воду в отверстия — дырку от сучка, дверную скобу и пр.).

В этом случае процедура *снятия уроков* и используемая в ней пронимальная символика блокирует программу отчуждения. Символы материнства переносят внимание женщины на нее самое, ее собственное эмоциональное состояние (тревожность, страхи и подозрения). Тем самым материнское сообщество оберегает свое внутреннее единство — связи между женщинами — от разрушения в ситуации межличностного напряжения.

Итак, в ситуации межличностного напряжения (определяемой как *уроки*) пронимальная символика запускает программу отторжения в отношении чужих (в том числе символически чуждых, иных, отклоняющихся от норм бабьего сообщества) и снимает эту программу в отношении «своих», т. е. оберегает внутреннее единство бабьего сообщества и подтверждает его границы.

2.3. Килы

Еще один обычный повод к применению пронимальной магии — *килы*. Под *килами* понималась любая опухоль или нарыв: *чирьи*, *вереды*, *костоед*, *ногтоед* или *нодкоед* и т. д., а также разного рода кожные и мышечные разрастания и даже злокачественные новообразования. Чаще всего, говоря о *килах*, имели в виду чирьи и грыжи. Заметим, что *килой* называли также мошонку у мужчин.

Наиболее распространенным средством лечения чирьев было следующее. Безымянным пальцем (вар.: ножом) трижды обводили чирей, а затем сук в стене или лавке⁹⁰:

«Тебе, сук, не раздраживаться, тебе, болезнь, не разбаливаться» (Иваново-Вознесенская губ., Юрьевецкий у.) или «Ни у камени нет плоду, ни у чирья головы. В мертвом теле нет души. Сохни, как сук. Аминь, аминь»⁹¹.

Те же манипуляции производились и при лечении грыжи: грыжу трижды обводили безымянным пальцем и прикусывали⁹². Заговоры «от грыжи» использовались также и при лечении *кил* («На святом престоле присвятая мати божа богородица. Ходит с острыми ножами, и з богатыми килами, все *килы* и *грыжи* вырезает...» — АМАЭ, материалы Н. Е. Мазаловой, д. 1648, л. 23, Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.). Теми же средствами лечили *лишай* (так называли самые разные кожные болезни: грибковые, аллергические, напр. экзему), а также кровотечение.

Ключевым в этих манипуляциях был мотив круга около чирья (и затем сучка), иногда прямо акцентируемый в заговоре: «Круг, круг, возьми свой сук, дай мне чистоту!» (заговор «от экземы» — АМАЭ, материалы Т. Б. Щепанской

за 1995 г., Псковская обл., Пустошкинский р-н). На Пинеге опухоль-панариций (*нодкоед*) прикладывали к щели, которую находили где-нибудь в двери: «Нодкоеда, пойдя в щель, нодкоедица, в щелину»⁹³. В Новгородской обл. (Окуловский р-н) чирей лечили, прикладывая к нему торец полого ключа (т. е. дырку в его торце) (АМАЭ, д. 1292, л. 3, запись 1980 г.). На Пинеге обводили чирей игольным ушком⁹⁴. В Новгородской губ. (Череповецкий у.) лечили килы глиною из устья печи, что имело тот же смысл, что и окружение чирья/сучка: «Не от килы мозга, не от камня плода, не от петуха яйца...»⁹⁵ При лечении грыжи у маленького ребенка его протаскивали в лесу сквозь расколотый дуб (*расщеп*), оставляя в нем рубашку ребенка (Нижегородская губ., Лукояновский у.)⁹⁶.

Круг около сучка, щель в двери, дырка в торце полого ключа, печное устье, игольное ушко, расщеп дерева — для лечения кил (чирьев и грыжи) систематически использовались средства пронимальной магии. За ними постоянно просматриваются мотивы родов/материнства. Протаскивание младенца в расщеп прямо воспроизводит обряд *перерождения*. В заговорах, особенно «от грыжи», мотив материнства едва ли не основной:

«*Сама мать родила*, сама муки принимала, сама грыжу унимаю, пуповую, паховую, жилистую, костную» или «От чего дитя зародилось, тем и налаживалось». Подобные тексты в разных вариантах бытуют до сих пор (записаны в Архангельской, Вятской, Владимирской губ. и обл.)⁹⁷. Здесь пронимальная символика прочитывается как обращение к защитной силе материнства.

В других текстах — другая интерпретация:

«...Мати божа богородица... все килы и грыжи вырезает... у меня рабы божей Параскови все чисто-начисто вычищает, *делает такую, какую мати родила*» (АМАЭ, д. 1648, л. 23, Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.); «Меня мать родила мать не ушимленную, грыжу закусил медными губами, железными зубами...»⁹⁸ Грыжа, кила — любая неровность и опухоль — рассматривались, вероятно, как отклонение от телесной нормы: искажение тела, произведенного матерью на свет. Соответственно, для ликвидации ее нужно восстановить норму: вернуться к исходной точке (родам). Отсюда и обрядовое «перерождение» или родильная символика как средства лечения кил (в первую очередь грыж).

При лечении чирьев наиболее обычное средство — сучок, закрывающий отверстие (вспомним обрядовую роль дырки от сучка как символа женского лона). Сучок трактуется обычно (в обрядах и фольклоре) как (а) мужской символ либо символ (б) рождающегося ребенка. Девушки, гадая на святки, пятась к поленице, брали оттуда полено: «Сколько сучков, столько и детей будет» (Ярославская обл., Пошехонский р-н)⁹⁹. У белорусов повитуха, уходя от родильницы, желала ей: «Столько деток, сколько сучков в хате»¹⁰⁰. Любопытный способ лечения бесплодия зафиксирован у забайкальских казаков: чтобы иметь детей, надо было найти в лесу упавшее дерево с торчащим сучком, отрубить этот сук и положить его под супружескую кровать¹⁰¹. При лечении кил сучок обводят и втыкают в него нож, иглу — острый предмет, как бы препятствуя процессу «рождения». Во всяком случае, в заговорах, создающих эти манипуляции, настойчиво повторяется мотив бесплодия.

Так или иначе, здесь последовательно фигурирует пронимальная символика, как символика «родов/материнства».

Нас, однако, интересует в первую очередь ее коммуникативная роль. *Килы* — не просто опухоль или нарыв, но и обозначение определенной коммуникативной ситуации. По поверьям, килы были результатом чужого воздействия: их *напускали* или *навязывали*, причем, как правило, люди чужие и пришлые, либо принадлежащие миру дорог (напр., прохожие, нищие, странники и т. п.):

«Ходила девчонка (нищая. — *Т. Ш.*) по домам просить, — рассказывает жительница д. Керчела на р. Ваге (в Архангельской обл.). — Я обидела эту девочку, и девочка *навязала килы*: появились пузыри на пальце... А обидела тем, что сказала соседке, что (девочка) далеко ходит — аж до Череповца — куски собирать» (АМАЭ, д. 1569, л. 8, Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.).

Или *килы приставали* в дороге:

«Килы — как чирьи. Иду я — и вдруг как кольнет!...» (АМАЭ, д. 1337, л. 14, Новгородская обл., Шимский р-н, 1981 г.);

«У меня на груди кила была, как куриное яйцо (здесь уже речь не о чирье, а о новообразовании. — *Т. Ш.*)... Бывает, *по ветру* придет: не благословесь выйдешь — к тебе и пристанет» (АМАЭ, д. 1623, л. 9, Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.).

Таким образом, речь идет о ситуации столкновения (конфликта или просто встречи) с чужим (человеком или пространством); проницательная символика и здесь, следовательно, служит защитой — барьером, — отгораживая от чуждых влияний, маркируя границы «своего» мира (как «материнского» и «родного» в смысле: тебя породившего). И в этом случае проницательная символика выражает и запускает программу отторжения чужаков.

2.4. Тоска

Проницательная магия использовалась в обрядах от тоски: здесь фигурирует печное устье. Туда сметали сор: «Сор в печь, а тоска с плеч»¹⁰²; заглядывали; заваривали забытый в печи хлеб и пили вместо чая: «Как хлеб в печи забыла, так и об ем, рабе божьем (имя), думать забыла»¹⁰³. Затапливая печь, держали в челе, в дыму, нож: «Как на ноже дым не держится, так на рабе божьем не держится тоска»¹⁰⁴.

Персонификация женской тоски — огненный змей, *вогляный, долгий* (леший), *полуночник* или *журилка*: бес, который, по бытующим до сих пор поверьям, имел обыкновение летать или ходить к тоскующим женщинам¹⁰⁵. В качестве оберега от этой нежити (а по сути, тоски) ставили у дверей ухват (один из женских символов: «Стоит Матрешка на одной ножке, расширила ножки = Ухват»¹⁰⁶) или прибывали подкову (АМАЭ, д. 1417, л. 18, Вологодская обл., Харовский р-н, 1984 г.). В некоторых местах оберегом служили какие-то «раковинки» (раковина — один из устойчиво женских символов; ср. у В. И. Даля: «раковина, в которой живет слизняк», называется *матица*¹⁰⁷).

Обряды «от тоски» совершались в нескольких ситуациях: это смерть кого-то из близких (чаще мужа, возлюбленного или детей); уход или отъезд родственника; внебрачное сожителство и появление внебрачных детей; покупка скотины.

Смерть. В случае смерти кого-нибудь в семье, домашние, чтобы не тосковать, предпринимали примерно те же действия, что и «от испуга»: заглядывали в печь, сдвигали заслонку и пр.: «Вся печаль в печь!»¹⁰⁸ Смысл этих действий — отгородиться от умершего, прервать связи с ним, обозначить прекращение коммуникации. Впрочем, в некоторых случаях подобные меры предпринимались еще до физической смерти старого члена семьи. Если старик, как говорили, *зажился* и *заедает чужой век* (долго и тяжело болеет, тяжел в общении, теряет рассудок и пр.), совершали специальные обряды для ускорения его перехода в иной мир. С этой целью пробивали дырку в лавке или потолке (*матице*¹⁰⁹), сдвигали потолочную доску, конек, открывали двери и окна, надеясь таким образом облегчить выход его душе. Смысл всех этих мер — отгородиться от старика, обозначить желательность его ухода; после обрядов «уско-

рения смерти» на него переставали обращать внимание, как будто «забывая» о его существовании в мире живых.

Меры против *огненного змея* или другой нежити, повадившейся к женщине, связаны, как правило, с ситуацией смерти близкого родственника, чаще всего мужа.

«Одна вдова жила от нас три километра, — рассказывает Нина Андреевна в вятском селе Воробьева Гора. — Говорили, *вогляный* летает к этой... Муж умер, а она по нем тосковала. Говорили: не надо тосковать. А то он летать будет. Летит огонь, с хвостом, с искрами, потом превращается в мужа, а он угощает пряниками и ложится к ней спать. А утром она встает — и нет ничего, а на кровати лошадиные шарики. Это с молодушками бывает, у которых мужья недавно умерли» (АМАЭ, д. 1508, л. 30—31, Кировская обл., Советский р-н, 1986 г.*).

В целом в ситуации смерти пронимальная символика используется для обозначения программы отчуждения от умирающего или умершего: прекращения коммуникаций — как знак границы «нашего» мира.

Уход, отъезд кого-то из близких также мог быть поводом к совершению обрядов «от тоски». Уезжая учиться, дочь подходит к печи, дотрагивается до шестка: «Печаль и тоска, останься у мамино шестка»¹¹⁰. Магические действия предпринимались уезжающим, чтобы не тосковать об оставляемом доме, или домашними, чтобы не тосковать об ушедшем. Огненный змей, по поверьям, мог посещать женщину не только в случае смерти, но и в случае долгого отсутствия ее мужа. В целом обряды от тоски в ситуации отъезда аналогичны тем, что сопутствуют смерти родственника.

Еще одним способом снятия тоски об уехавшем было гадание о нем. Здесь нам важно отметить использование урочных камней:

«Я ходил с маткой к ей, к колдунье, в Михалково, — вспоминает пошехонский житель, теперь уже весьма преклонного возраста. — Наш отец уехал на Дальний Восток по вербовке. Писем нет. Мать: пойдём к колдунье... Кинула (колдунья. — Т. Щ.) в воду черных камней: "Умер ли, нет?" — ни одного пузыря нет. Кинула красных камней: "Живет ли с женщиной?" — ни одного пузыря нет. А бросила белых камней — как пузыри пошли! Значит, в дороге отец. И точно, приехал. Потом уж я думал об этом: камни-то белые бывают, что в них воздух. А красные и черные плотные...» (АМАЭ, д. 1416, л. 40, Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.). Именно белые известковые камни с отверстиями чаще всего фигурируют как «урочные». Бывает также комплект из трех разноцветных камней (красноватого, черного и белого — известкового).

Покупка скотины иногда служила поводом к аналогичным обрядам. Если *новокупленная* лошадь беспокоилась и плохо ела, корова худела, плохо доилась и не ходила в стаде, надо было *снять* с них тоску по старому дому. Обычно с этой целью их обливали с печной заслонки или поили настоем забытого в печи хлеба¹¹¹.

Нарушения брачных норм. В рассказах об *огненном змее* и *лешем*, который будто бы ходит к одинокой женщине, часто описывается ситуация внебрачной связи или рождения внебрачных детей.

Один такой случай вспоминает пожилая жительница вологодской деревни Бугры (Харовского р-на):

«Говорили, что это *леший блазнит*. Я думаю, поди, да может, и неправда?.. Давно уж это было. У одной женщины робят груда была, бедно жили. Мужик к

* Аналогичные рассказы бытуют чрезвычайно широко по всей славянской территории. Мы записывали их в Псковской, Вологодской, Кировской, Тверской, Новгородской, Брянской, Гомельской областях.

ей не ходил*. Вот и случилось. В болоте жил какой-то — вроде некрещеный: «леший», говорили. Он ходил, всё ей морошку носил. Говорили: "С лешим гуляла"».

Деревенское общество возмутилось незаконной морошкой, и решили этого кавалера отвадить, для чего был совершен специальный ритуал, довольно жестокий:

«Отворотить-то пришло четыре мужика: по стороны по двое. С одной стороны двое и с другой двое. И она посередке (легла. — Т. III.)». О подробностях происшедшего ночью рассказчица умалчивает, однако утром обнаружили, что измученная женщина «лежит на полу, мокрешенька». Через некоторое время она опять встречает болотного жителя: «Она идет дорогой, а он — лукавый, что к ней-то ходил — стороной, зовет: "Улитка!" — она: "Не пойду!" — он: "А, догадалась, что не твой Яков..." — она-то думала, что это ее муж к ей ходил...» (АМАЭ, д. 1417, л. 26—28, Вологодская обл., Харовский р-н, 1984 г.).

По-видимому, это был распространенный и общепонятный способ говорить о внебрачном сожителе как о связи с нечистой силой. Характерно, что подобная вербализация обнаруживается в следственных материалах XVIII в. на Украине: дьячок Г. Комарницкий, обвиняемый в обольщении девицы Сахнюковой, заявляет в свое оправдание: «Может быть, бес принял на себя мой вид». Суд, впрочем, оставил это заявление без внимания¹¹².

Поведение нечистой силы в некоторых рассказах вполне материально: дети слышат, как мать с кем-то разговаривает за занавеской; утром у нее «вся рука в синяках»; исчезает напеченная с вечера «гора блинов» и т. п. (АМАЭ, д. 1417, л. 18, Вологодская обл., Харовский р-н, 1984 г.).

Появление внебрачных детей также объясняют иногда визитами притякого беса.

«У нас в Хвоивичах ведьма жила, — рассказывает жительница с. Челхов Брянской обл. — Мужа у той ведьмы не было. Не знаю, откуда сын? Гаварили, што з чертам живе, с нечистой силой, як с мужем. И сын этот ат него был. Казали, к етим ведьмам што лятав змей... Гуляют парни, девки и бачуць: змей лятить — агонь, и с хвостом. Шумить лятить!..» (АМАЭ, д. 1242, л. 72, Брянская обл., Климовский р-н, 1982 г.).

Во всех этих случаях совершались обряды «от тоски». Их смысл — отчуждение, пресечение коммуникации:

— женщины — с ее незаконным сожителем (маркированным как «нечистая сила»);

— окружающих — с самой женщиной (поскольку она признается «ведьмой», если не соглашается прервать встревожившие деревню отношения) и даже ее детьми (о них поговаривают как о «бесовском отродье», что приводит к их изоляции, прежде всего в среде молодежи). В быличках речь часто идет о молодежных гуляниях, во время которых «примечают», в чей дом летит «огонь, и с хвостом». Дочь «ведьмы» неохотно брали замуж, за ее сына старались не идти (в дом «к ведьме»). Иными словами, подобные верования снижали брачный статус незаконнорожденных детей.

* * *

Итак, в магии «снятия тоски» пронимальная символика маркировала границы «своего» мира, активируя программу отчуждения по отношению к умершим и умирающим, дряхлым старикам, уехавшим родственникам, незаконнорож-

* Муж не жил с семьей.

денным, нарушителям брачных норм, а также пресекая внебрачную связь. Символика материнства и здесь очерчивает границы «своего» мира — и только в их пределах действует как интегративная, вне их — скорее как разделяющая.

2.5. Кикимора

Еще одна функция пронимальной символики — служить оберегом от *кикиморы*. От этой нежити в дверях хлева или курятника (а также в подполье, сарае, подызбице — там, где держали кур) вешали *куриный бог* — это мог быть камень с естественной дыркой, ведро без дна, битый горшок, горлышко кувшина или бутылки¹¹³. В Заонежье на святки пропускали цыплят сквозь обруч, хомут или под расставленными лезвиями овечьих ножниц — чтобы уберечь их от кошки (ипостась кикиморы?)¹¹⁴. Пронимальными средствами лечили лихорадку, которая приписывалась в ряде случаев влиянию¹¹⁵ кикиморы, а в Любимском у. Ярославской губ. так и называлась — *кикимора*. Лихорадку «замаривали» под ступой. Любопытно, что в ступе «толкли» кур, чтобы лучше неслись (вят.)¹¹⁶.

Следствием козней кикиморы считались разнообразные несчастья:

- снижение яйценоскости кур, гибель цыплят;
- переполох и беспорядок в доме: по поверьям, кикимора путает оставленную на ночь пряжу, бросает с полок и бьет горшки и другую посуду, плачет и воет ночами;
- пожар;
- «не спор» в хозяйстве (убытки, безденежье, неудачи);
- конфликты в семье;
- некоторые болезни (напр., уже упоминавшаяся лихорадка);
- смерть кого-либо из обитателей дома, чаще всего детей.

Все это могло стать поводом к принятию мер против кикиморы. Нас интересует их коммуникативная суть: какого рода отношения эти меры затрагивали?

1. Изоляция грешницы. По народным представлениям, кикимора — не нашедшая покоя душа умершего ребенка (чаще некрещеного, а в особенности — проклятого матерью)¹¹⁷. За всеми этими разговорами о кикиморе — материнский грех, из тех, о которых пели странники в духовных стихах:

Еще душа Богу согрешила:
 ...Смалешеньку дитя своего проклинывала,
 Во белых грудях его засыпывала,
 В утробе младенца запарчивала.¹¹⁸

Смерть ребенка — намеренная (умерщвление нежеланного или незаконнорожденного еще в утробе или сразу после рождения) или нечаянная, по недосмотру — по поверьям, могла вызвать череду несчастий и бед не только для самой женщины, но и для всего семейного и даже деревенского коллектива. Душа ребенка, сделавшись кикиморой, начинала вредить и разрушать текущий порядок жизни.

Меры против кикиморы, по существу, означали решимость откреститься от провинившейся женщины: программу ее изоляции.

2. Отношения с прохожим. Кикимору, по поверьям, могли напускать и чужаки: прохожие странники, наемные плотники и т. п., т. е. поверья о кикиморе могли регулировать и отношения с чужаками. М. Забылин описывал случай, произошедший в одном подмосковном селе (в середине XIX в.). Поздно вечером в дом постучал прохожий: «Дай испить, кормилица». — «Поди дале, там

подадут», — отвечала хозяйка, побоявшись вечером отпираться незнакомцу. — «Ну, попомни же это, голубушка», — пригрозил тот и ушел. Некоторое время спустя хозяйка стала замечать, что в доме *неладно*: бьется посуда, деньги «как-то не споры» — не идут впрок. Дети, играя, будто бы заметили девочку Сашу, недавно умершую, и будто она сказала: «Я проклятая матерью, меня унес дедушка и вот сюда к вам послал, за то, что прохожему хозяйка не дала воды испить». По общему мнению, это была насланная странником кикимора, на счет которой списывали все происходившие в доме несчастья и случившийся спустя несколько лет пожар¹¹⁹. Поверья о кикиморе в этом случае служили подкреплением традиционных норм обращения с прохожим (поить водой, подавать милостыню, пускать на ночлег).

Вторглись они и в отношения с бродячими ремесленниками, чаще всего с плотниками. До сих пор живы поверья, что плотники могут напустить в дом нечистую силу:

«У нас этот дом построили, — вспоминает жительница вятского села Синегорье. — Кто-то ревел, как дитё малое... Из-под низу слышалось. Как ночь, так ребенок ревет. Мы не могли больше терпеть, вызвали этих самых плотников (они дальние), угостили, заплатили, и они слезили в подполье... и перестало плакать. А если бы не убрали, могло быть последствие опасное» (АМАЭ, д. 1508, л. 46—47, Кировская обл., Нагорский р-н, 1986 г.).

Эта *насыльная* нежить проявляла себя вполне как кикимора: бросала с полок горшки, а с полатей — подушки и шубы, плакала, «как дитя», и стонала ночами (АМАЭ, д. 1416, л. 36, Ярославская обл., Пошехонский р-н), а иногда ее так и называли — кикимора (Вятская губ.)¹²⁰.

Эту нежить плотники (а также печники) насылали с помощью ряда предметов, в том числе пронимальных: в укромном месте под крышей, между бревен или в трубе тайком вставляли битый горшок, горло бутылки или кувшина, полое гусиное перо (иногда со ртутью внутри*)¹²¹. Это те же предметы, которые в женской обрядовой практике служили оберегом от кикиморы. Плотники использовали их в противоположном значении:

«Я, примерно, порядился, с хозяином договорился, — делится своими профессиональными тайнами потомственный пошехонский плотник. — Он мне подносил маловато (водки. — Т. Щ.). Я — в заруб *четверку* (бутылку из-под водки емкостью 0,25 л. — Т. Щ.), выставил горло на улицу. Он бежит к вам: "Ой, нечистая сила!" Я говорю: "Деньги заплатишь — уберу". Пойдешь, разобьешь горло» (АМАЭ, д. 1416, л. 28, Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.).

Цель подобных манипуляций — добиться условленного вознаграждения, выпивки и угощения (по обычаю, хозяева угощали плотников при закладке дома, подъеме матицы, установке конька и т. д.). Иными словами — добиться выполнения хозяевами обычаев и условий договора.

Можно заметить, что и в женской, и в мужской магии горшок без дна, горло бутылки и прочие полые вещи — знаки вредоносной нежити (кикиморы), но используемые с противоположным «знаком». Для женщин эти полые вещи — оберег, средство отторжения грешниц (нарушительниц норм материнства) и чужаков — обозначение границы «своего» мира (материнства). Для мужчин (пришлых!) — средство наслать нежить: сломать эту границу. Используя пронимальную — бабу — символику, они вступали во временные отношения с

* Ср.: *артуинец* — костяной флакончик, косточка или перышко со ртутью внутри, в женском домашнем знахарстве использовался как оберег младенца в колыбели от полуночницы, уроков, чужого глаза и всякой порчи. Такой флакончик хранится в фондах МАЭ (кол. № 1036-2256).

бабьим сообществом (как правило, в рассказах о «насланной нежити» описываются именно отношения с женщинами, от которых зависело угощение и которые, как правило, осуществляли расчеты).

* * *

Итак, в женском знахарстве проницательная символика использовалась как средство отторжения категорий лиц, не принадлежавших к бабьему сообществу:

— чужаков (пришельцев, прохожих, дорожных людей, антропологически иных);

— грешников и грешниц (нарушителей традиционных брачно-репродуктивных норм);

— представителей иных половозрастных групп (стариков, девиц и вековух, мужчин, детей).

На этом последнем остановимся подробнее.

2.6. Знаки границ

Обратим внимание на значение проницательной символика в мужской магии: здесь она используется как вредоносная либо опасная. По полесским поверьям, мужчине нельзя заглядывать в квашню (дежу), а то перестанет расти борода¹²². Проницательная символика активно использовалась в мужской профессиональной магии (о роли ее в практике печников и плотников мы уже упоминали).

Рыбака — нарушителя промысловых табу — его товарищи сажали на котел (где готовили пищу для всей артели) и трижды поворачивали. После этого он назывался *верченым*, и отношение к нему становилось пренебрежительным¹²³.

Пастуха, по легенде, записанной в Шенкурском у. Архангельской губ., леший посадил в *расчоп* (защемил в расщепленном дереве) — в наказание за то, что пастух потерял скотину и заставил лешего искать ее по всей округе¹²⁴.

Мельники также опасались проницательных средств. По поверьям, если бросить в пруд у мельницы *овечью мостолыжку* — косточку, наполненную ртутью (АМАЭ, д. 1416, л. 27, 1984 г.), или свиной пяточок — *поросячью чушку, пёску, рыло* (АМАЭ, д. 1508, л. 23, Кировская обл., Советский р-н, 1986 г.; д. 1568, л. 44, Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.), то плотину непременно прорвет, и как ни крепи — все равно будет размывать. Можно заметить, что овечья мостолыжка весьма напоминает оберег колыбели — артутинец.

Женская символика воспринималась мужчинами как вредоносная и опасная, таким образом поддерживая разделение мужского и женского миров.

Ту же роль она играла и по отношению к другим половозрастным группам.

Дети (уже подростки) избегали соприкосновения с символикой материнства: например, в их среде есть поверье, что матери нельзя перешагивать своего ребенка — расти не будет (это поверье живо и до сих пор). Ср.: в женской среде перешагивание матерью своего ребенка считается наиболее эффективным средством от уроков и других напастей.

Старики (о которых говорили, что «зажились» на этом свете) при помощи проницательных средств (дырка в матице, под лавкой, в потолке) отправлялись на тот свет, т. е. эти средства активировали программу их отторжения.

Таким образом, проницательная символика маркировала границы бабьего сообщества, опосредуя отторжение представителей иных половозрастных групп, а также чужаков и грешниц. В этом суть проницательной магии.

Сигналом к подтверждению и возобновлению этих границ служили разного рода несчастья:

— в сфере человеческого воспроизводства (бесплодие, нарушения супружеской и семейной жизни, болезни и смерть детей);

— в животноводстве, прежде всего молочном (кровоточивость сосков у коров, снижение удоев), и птицеводстве (снижение яйценоскости кур и гибель цыплят).

Обращает на себя внимание связь с символикой «молока», «яйца» и «крови» — знаками плодородия. В традиционном мировосприятии плодородие — человеческое и животное — не разделено, образуя целостную сферу воспроизводства жизни. Пронимальная символика маркировала всю эту сферу, поддерживая и возобновляя в кризисных ситуациях ее границы.

3. МАТЬ-ЗЕМЛЯ

До сих пор мы рассматривали пронимальную символику в домашней магии. Теперь обратим внимание на другую ее функцию — топографическую: ею маркированы сакральные центры этнической территории.

3.1. Маркирование местности

У старой дороги, соединявшей в прошлом поселения по речкам Леди и Кице (соседним притокам р. Ваги в Архангельской обл.), в ложбинке — родник, известный у местных жителей как *Варлаамиев/Варламьевский колодчик*. Под навесом из коры — сруб: круглое око темной воды, со дна вскипают ключи, поднимая песчаные фонтанчики. На земле у колодца лежат обернутые в целлофан, но все равно размокшие иконы (на одной просматривается лик Богородицы). Тут же на ветке белая кружка для прохожего. Невдалеке — камень с небольшим углублением: по преданию, след *пяты* местного святого Варлаамия Важского, будто приплывшего сюда на этом камешке вверх по течению реки. С ним же связывают и происхождение родника: по легенде, он остановился здесь отдохнуть, стал взбираться по склону, поставил в землю посох — и в этом месте забил родник. Здесь же у родника лежат конфеты, печенье, восковые свечи, букетики цветов, мелкие деньги в жестяной банке — приношения паломников, которые ходят сюда *по обету* (обещанию) из деревень по Леди, Кице, а также и со всей Средней Ваги (см. подробнее: АМАЭ, д. 1569—1570, Архангельская обл., Шенкурский р-н, записи 1987 г.).

Варлаамиев колодчик — сакральный центр здешней местности, радиус его влияния составляет примерно 30 км. Подобные местные святыни рассеяны по всей заселенной территории, образуя сетевую структуру, к тому же иерархически организованную: есть локальные (пример — Варлаамиев колодчик): их влияние не выходит за рамки одной локальной группы поселений, региональные (напр., Соловецкий монастырь — сакральная доминанта всего Русского Севера), общероссийские (долгое время эту роль играла Киево-Печерская лавра) и общехристианские (Иерусалим) святыни.

Наше внимание они привлекли постольку, поскольку маркированы пронимальной символикой. В каждом из таких мест присутствует почитаемый природный объект, иногда не один: дерево, камень, водный источник, пещера, провальная яма. Яркий пример — комплекс Александро-Ошевенского монастыря в Каргопольском р-не Архангельской обл., подробно описанный в археологической литературе¹²⁵. Среди объектов поклонения здесь отмечены: круглое

озеро, сосна с дуплом, другая сосна — с двумя стволами, растущими из одного корня, а также знаменитый в округе Ошевенский камень — *следовик*, углубление в котором интерпретируют как след св. Александра Ошевенского, основателя здесьнего монастыря.

В Кологривском р-не Костромской обл. еще недавно ходили поклониться в *Пустыню* (радиус влияния примерно 30—50 км). Там умывались и пили из святого ключа, прикладывались к громадному валуну с вмятиной (по легенде, здесь проходила и села отдохнуть Богородица), грызли кору священного дуба — от зубной боли и других недугов (АМАЭ, д. 1647, л. 45, Костромская обл., Кологривский р-н, 1989 г.).

Сакральные объекты святых мест так или иначе связаны с символикой дыр и развилок: это либо водный источник (колодец, родник, озеро и т. д.) — провал в открытую глубь рождающей воду земли, либо пещера или провальная яма (со многими святыми местами связаны легенды об ушедших под землю/воду церквах, домах или целых городах¹²⁶), либо дерево (как правило, с дуплом, раздвоенным стволом или «воротцами» (рис. 3), образованными вросшим обратно в ствол суком), или камень (в большинстве случаев с углублением, которое интерпретируется как «чаша» или «след», оставленный, по преданию, местным святым, Богородицею или Богом, но иногда и животным¹²⁷). Существовал обычай бросать в провальные ямы крест или кольцо, — в последнем случае дублируя пронимальную маркированность данного места. Обратим внимание еще на структуру местности, где обычно располагались почитаемые святыни: это слияния рек, перекрестки дорог, повороты (рек и дорог), — т. е. сама местность имела здесь форму развилки.

Таким образом, святые места — разновидность объектов, отмеченных пронимальной символикой. Наша задача — выяснить, какие из заложенных в ней программ прочитываются и реализуются в данном случае.

3.2. Материнство: прокреативный аспект

Прежде всего, это комплекс значений «материнства/порождения». «Материнская» семантика святых мест (а точнее, их природных объектов-символов) фиксируется в лексике:

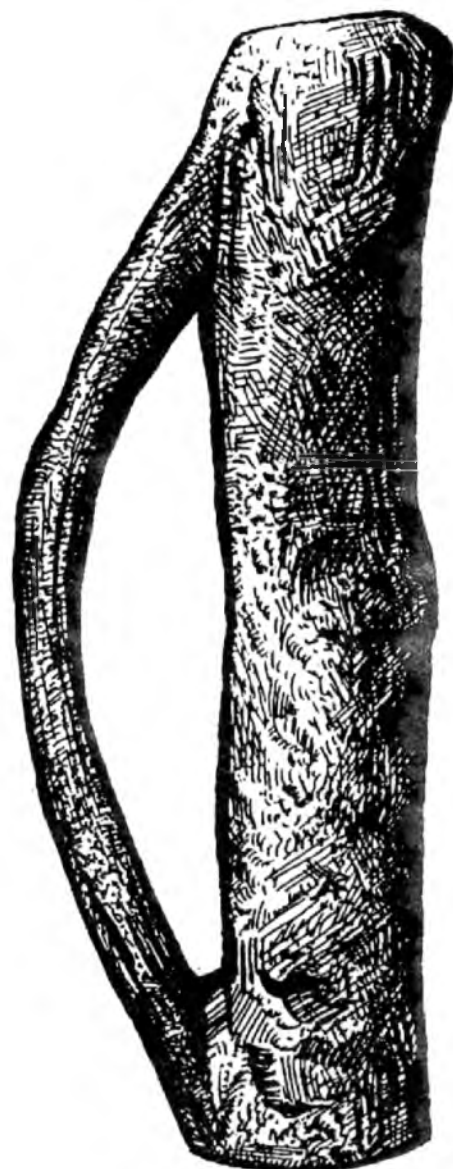


Рис. 3. Обрезок сосны, росшей на месте Петербургской Кунсткамеры. В настоящее время находится на экспозиции в МАЭ РАН.

— источник вод обозначается как *родник* (в письменных источниках фиксируется с 1731 г.), др.-рус. *родище*, т. е. это место маркируется как рождающее (воду). В рязанских говорах глубокая лощина, овраг (где обычно располагались родники и ручьи) — *маточина* и вообще «источник чему-л., происхождение, корень» — *матка*¹²⁸ — это предопределяло восприятие таких мест как «материнских». Отметим еще, что слово *колодец* (в народном понимании — родник, источник, яма) обозначало еще и молочные протоки в вымени коровы, а *колодези* — ямки у коровы под ребрами, считавшиеся признаками молочной коровы. При этом *колодезь* — также и точка слияния нескольких ключей в один ручей¹²⁹. Приходя к святым источникам и речкам, паломники обращались к ним со следующими словами: «Пришел-де я к тебе, *матушка-вода*, с повислой да с повинной головой — прости меня...»¹³⁰;

— пещера: др.-рус. *печера*, в народном произношении *печора*, лингвисты соотносят с др.-рус. *печь*¹³¹ (ср. устойчивое восприятие устья печи как символа материнской утробы). Подобная ассоциация — в загадке: «Стоит гора, в горе нора, в норе жук, в жуке вода (Печь и котел с водой)»¹³². В Гдовском и Лужском у. небольшие пещерки назывались *боговы пещки*, а урочище с пещерками в Полужье было известно под названием *Печерской матери*¹³³;

— раздвоенный ствол дерева (использовавшийся как рассоха под колодезный *журавль*) в севернорусских, поволжских, уральских, сибирских говорах, как мы помним, — *баба, бабина, бабица, бабенка*.

«Материнская» составляющая культа святых мест иллюстрируется еще следующим обстоятельством. По материалам С. В. Максимова (а он пользовался данными Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева из большинства губерний России), большая часть почитаемых *обетных* или *заветных* часовен, как и родники, на которых они были построены, носили название *пятницких*¹³⁴. К. К. Логинов (по материалам, собранным им в Заонежье) связывает это название с тем обстоятельством, что *заветные* часовни строились, как правило, в пятницу¹³⁵. Так или иначе, но и по сей день значительная часть местных святынь посвящена св. Параскеве Пятнице либо Богоматери и другим женским святым. На Русском Севере, пожалуй, столь же распространены часовни и источники, освященные в честь св. Николая Мирликийского — *Николы* (по нашим полевым наблюдениям в верховьях р. Пинегы, в представлениях местных жителей он и есть Бог — АМАЭ, д. 1646, Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Вья, 1989 г.). Отдельные источники посвящены местным святым (напр., св. Артемию Веркольскому в окрестностях с. Веркола на Пинеге; св. Прокопию Устьянскому на р. Устье; св. Варлаамия Важескому на р. Ваге и т. п.), но эти случаи единичны. Преобладают (подавляющим образом) свв. Параскева Пятница и Николай Угодник. Причем черты изоморфизма свв. Николы и Пятницы, подробно прослеженные в монографии А. Б. Успенского¹³⁶, позволяют считать св. Николу «двойником-заместителем» Пятницы.

Еще более явственно идея «материнства/порождения» просматривается в почитании святых мест. Обратим внимание, в каких ситуациях обращались к их чудодейственной силе. Паломничество к святым местам предпринимали, чтобы:

— **получить исцеление от болезни:**

«По обету шли в Качем, — рассказывает мне женщина в с. Борок на Северной Двине, — за шестьдесят километров. У меня болели руки, мама дала *ответ**,

* *Ответ, обет, обвет* — обещание, которое дает верующий, обращаясь к Всевышнему с просьбой о помощи (исцелении, прощении грехов, возвращении уехавшего родственника и пр.). Обещание совершить паломничество — одна из самых распространенных форм обета.

что я схожу туда. Вот я и еще девушки пошли... Там часовенка есть... Там свечку поставили... туда на Качем шли только по обету... платки шелковы носили, вешали на стенку» (АМАЭ, д. 1623, л. 7, 13, Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.); особенно часто ходили матери — помолиться об исцелении тяжело или часто болеющих детей; водой с места слияния (такие места во Владимирской губ. назывались *встречники*) лечились от лихорадки¹³⁷. Впрочем, иногда просили не столько об исцелении, сколько о решении участи больного: больного, долгое время не встававшего с постели, поили *спорною* (из места слияния двух рек) водой с приговором: «К животу или к смерти?» — после чего он должен был либо выздороветь, либо умереть¹³⁸;

— **исцелиться от бесплодия** (вода из святых источников или из «следов» в чудотворных камнях считалась хорошим средством) или **получить облегчение в родах** (роженице давали пить воду из святого источника или пролитую в развилку/«воротца» священного дерева);

— **вступить в брак**: девушки, в особенности уже *засидевшиеся*, ходили по святым местам группами, и до сих пор некоторые наши информантки, рассказывая о местных святынях, вспоминают приговор: «Пятница-Парасковея, пошли жениха поскорее!» Кору священного дерева, у которого сук врос обратно в ствол, образуя «воротца», на р. Ваге использовали как приворотное средство (АМАЭ, д. 1571, Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.);

— **приворожить парня или вернуть любовь супруга**;

— **помолиться о скорейшем возвращении мужа или сына с войны**, из армии или с опасного (морского или таежного) промысла; **о здравии и плодородии домашней скотины** (чаще всего молочной, но также и лошадей, овец и кур);

— **помянуть умершего родственника**, чаще всего ребенка или супруга.

Все это ситуации нарушения в сфере воспроизводства жизни (как человеческой, так и животной, которые в народном представлении неразделимы). В святых местах надеялись обрести здоровье и плодородие, жениха и любовь супруга (т. е. возможность участия в репродуктивной деятельности), воспринимая эти места как точки наибольшего проявления материнской, рождающей силы земли. В почитании их воплотилось отношение к территории как к *Матери-Земле* — рождающей, дающей и поддерживающей жизнь.

3.3. Ритуальные практики

Еще более отчетливо «материнская» основа почитания святых мест проступает в самом ритуале поклонения. Неотъемлемой частью его является прохождение через проем или другая форма соприкосновения с ним. Можно в этой связи отметить следующие ритуальные практики:

— **пронимание/протаскивание** в отверстие. Детей протаскивали в дупло или развилку священного дерева. В дупле/развилке оставляли старую одежду малыша (по поверью, вместе с болезнью). Эта операция считалась средством излечения от болезней — *грыжи, испуга, полуночницы, собачьей старости* — и нередко прямо интерпретировалась как «перерождение» (о чем мы уже говорили в соответствующем разделе); сведения о пронимальных деревьях имеются из многих губерний, в основном Севера и Поволжья: Новгородской (*пронимальная сосна* в Череповецком у.), Петербургской (священный дуб, в развилины ветвей которого пронимали больных детей под Лугой), Вологодской (рябина у Александро-Куштского монастыря), Ярославской (рябина в Адриановской пустыни в Пошехонском у., сквозь сучки которой в Ильинскую пятницу пронимали больных детей и пролезали взрослые)¹³⁹;

— погружение в водоем:

«По обвету наши женщины шли на Демьяново, — вспоминает жительница с. Благовещенск на р. Устье. — К Тихвинской (иконе Божьей Матери. — Т. Щ.). Зайдут в реку, одежду снимут и по реке отправляли... Женщины — на ком какое платье — то всё в речку пускают. А одна баба *портном** вся обмоталась, дак после молебна всё спустила в реку» (АМАЭ, д. 1621, л. 6, 67, Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.).

Подобная практика отмечена также в Чухломском р-не Костромской обл. (совершали омовение и оставляли одежду в ключике у д. Приход, где был храм в честь св. Дм. Солунского), Тарногском р-не Вологодской обл. и Устьянском р-не Архангельской обл. (АМАЭ, д. 1568, л. 19, 1987 г.; д. 1647, л. 24, 26, 34, 1989 г.). Этот ритуал, с оставлением в отверстии (водоеме) одежды, практически полностью повторяет вышеописанное «перерождение».

Разновидность того же погружения в отверстие — спуск в пещеру, где обитал *святой отшельник*, за советом и благословением;

— обозначение погружения: например, вставляли в «след» святого на священном камне. Вставляли в «след» св. Александра Ошевенского, чтобы излечиться от болезни ног; в «след» св. Параскевы у церкви в Ильешах (под Петербургом) — для исцеления от женских болезней;

— вариантом такого обозначения было омовение или питье воды из источника или углубления в камне (в Ильешах паломники мыли глаза водой из *ступени* святой Параскевы); явление того же порядка — поедание коры и корневых побегов священных деревьев (паломники скребли и грызли кору священного дуба в Пустыни под Кологривом и священной березы в Ильешах под Петербургом);

— пролитие воды в «воротца» или развилину ветвей священного дерева (такой водой пользовали рожениц и больных младенцев);

— оставление в отверстии/развилке разного рода предметов — приношений паломников. В водах святого источника, а также в развилке или дупле пронимального дерева, как уже говорилось, оставляли одежду больного. Часто все ветви таких деревьев бывают увешаны приношениями паломников. На р. Пинеге, в полутора километрах от с. Шиднема, и сейчас стоит священная ель: в развилке ее ветвей стоит икона св. Николая, а на других сучках висят платья, рубахи, платки, *пелены*** и пр. (приношений столько, что хватило бы одеть целую деревню).

В Заонежье широкой известностью пользовалась *дорожная сосна*: в ее дупле стояла иконка (позже — крест), и проезжие, помолившись об удачном путешествии, оставляли в дупле деньги или лоскутки ткани¹⁴⁰. В Ильешах в развилке ствола священной березы застрял камень и был повешен кнут: по легенде, когда-то св. Параскева Пятница, убегая от пастуха, укрылась на этом дереве; преследователь бросил камень ей вслед¹⁴¹.

В развилках (ветвей и корней) или дуплах деревьев, по легендам, загорались свечки и *являлись* чудотворные иконы, что и служило основанием к их почитанию. «На ивовых прутьях» явилась в 1659 г. Исааковская-Пошехонская икона Богоматери. Между 1676—1682 гг. явилась крестьянам с. Никольского Вологодской губ. «на сухих сучьях» также богородичная Дуниловская икона; крестьяне

* *Портно* — здесь: домотканая материя.

** *Пелена* — кусок ткани, приносимый в святое место; обычно бывает украшен аппликацией или вышивкой крестом и обозначает погребальную пелену, покрывавшую Иисуса Христа после распятия.

сами вырубали на дереве углубление, в которое и поставили эту икону. В литературе приводится еще множество такого рода примеров¹⁴².

Таким образом, элементом культа святых мест были ритуальные практики пронимального типа (протаскивание, погружение в отверстие людей и вещей, пролитие воды и т. п.), воспроизводившие, а нередко и прямо интерпретировавшие обряд «перерождения».

* * *

Итак, пронимальная символика святых мест выражала отношение к ним как средоточиям материнской силы земли, рождающей и поддерживающей жизнь. Заметим, что поводом к паломничеству служили, по сути, те же ситуации, что и к использованию пронимальной магии в домашнем знахарстве: нарушения в брачно-репродуктивной сфере и в домашнем (чаще всего молочном) животноводстве, — только принявшие затяжной и тяжелый характер. Поэтому паломничество (обращение к чудодейственной силе камней с отверстиями, деревьев с дуплами и пр.) можно рассматривать как разновидность пронимальной магии.

Выяснилось, что пронимальная символика в святых местах выражает прежде всего прокреативные программы (брак, деторождение, нормализация супружеской жизни, здоровье людей, а также плодовитость и здоровье скота), но, как увидим далее, она активизирует также и коммуникативные.

3.4. Коммуникативный аспект

Как мы видели, пронимальная символика святых мест служила сигналом к осуществлению коммуникативной практики — паломничества: погружение на время в мир дорог. Эта практика включала в себя ряд коммуникативных программ:

— пространственные перемещения (путешествия):

«По обету шли в Качем, — описывает свой путь к местной святыне жительница северодвинского села Борок. — *Волок** перешли девять километров, там по деревням. Там до Керги волок, опять тридцать километров волок до Качема. Там часовенка есть... Туда на Качем шли только по обету — потому и шли, что дальняя дорога, трудишься много... Если обет, так он далёко должен быть» (АМАЭ, д. 1623, л. 7, 13, Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.).

Роль жертвоприношения играла не только принесенная паломником вещь, но и сам его путь — чем он дальше, тем лучше. Поэтому в наиболее важных случаях ходили к дальним (региональным, общероссийским) святыням. Путь же к местной святыне занимал обычно сутки (туда и обратно), что и определяло радиус ее действия (30—60 верст, в зависимости от проходимости дорог).

— интенсивные контакты паломников:

♦ между собой (в пути и у самой святыни): рассказывали друг другу о своих бедах и обстоятельствах, их сюда приведших, делились способами преодоления аналогичных несчастий (напр., лечения болезней); именно так — от попутчиков — нередко узнавали заговоры и приемы лечения;

♦ с жителями попутных деревень, где останавливались на ночлег (если путь занимал более суток);

* *Волок* — в местных говорах: а) лес, ненаселенное дикое место; б) лесная дорога через водораздел.

♦ со святым старцем, спасеником, а иногда и местным юродивым — хранителем святого места. Визит к старцу составлял необходимый элемент паломничества: у него просили совета и благословения, искали исцеления и помощи. В результате у него концентрировалась вся информация, приносимая паломниками (в основном об их несчастьях и приемах избавления от них, т. е. кризисная информация).

— массовое стечение народа, особенно в храмовые и часовенные праздники. В каждом из святых мест особенно почитаемы определенные дни, к которым и старались приурочить паломничество; в эти же дни сюда стремились профессиональные странники, для которых путешествие от одного святого места к другому было образом жизни и средством ее поддержания (разнося по деревням и продавая крестики, просфорки, а иногда кусочки мощей и другие *свято-сти*, собирая деньги на святые места, берясь отнести туда денежные и другие приношения, они кормились подаванием, которое *богомольцам* давали с большей готовностью, чем простым бродягам). Если паломники в основном поддерживали связи сакрального центра с округой, то странники еще и связывали его с другими аналогичными центрами, поддерживая сетевую структуру.

Массовое стечение народа было в глазах населения характеристикой святых мест (их называли *прощи*, поскольку здесь искали прощения грехов), войдя в поговорку: «Идут, как на прощу», — говорили в деревнях, когда собиралось большое количество молодежи на гуляние или множество гостей съезжалось в какой-нибудь дом¹⁴³;

— гуляния, и гриша, другие формы общения молодежи¹⁴⁴. Девушки нередко знакомились здесь с местными парнями, специально являвшимися с гармонью и песнями (АМАЭ, д. 1623, л. 7, 13, 67). По нашим наблюдениям, часто совершали паломничество туда же, откуда брали девиц в жены (такое положение мы зафиксировали, напр., на р. Пинеге и ее притоках Суре, Нюхче и Вые);

— торжки и ярмарки: обычно устраивались у почитаемых святынь (монастырей, храмов) в дни наибольшего стечения паломников. Таким образом, к демографическим функциям сети святых мест (циркуляция информации, связанной с рождаемостью, брачностью, здоровьем и смертностью населения, и нарушениями в этой сфере, т. е. информации наиболее адаптивно значимой) прибавлялись экономические (движение товаров и средств);

— расположение святыни на пересечении дорог, у слияния рек, у переправ и мостов в коммуникативных узлах местности. Для обетных часовен и крестов специально выбирали наиболее посещаемое место: «Место выбирали — на угоре, да на видном месте, чтобы где людей больше ходит, — объясняли мне принцип выбора на р. Вые. — Всё у дороги ставят: мимо идут — помолятся, и пугать не будет...» (АМАЭ, д. 1646, л. 3, 6—7, Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.). Ставили на водоразделах, у лесных избышек, где встречались путники и охотники из деревень, располагавшихся в разных речных бассейнах. В ряде случаев сакральные центры возникали на месте лесных охотничьих избышек¹⁴⁵. Обетные кресты и часовенки отмечали также границу локальной группы — место, где обычно прощались с отъезжающими в дальний путь. Пример — холм Солонуха на выезде из куста селений по р. Вые (на холме у дороги стоит крест, под холмом — часовенка) или часовенка св. Николы в самом дальнем углу куста деревень по р. Суре — у начала дороги через водораздел, ведущей на Северную Двину.

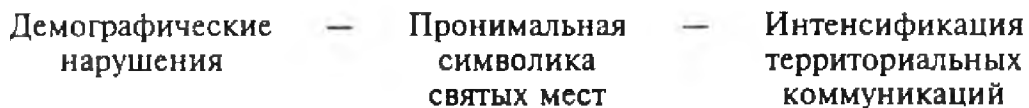
Таким образом, проницательная символика отмечала важные в коммуникативном отношении точки территории, места интенсивных контактов и служила сигналом к таким контактам. Выше нам уже приходилось замечать, что она (как и вообще символика материнства) заключала в себе определенный тип

коммуникативных программ (объединительные). Маркируя вышеупомянутые точки местности, она активировала именно эти программы (интенсивные контакты, максимальную открытость и доброжелательность, табу на ссоры и брань, считавшиеся в святом месте страшным грехом).

Вообще дорога в народных представлениях — сфера отчуждения, опасная и тревожная. Уходящие в путь запасались оберегами, настраиваясь на избегание встречных и отношение к ним как к врагам. Святое место, отмеченное знаками «материнства», как бы исключалось из этой сферы: становилось островком «дома» в мире дорог. Здесь отменялись законы отчуждения и действовал коммуникативный принцип дома (табу на деструктивное поведение и поощрение интегративного).

* * *

Таким образом, и в этом случае проницательная символика выполняет роль проводника (транслятора) сигнала из демографической сферы в коммуникативную. Интенсификация территориальных коммуникаций оказывалась реакцией на нарушения в демографической сфере. Связь между ситуацией и реакцией осуществлялась посредством святых мест и маркировавшей их символики «материнства». Схема:



Здесь опять то же сцепление коммуникативных и репродуктивных кодов, с которым мы сталкивались, рассматривая символику полой утвари и проницательную магию.

Большинство обетных святынь посвящено свв. Николе и Параскеве Пятнице: в почитании их слились две идеи — дороги и материнства, еще одно проявление того же сцепления.

Несколько слов в заключение. Выставка, ставшая реализацией изложенных рассуждений о проницательной символике, была развернута в стенах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) в Санкт-Петербурге. Об основании Кунсткамеры существует легенда: будто Петр I, гуляя по Стрелке Васильевского острова, заметил «дерево-монстр» — сосну, у которой толстый сук вырос обратно в ствол, образовав «воротца». На этом месте он и повелел основать первый российский музей¹⁴⁶. Заметим еще, что сосна эта росла на мысу, где соединяются два русла Невы — как раз в таком месте, в каких обычно располагались святые места.

¹ АРЭМ, ф. 7, оп. 1 (мат-лы Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева), д. 864, л. 4, Новгородская губ., Череповецкий у., 1899 г.

² Байбури А. К. Семиотические аспекты функционирования традиционной культуры восточных славян: Дисс. ... д-ра ист. наук. СПб., 1995. С. 3.

³ Примеры взяты из: Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1995 (далее: Словарь). Т. 1. С. 32—35. Статья «баба»; Словарь русских народных говоров (далее: СРНГ). Вып. 2. М., 1966. С. 14—19.

⁴ Даль В. И. Пословицы русского народа: В 3 т. М., 1993 (далее: Пословицы). Т. 2. С. 574; Даль В. И. Словарь. Т. 1. С. 32, 34.

⁵ Садовников Д. (сост.). Загадки русского народа: Сб. загадок, вопросов, притч и задач. СПб., 1876. № 723. С. 88.

⁶ Мартынова А. Н., Митрофанова В. В. (сост.). Пословицы. Поговорки. Загадки. М., 1986. С. 444. № 1828, 1870. См. также: № 1556—1560, 1564, 1772, 1860.

⁷ Даль В. И. Пословицы. Т. 2. С. 574.

⁸ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 151.

⁹ О посвятельном значении рождения ребенка и сопровождавших его обрядов см.: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины конца XIX—начала XX в. СПб., 1988. С. 63—68; Щепанская Т. Б. Мир и миф материнства (Очерки женских традиций и фольклора: Санкт-Петербург, 1990-е гг.) // ЭО. 1994. № 4.

¹⁰ Ивановский Е. Лечение болезней в простом народе // АГВ. 1872. № 32. С. 3. Аналогичный заговор см., напр.: Суеверие и предрассудки в простом народе (6/авт.) // ОГВ. 1885. № 75. С. 666—667; АМАЭ, д. 1648, л. 2, Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.

¹¹ См.: Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По мат-лам Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 345 (Волог. губ. и у.); Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993 (далее: Семейные обряды). С. 38; Он же. Интерьер крестьянской избы в обрядности и верованиях заонежан // Заонежье. Петрозаводск, 1992 (далее: Интерьер). С. 102.

¹² Попов Г. Указ. соч. С. 340.

¹³ Логинов К. К. Семейные обряды. С. 38; Успенский Б. А. Указ. соч. С. 142.

¹⁴ Попов Г. Указ. соч. С. 349.

¹⁵ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 94.

¹⁶ См. об этом, напр.: Логинов К. К. Семейные обряды. С. 39.

¹⁷ Попов Г. Указ. соч. С. 340.

¹⁸ Спивак Д. Л., Спивак Л. И., Вистранд К.-Р. Измененные психические состояния при физиологических родах (Постановка проблемы) // Физиология человека. Т. 20. № 4. 1994. С. 147—153.

¹⁹ Попов Г. Указ. соч. С. 70—71. Новгородская губ., Тихвинский у.; Успенский Б. А. Указ. соч. С. 132; Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным // Мудрость народная: Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 1: Младенчество и детство. М., 1991. С. 31; Байбурин А. К. Ритуал... С. 53.

²⁰ Попов Г. Указ. соч. С. 69—70, 90. Костромская губ.; Грыськ Н. Е. Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: Пространственные и временные координаты // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 62—77. См. с. 65. Архангельская обл., Виноградовский и Вельский р-ны; Топорков А. Л. Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 116.

²¹ Степанов В. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губ. (Собр. по программе В. Н. Харузиной) // ЭО. 1906. № 3—4. С. 221—233. См. с. 228; о запретах на ссоры и брань во время беременности см. также: Успенский Д. И. Родины и крестины... // ЭО. 1895. № 4. С. 71—95. См. с. 80.

²² Логинов К. К. Семейные обряды. С. 30 (Заонежье).

²³ Попов Г. Указ. соч. С. 329.

²⁴ Там же; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 348; Грыськ Н. Е. Указ. соч. С. 62—77. См. с. 72; Логинов К. К. Семейные обряды. С. 29; АМАЭ, мат-лы Т. Б. Щепанской, 1995 г., Псковская обл., Пустошкинский р-н, д. Яйцово.

²⁵ АМАЭ, д. 1646, л. 73, 86, Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.

²⁶ Попов Г. Указ. соч. С. 329—330; Семенов М. В. Народная медицина кубанских казаков (В помощь работникам культуры и народного образования). Краснодар, 1992. С. 10; Логинов К. К. Семейные обряды. С. 31; Толстая С. М. Беременность // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 43—44.

²⁷ Попов Г. Указ. соч. С. 330; Байбурин А. К. Ритуал... С. 89; Логинов К. К. Семейные обряды. С. 30; Даль В. И. Пословицы. Т. 3. С. 612.

- ²⁸ Герасимова Н. М., Адоньева С. Б. «Никто меня не пожалеет» // Современная баллада и жестокий романс. СПб., 1996. С. 351—352.
- ²⁹ Даль В. И. Пословицы. Т. 2. С. 143.
- ³⁰ Шумов К. Э., Кучевасов С. В. Розы гибнут на морозе, малолетки — в лагерях // ЖС. 1995. № 1. С. 11—15. См. с. 13. О культе матери в тюремной среде см. также: Калашникова М. В. Альбомы современных детских колоний // НЛО (Новое литературное обозрение). М., 1996. С. 346—361. См. с. 348.
- ³¹ Каргопольцева Л. (Пермь). Пленники // Общая газета. 1997. 26 февр. С. 3.
- ³² Шумов К. Э., Кучевасов С. В. Указ. соч. С. 13.
- ³³ Джекобсон М., Шерер Дж. Песни советских заключенных как исторический источник // ЖС. 1995. № 1. С. 10.
- ³⁴ Там же. С. 9.
- ³⁵ Головачева А. В. Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 196—211. См. с. 209.
- ³⁶ Традиционный фольклор Новгородской области. По записям 1963—1976 гг. Л., 1979. С. 66—67. № 119.
- ³⁷ Темкина А. Политика и гендерный контракт // Феминистская теория и практика: Восток—Запад. Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф.: Санкт-Петербург—Репино, 9—12 июня 1995 г. СПб., 1996. С. 214.
- ³⁸ Кучинский А. В. Преступники и преступления: Законы преступного мира: Паханы, авторитеты, воры в законе: Энциклопедия. Донецк, 1997. С. 114—115.
- ³⁹ Толковый словарь уголовных жаргонов / Под ред. Ю. П. Дубинина и А. Г. Бронникова. М., 1991. С. 102—105. См. также: АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 805, л. 5, Новгородская губ., Череповецкий у., 1899 г.
- ⁴⁰ Щепанская Т. Б. Термины родства в группировках хиппи // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 1. СПб., 1995. С. 247—260.
- ⁴¹ Садовников Д. Указ. соч. С. 73. № 588 а, б, в; 592.
- ⁴² Топорков А. Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX—начала XX в. Вып. 2. М., 1990. С. 70.
- ⁴³ Топорков А. Л. К оппозиции мужское/женское в этнодиалектных текстах // Структура текста-81: Тез. симпоз. М., 1981.
- ⁴⁴ Даль В. И. Пословицы. Т. 3. С. 610.
- ⁴⁵ Великорусские заклинания: Сб. Л. Н. Майкова. СПб., 1994 (по изд. 1869 г.). С. 102, № 257. Вологодская губ., Кадниковский у.
- ⁴⁶ Даль В. И. Словарь. Т. 3. С. 271.
- ⁴⁷ СРНГ. Т. 29. С. 110.
- ⁴⁸ Топорков А. Л. Домашняя утварь... С. 108.
- ⁴⁹ Логинов К. К. Интерьер. С. 111.
- ⁵⁰ Логинов К. К. Семейные обряды. С. 26.
- ⁵¹ Даль В. И. Пословицы. Т. 3. С. 614.
- ⁵² Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983. С. 180.
- ⁵³ Мартынова А. Н., Митрофанова В. В. Указ. соч. С. 444. № 1828, 1870. См. также: № 1556—1560, 1564, 1772, 1860; Садовников Д. Указ. соч. С. 73. № 588 а, б, в; 592.
- ⁵⁴ СРНГ. Т. 27. С. 119.
- ⁵⁵ Загадки из фольклорного архива МГУ. Публ. Е. В. Миненок при участии Ф. С. Капицы // Русский эротический фольклор: Песни. Загадки. Частушки / Сост. и науч. ред. А. Л. Топорков. М., 1995 (далее: РЭФ). С. 380. Архангельская обл., Холмогорский р-н.
- ⁵⁶ Даль В. И. Пословицы. Т. 2. С. 565.
- ⁵⁷ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила (Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева). СПб., 1994 (по изд. 1903 г.). С. 177.
- ⁵⁸ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост.: Л. С. Лаврентьева, Г. Г. Шаповалова. Л., 1985. С. 17—25. № 38, 83, 97, 127, 141. Ярославская обл., Даниловский и Пошехонский р-ны; Костромская обл., Нерехтский р-н; Калининская обл., Конаковский р-н; Быт

великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. На примере Владимирской губ. СПб., 1993. С. 121—123; АМАЭ, д. 1647, л. 41, Костромская обл., Кологривский р-н, 1989 г.

⁵⁹ Зеленин Д. К. Восточнославянская... С. 118. Казанская губ. (русские); Топорков А. Л. Домашняя утварь... С. 108. Житомирская, Волынская, Гомельская, Брестская обл.

⁶⁰ Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских народных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 37; Лаврентьева Л. С. Хлеб в русском свадебном обряде // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX—начала XX в. Вып. 2. М., 1990. С. 5—66. См. с. 45—46 (Карелия, Поморье).

⁶¹ Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1994. С. 20—21. № 8, 18. Архангельская обл., Виноградовский р-н; Вятский фольклор: Заговорное искусство. Котельнич, 1994 (далее: Вятский фольклор, 1994). С. 15. № 9, 11.

⁶² Там же. С. 22. № 21. См. об этом также: Бернштам Т. А. Молодежь... С. 131.

⁶³ РЭФ. С. 354. № 13, 14; С. 356. № 21.

⁶⁴ Логинов К. К. Семейные обряды. С. 19.

⁶⁵ РЭФ. С. 359. № 31. Кировская обл., Лузский р-н.

⁶⁶ Зеленин Д. К. Восточнославянская... С. 94.

⁶⁷ Логинов К. К. Интерьер. С. 111—112; Вятский фольклор, 1994. С. 66, № 378; АМАЭ, д. 1568, л. 61—62, 79—80, Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.

⁶⁸ Вятский фольклор, 1994. С. 67. № 382.

⁶⁹ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 313, л. 2, Вологодская губ., Никольский у.

⁷⁰ Логинов К. К. Семейные обряды. С. 76—77; Традиционная русская магия... С. 92. № 340. Архангельская обл., Пинежский р-н, запись 1983 г.

⁷¹ Традиционная русская магия... С. 106—107. № 705.

⁷² Мазалова Н. Е. Родины на Русском Севере: Соматические представления // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994. С. 31—40. См. с. 40.

⁷³ Вятский фольклор, 1994. С. 86. № 521, 522.

⁷⁴ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 820, л. 15, Новгородская губ., Череповецкий у., 1899 г.

⁷⁵ АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 262, л. 2, Вологодская губ., Кадниковский у., 1898 г.

⁷⁶ Логинов К. К. Интерьер. С. 102; Байбури А. К. Ритуал... С. 114; Зеленин Д. К. Восточнославянская... С. 349; Традиционная русская магия... С. 68. № 288. Вологодская обл., Белозерский р-н; Заговоры и заклинания Пинежья. Карпогоры, 1994. С. 50. № 244.

⁷⁷ Традиционная русская магия... С. 68. № 287. Архангельская обл., Виноградовский р-н.

⁷⁸ Толстой Н. И. Перевоначивание в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 119—127.

⁷⁹ Логинов К. К. О жертвоприношениях в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 46—67. См. с. 52.

⁸⁰ Логинов К. К. Интерьер. С. 108—109; Вятский фольклор, 1994. С. 85. № 512, 513; Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для Имп. АН в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 508. № 114. Олонецкая губ., Петрозаводский у.; АМАЭ, д. 1292, л. 4, Новгородская обл., Окуловский р-н, 1980 г.; д. 1568, л. 79—80, Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.; д. 1646, л. 49, Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.

⁸¹ Логинов К. К. Интерьер. С. 108—109.

⁸² Максимов С. В. Нечистая... С. 149.

⁸³ Дивильковский. Уход и воспитание детей у народа (Первое детство) // Изв. Архангельского о-ва изуч. Русского Севера. 1914. № 18. С. 589—600. См. с. 591.

⁸⁴ Логинов К. К. Семейные обряды. С. 23, 57.

⁸⁵ Вятский фольклор, 1994. С. 71. № 411.

⁸⁶ Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 37; Вятский фольклор, 1994. С. 19. № 45; АМАЭ, д. 1242, л. 49, 54, Брянская обл., Климовский р-н и Гомельская обл. и р-н, 1982 г.

⁸⁷ Вятский фольклор, 1994. С. 26. № 105; АМАЭ, д. 1242, л. 32, Гомельская обл. и р-н, 1982 г.

⁸⁸ Традиционная русская магия... С. 89. № 330. Архангельская обл., Виноградовский р-н.

- ⁸⁹ Вятский фольклор, 1994. С. 83. № 503; С. 85. № 517.
- ⁹⁰ *Шешенин А. К.* Заклинания (В Сумском посаде Кемского уезда) // АГВ. 1866. № 4. С. 47—48; Традиционная русская магия... С. 126. № 498; Заговоры и заклинания Пинежья. С. 16. № 50, 51; АМАЭ, д. 1292, л. 2—3, Новгородская обл., Окуловский р-н, 1980 г.; мат-лы Т. Б. Шепанской за 1995 г., л. 11.
- ⁹¹ *Груздев В. Ф.* Из народной медицины русских // Изв. ОАИЭ при Казанском ун-те. Т. 32. Вып. 1. С. 89—92. 1922. См. с. 92; Традиционная русская магия... С. 126. № 498. Архангельская обл., Плесецкий р-н, запись 1986 г.
- ⁹² Традиционная русская магия... С. 99—100. № 376; С. 103. № 393. Вологодская обл., Белозерский р-н, запись 1988 г., Архангельская обл., Виноградовский р-н, запись 1990 г.
- ⁹³ Традиционная русская магия... С. 127. № 505. Архангельская обл., Пинежский р-н, запись 1986 г.
- ⁹⁴ Заговоры и заклинания Пинежья. С. 16. № 51.
- ⁹⁵ *Попов Г.* Указ. соч. С. 73.
- ⁹⁶ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. РГО. Вып. 2. Пг., 1915. С. 780.
- ⁹⁷ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 283. Владимирская губ., Шуйский у.; Традиционная русская магия... С. 100. № 381; *Логинов К. К.* Семейные обряды. С. 46; *Мазалова Н. Е.* Указ. соч. С. 31—40. См. с. 39; Вятский фольклор, 1994. С. 61. № 337, 338.
- ⁹⁸ Традиционная русская магия... С. 99—100. № 376. Вологодская обл., Белозерский р-н, 1988 г.
- ⁹⁹ Традиционные обряды... С. 23. № 108.
- ¹⁰⁰ *Маслова Г. С.* Указ. соч. С. 107.
- ¹⁰¹ *Логиновский К. Д.* Материалы к этнографии забайкальских казаков. Владивосток, 1904. С. 27.
- ¹⁰² Традиционная русская магия... С. 135. № 549, 550. Архангельская обл., Пинежский р-н, запись 1986 г.
- ¹⁰³ Вятский фольклор, 1994. С. 80. № 485.
- ¹⁰⁴ Там же. № 483.
- ¹⁰⁵ См. обширную подборку о такого рода визитах: *Виноградова Л. Н.* Сексуальные связи с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- ¹⁰⁶ РЭФ. С. 418. Коми АССР, Усть-Цилемский р-н, 1978 г.
- ¹⁰⁷ *Даль В. И.* Словарь. Т. 2. С. 308.
- ¹⁰⁸ Заговоры и заклинания Пинежья. С. 50. № 244.
- ¹⁰⁹ *Даль В. И.* Словарь. Т. 2. С. 308.
- ¹¹⁰ Заговоры и заклинания Пинежья. С. 50. № 486.
- ¹¹¹ Традиционная русская магия... С. 134. № 543. Вологодская обл., Белозерский р-н, запись 1988 г.; Вятский фольклор, 1994. С. 80. № 485.
- ¹¹² *Антонович В. Б.* Колдовство // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край: Мат-лы и исследования, собранные П. Чубинским. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1877.
- ¹¹³ *Зеленин Д. К.* Восточнославянская... С. 94; *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 151—154.
- ¹¹⁴ *Логинов К. К.* Материальная культура... С. 39.
- ¹¹⁵ СРНГ. Т. 13. С. 205. Запись 1926 г.
- ¹¹⁶ *Топорков А. Л.* Ступа // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 369; Вятский фольклор, 1994. С. 29. № 128.
- ¹¹⁷ *Забьлин М.* Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. М., 1992 (по изд. 1880 г.). С. 254.
- ¹¹⁸ *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991 (по изд.: Париж, 1935). С. 76. Стих о Грешной душе.
- ¹¹⁹ *Забьлин М.* Указ. соч. С. 254.
- ¹²⁰ *Максимов С. В.* Нечистая... С. 188. Вятская губ., Сарапульский у.
- ¹²¹ Там же. С. 190—191. Вятская, Владимирская, Орловская губ.; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей... Вып. 1. 1914. С. 163. Владимирская губ., Юрьевский у.; *Даль В. И.* Пословицы. Т. 3. С. 584; АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 834, л. 10, Новгородская губ., Череповецкий у., 1899 г.; АМАЭ,

д. 1337, л. 65, 69, 73, 88, 101, Костромская обл., Парфеньевский р-н; Кировская обл., Яранский р-н, 1982 г.; д. 1508, л. 13—14, 31, Кировская обл., Советский р-н, 1986 г.; д. 1416, л. 10, 21, 28, 35, 37—38, 51, 76, Ярославская обл., Пошехонский р-н; д. 1417, л. 14, Вологодская обл., Харовский р-н, 1984 г.

¹²² *Топорков А. Л.* К оппозиции мужское/женское...

¹²³ *Зеленин Д. К.* Восточнославянская... С. 108.

¹²⁴ *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. № 3—4. М., 1918. С. 48, 51.

¹²⁵ *Макаров Н. А., Чернецов А. В.* К изучению культовых камней // СА. 1988. № 3. С. 79—90. См. с. 86 (приложение).

¹²⁶ *Максимов С. В.* Нечистая... С. 201. Перечислены легенды о потонувших городах и церквях, связанные с оз. Свитязь близ г. Новогрудка (у г. Гродно), оз. Светлоярое (легенда о граде Китеже) в Заволжье близ г. Семенова и др.; Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 120—121. Владимирская губ., Владимирский и Меленковский у.; подобные легенды приходилось записывать и нам, см.: АМАЭ, д. 1292, л. 3, Окуловский р-н Новгородской обл., 1980 г.; мат-лы Т. Б. Щепанской за 1997 г. — Новгородская обл., Старорусский р-н.

¹²⁷ См. о культовых камнях: *Формозов А. А.* Камень «Щеглец» близ Новгорода и камни-следовики // СЭ. 1965. С. 130—138; *Александров А. А.* О следах язычества на Псковщине // КСИА: Средневековая археология Восточной Европы. М., 1983. № 175. С. 12—18; *Макаров Н. А., Чернецов А. В.* Указ. соч. С. 79—90; *Мельников И. В., Маслов В. В.* О камнях-следовиках на территории Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 160—177. В этих работах читатель найдет и обширную библиографию о культовых камнях.

¹²⁸ *Даль В. И.* Словарь. Т. 2. С. 307—308; *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 119.

¹²⁹ СРНГ. Т. 14. С. 155—156.

¹³⁰ *Максимов С. В.* Нечистая... С. 206.

¹³¹ *Даль В. И.* Словарь. Т. 3. С. 108—109; *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь... Т. 2. С. 30.

¹³² *Мартынова А. Н., Митрофанова В. В.* Указ. соч. С. 430. № 1568.

¹³³ *Маторин Н.* Женское божество в православном культе: Пятница — Богородица. М., 1931. С. 33.

¹³⁴ *Максимов С. В.* Нечистая... С. 189—193.

¹³⁵ *Логинов К. К.* О жертвоприношениях... С. 46—67.

¹³⁶ *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 135.

¹³⁷ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 287. Владимирская губ., Шуйский у.

¹³⁸ *Максимов С. В.* Нечистая... С. 197.

¹³⁹ *Маторин Н.* Указ. соч. С. 5, 24, 26, 29—30; *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО. 1895. № 4. С. 122—125. См. с. 124.

¹⁴⁰ *Логинов К. К.* О жертвоприношениях... С. 64.

¹⁴¹ *Маторин Н.* Указ. соч. С. 35.

¹⁴² Там же. С. 24.

¹⁴³ *Максимов С. В.* Нечистая... С. 191.

¹⁴⁴ Там же. С. 191.

¹⁴⁵ *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 208—317.

¹⁴⁶ *Шафрановская Т. К.* Петербургская Кунсткамера: Путеводитель по музею. СПб., 1994. С. 5—11.

Т. А. Бернштам

«ХИТРО-МУДРО РУКОДЕЛЬИЦЕ»

(вышивание—шитье в символизме девичьего совершеннолетия
у восточных славян)

ВСТУПЛЕНИЕ

Статья продолжает поднятую мною ранее проблему переходных функций рукоделия в поздне-традиционной системе восточнославянских обрядов девичьего совершеннолетия. Но если две предыдущие работы были посвящены в основном символике русских ритуально-игровых форм начального процесса рукоделия — прядения и его главного предмета — прялки¹, то объектом данного исследования является один из завершающих рукодельных этапов — вышивание, которое анализируется в контексте всего рукодельно-символического пласта русских, украинцев и белорусов.

В качестве «переходного» символа вышивание представлено либо акционально-изобразительным феноменом (в производственно-вещественном и словесно-музыкальном единстве), либо его отдельными компонентами, выполняющими свою образную (семантическую) роль. Поэтому я не ограничиваю вышивание его художественным результатом — вышивкой, хотя интерпретация ее «языка» занимает ключевое место в исследовании, поскольку он наиболее понятно выражает главные идеи ритуально-мифологического порядка, а также специфику их этнорегиональных «диалектов» и эволюционных тенденций. Слово «шитье» употребляется мною в двояком значении. Применительно к домашнему крестьянскому ремеслу (часть I) я пользуюсь им как синонимом слова «вышивание» (ср. тождество восточнославянских понятий «вышивать—шить» и терминологию вышивания в русских диалектах)² и «развожу» его с последним при назывании церковного рукоделия, как то принято в искусствоведении (часть II).

Статья иллюстрируется в основном репродукциями с фотографий XIX—начала XX в. из архивных фототек МАЭ (отдел Европы) и РЭМ, а также из вещественной коллекции МАЭ и рисунками из книги В. Г. Брюсовой «Фрески Ярославля XVII—начала XVIII века» (М., 1983), за изготовление которых выражаю глубокую благодарность Дирекции и сотрудникам РЭМ и художнице МАЭ К. Б. Серебровской.

* * *

Отдавая должное преемственности научной традиции, начну с небольшого историографического обзора сбора и изучения крестьянской вышивки — этой поистине «женской летописи», в закодированной информации которой черпали исследовательское вдохновение ученые разных специальностей, по-своему прочитывая ее изобразительное письмо (ср. тождество понятий «вышивать/шить»=«писать» и русские фразеологизмы типа *строка, строчить/писать письмо, выписанный узор*³ и др.).

К сожалению, ввиду практического отсутствия работ по анализу вышивки украинцев и белорусов (имеются лишь альбомы⁴ и единичные статьи по частным вопросам) мое короткое обобщение сводится к истории изучения русской вышивки.

Крестьянская вышивка, — как и другие художественные памятники бытовой культуры, — была «открыта» во второй половине XIX в. учеными-собираателями и любителями старины. Планомерное и более или менее научное собирание предметов началось в 80—90-х гг. в связи с развитием музейного дела в России. Лучшие образцы женского рукоделия были опубликованы в первом выпуске альбома по народному искусству (орнаменту), составленного и изданного В. В. Стасовым в 1872 г. с его Предисловием⁵. До революции вышли в свет еще два альбома по вышивке и кружеву из частных коллекций⁶. Данные о вышивании (и вышивке) как виде женского домашнего ремесла помещались в периодических изданиях по кустарным промыслам разных российских губерний⁷.

Начало научному изучению вышивки, можно считать, положил В. В. Стасов, высказавший в упомянутом Предисловии к альбому несколько мыслей о ее орнаменте, ставших «краеугольными» для нескольких поколений ученых разного профиля: орнамент русской вышивки — «позднее эхо орнаментики азиатской», в нем запечатлелись «древнее славянское богослужение и праздники русальные» и он представляет материал для изучения «разных сторон древнерусской национальности»⁸. В 1885 г. Ф. И. Буслаев в Предисловии к альбому С. Н. Шаховской писал о сходстве узоров русской вышивки не только с искусством «необозримых степей и дебрей азиатского Востока», но также — позднего Рима, Германии, Византии и Древней Руси⁹. А. А. Бобринский выделил общий «первобытный слой» в символике русского, европейского и азиатского орнаментов (включая и вышивку)¹⁰.

В советское время основные идеи предшественников об отражении в узорочье вышивки азиатских культовых мотивов были закреплены археологом В. А. Городцовым, «конкретизировавшим» их происхождение из дако-сарматского мира; ему же принадлежит выделение в орнаменте одной из главных фигур славянского языческого пантеона под названием «великая богиня-мать»¹¹. Влияние выводов В. А. Городцова в той или иной степени испытали все искусствоведы, этнографы и археологи 20—70-х гг., интерпретировавшие символику орнамента русской вышивки «архаического типа»: Е. Н. Клетнева, Л. А. Динцес, В. П. Даркевич, А. К. Амброз, Б. А. Рыбаков и др. Последнее историко-археолого-этнографическое «слово» Б. А. Рыбакова о генезисе языческих мотивов славяно-древнерусской вышивки содержится в его книге «Язычество древних славян»¹².

Другое — «историческое» — направление в изучении вышивки началось с работ В. С. Воронова. Оценив художественные достоинства вышивки Русского Севера в одном ряду с деревянным зодчеством и иконописью этого региона, он отметил проникновение в орнамент рукоделия XVIII—XIX вв. элементов городского искусства¹³. В те же 20-е гг. В. И. Смирнов выделил в узорах шитья

на костромских полушубках три хронологических пласта: архаический (геометрический орнамент), средневековый (растительный орнамент) и позднегородской (мотивы барокко и классици) ¹⁴. В 40-е гг. исторической эволюцией декора вышивки занимался этнограф Л. А. Динцес, первые семантические штудии которого в духе теории Н. Я. Марра не получили научной поддержки, но поздние работы, по мнению Г. С. Масловой, интересны «историческими ракурсами, широкими сравнениями и смелыми выводами» ¹⁵.

Примерно с конца 60-х гг. сбор и изучение русской вышивки сосредоточились в искусствоведении и отчасти в этнографии. В обеих науках сформировались и сходные представления о насущной потребности в систематизации материала и выработке комплексной методологии его исследования. На сегодняшний день достижением обеих наук являются два общих ведущих методических приема, которые можно условно назвать «классификационный» и «сравнительный» (на разных дисциплинарных уровнях). Их соединение осуществила Г. С. Маслова в книге «Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник». Главную ценность этого труда составляет картографирование изобразительных элементов и сюжетных композиций вышивки, благодаря которому областные варианты ее художественной системы, собранные и опубликованные искусствоведами ¹⁶, нашли свое место в общерусской панораме, чрезвычайно перспективной для любых дисциплинарных подходов, аспектов, проблем и задач исследования художественного рукоделия.

* * *

Прежде чем приступить к исследованию переходно-символических функций девичьего вышивания, необходимо определить в самых общих чертах его бытовое местоположение в ряду женских рукодельных работ.

В традиционной лексике XIX—XX вв. русских, украинцев и белорусов термин «рукоделие» по отношению к женскому текстильному ремеслу («рукоделием» именовались и некоторые мужские домашние занятия) употреблялся в широких и тесных значениях.

В первых случаях он охватывал либо весь производственный цикл (от обработки растительных волокон и шерсти, прядения до шитья одежды), либо — только прядение, изготовление и украшение ткани, одежды и других вещей. Оба значения встречаются в средневековой русской письменности: «А з гостьями беседа была бы о рукодельи и о домашней порядне» (XVI—XVII вв.); «А которая женщина или девка рукодельна, и тем дело указать» ¹⁷ (XVI в.) (здесь и далее разрядка в цитатах моя. — Т. Б.). В «Домострое» рукоделие различается по социальному признаку: в господском доме женская челядь разного возраста занимается «грязными» и трудоемкими работами: обработка материалов, прядение из грубых волокон, ткачество, шитье одежды на слуг; госпожа с дочерьми и невестками сидит за «чистой» работой: прядение тонкой пряжи, шитье и украшение одежды для членов семьи и вещей для убранства дома ¹⁸.

«Рукоделием» в узком смысле в XIX—XX вв. крестьяне называли изготовление пряжи и украшение тканевых вещей только ручными способами: прядение с веретеном и прядкой/гребнем (но не на самопрядке), шитье иглой и разные виды художественных работ — узорное плетение, вязание спицами и на коклюшках, вышивание на пялах, низанье жемчугом/бисером, аппликация (басмой, позументом, лентами). Ткачество, включая и браное, рукоделием не называлось, а имело иную терминологию: *ставить, кросна, сновать, брать* и т. д.

Все рукодельные работы и ткачество дифференцировались по возрастам, что обуславливалось представлениями о сакральном распределении (назначении) разных видов этих женских занятий, — разумеется, если они не перекрывались прагматичными соображениями (нуждами). Взрослая категория женщин (со статуса молодницы) занималась прядением из растительных волокон и шерсти, ткачеством, шитьем и вышиванием одежды (на всех членов семьи) и домашней утвари. Старухи только пряли и ткали полотно, в основном на продажу, так как новой одежды им не шили, а шитье на других было для них запрещено. Различным было рукоделие молодых категорий. Девочек приучали к прядению с 5—6 или 7—8 лет, и до 10—12 лет они, в основном, плели шерстяные пояски к собственной свадьбе (в западнорусских и белорусских регионах их надо было заготовить для даров и других случаев до 100 и более штук). Девочки старшего возраста начинали вышивать платки и полотенца. Девушки занимались прядением и художественным рукоделием, главным образом вязанием и вышиванием; в обоих видах ремесла им разрешалась работа только с растительными материалами: лен, хлопок, шелк¹⁹. В круг изготавливаемых девушками вещей входили: подарки возлюбленным (платок/хустка, кiset, кошелек, пояс и пр.), приданое (рубашки, полотенца и др.) и «заготовки» свадебных даров. Ткачество и шитье одежды, — особенно не на себя, — не относились к разряду собственно девичьих занятий. Там же, где девушки исполняли эти работы, — в силу местных традиций или, наоборот, новаций, — им запрещалось ткачество неузорной ткани и шитье из неорнаментированных материалов, так как обязательным условием девичьего рукоделия была изобразительность или, по-народному, *украсы*.

Часть I. ВЫШИВАНИЕ В СИМВОЛИЗМЕ МОЛОДОЙ ИГРЫ И СВАДЕБНОГО РИТУАЛА

§ 1. «Рукодельный» календарь молодой игры

Всё красные девки золотом
изошьют*.

В социоритуальной организации совершеннолетней молодежи или в «молодой игре», в рамках которой она дорастивалась до взрослого состояния и проходила «курс обучения» положенным ей знаниям из традиционного опыта²⁰, рукоделие было одним из главных символов переходного значения. Его динамика развивалась в годовом ритме «жизни» молодой игры, разделявшейся на две символические стадии — «молодость» и «старость». На стадии молодости — между рубежами зимы—весны и весны—лета (или до летнего солнцеворота) — молодая игра «росла» и «обучалась» тайнам бытия в согласии с космоприродными процессами, на примере и на «языке» (в терминах) растительного, птичьего и животного миров. Стадия старости — от летнего до зимнего солнцеворота — была временем «социализации» молодой игры, в течение которого она подводила итоги своим космоприродным знаниям и готовилась к сдаче «свадебного экзамена»²¹.

* *Даль В. И. Пословицы русского народа: В 3 т. М., 1994 (далее: Даль. Пословицы). Т. 3. С. 98.*

Рукоделие на стадии молодости. Представления о женском начале земли и растительности обусловили лидирующую роль девичьей группы и ведущее значение растительного символизма в молодой игре этого годового периода у всех восточных славян²². Создание девушками растительного универсума, начинавшееся с веснянок (игр) «сеяния—роста» злаков (*Просо, Мак, Лён*), происходило с помощью «рукоделия», как бы произрастающего из семян растительных культур:

Зарадзіся, май лён даўгі,
А з таго лёну пянечкі,
Майму міламу сарочкі,
Маім дзівірам на штаны²³ (белорусы Поозерья).

Групповое девичье рукоделие на стадии молодости имело почти исключительно символический (игровой) характер, поскольку до рубежа лета они занимались им либо в семейном кругу, либо в составе женских коллективов. Так, по сведениям А. Ермолова, в «стародавних» русских крестьянских семьях в течение Великого поста девушки обучались вышиванию и низанию жемчугом головных уборов, убрусов, подвенечных покрывал²⁴. Украинские девушки начинали вышивать рушники для украшения хаты к Пасхе и хустки (платки), в которых они освящали в тот же праздник писанки и крашанки, чтобы одарить своих парубков на первом молодежном гулянии²⁵. У трех народов существовал обычай ставить девушек «сторожами» при выбеливании *новинь*: мотков нитей, кладущихся на снегу (ранняя весна), или холстов, расстилаемых на траве, «в росах» (поздняя весна)²⁶. При сторожении девушки пели специальные песни (*білільніцкі*, от названия новины *біль* — укр.), занимались оздоровительно-продуцирующей магией (умывались снегом, росой, катались по первой траве с приговорами), иногда гадали. Вместе с женщинами девушки участвовали в «рукодельных» обрядах общего комплекса «организации и стимуляции весны»: одаривание весны/земли новым полотном на хороший урожай льна и конопли. У русских первые обряды обычно приурочивались ко времени таяния снега, у украинцев — к церковным датам: к *сорока святым* (9/III* — день памяти 40 св. муч. Севастийских) или к *хрестя* (третья, Крестопоклонная, неделя Великого поста)²⁷; при ранней Пасхе обе даты совпадали.

«Растительное» рукоделие в игровых формах стадии молодости отражало весь объем реальных рукодельных женских работ и исходные производственные процессы, находящиеся в ведении мужчин, — сеяние культур льна и конопли. Столь высокая семиотичность символического рукоделия объяснялась его исключительной важностью в «науке» о девичьем совершеннолети, заключавшейся в постижении «премудрости» полового созревания и будущего деторождения. Виды и смысловые функции символического рукоделия менялись в последовательности задач-ступеней обучения на разных этапах стадии молодости молодой игры, уподобленных возрастным переходам человеческой молодости. Эти «возрастные» этапы прослеживаются в игре всех восточных славян, несмотря на значительную регионально-локальную вариативность их сроков, длительности, ритуальной насыщенности и фольклорного содержания, обусловленную природно-климатическими, церковно-календарными, историко-социальными и культурно-мировоззренческими причинами²⁸.

Этапы детства—отрочества. Первые рукодельные символы появляются в виде «игрушек» — образов/мотивов веснянок (закличек, гуканней), этнические

* Все даты церковных праздников даны по старому стилю.

различия которых перекрываются общей семантикой ранневесеннего цикла, которую можно назвать «весенние дары».

В веснянках русского населения северных, поволжских и центральных областей мотив «даров» имеет форму просьбы к птицам (или к весне) принести жизненные блага, включая и необходимые предметы рукоделия, связанные с его первичным этапом — прядением. Наиболее распространен краткий, почти формульный вариант просьбы типа:

Жаворонки,
Принесите весну,
С пряльцем, с донцем,
С кривым веретёнцем! (оренб.)²⁹

Однако в разных традициях просьба видоизменялась вплоть до перечисления разных рукодельных орудий:

Голубочки,
Принесите по клубочку!
Кукушки,
Принесите по мотушке!
Синицы,
Принесите по спице!
Канарейки,
Принесите по швейке!
Чечётки,
Принесите по щётке! (сарат.)³⁰

В южнорусских веснянках, белорусских гуканьях и украинских гаивках рукодельные дары находятся в составе ответов весны на вопрос, «что она (кому) принесла?» Девушки получают: либо цветы — *краски, квітки/цветки* для плетения венков, либо сами венки, либо веретена/цевки «сучить нити»³¹. В украинских гаивках весна приносит половым группам молодой игры и особый рукодельный дар — *девичью и парубоцькую красу*, выработанную подобно ткани, но противоположными способами — хорошим и плохим. Высшее качество «выделки» девичьей красы=ткани, т. е. половой сущности, символизирует первоочередность и первостепенную важность созревания девушек. Привожу сводку некоторых вариантов этой распространенной гаивки (перевод слов в скобках мой. — Т. Б.):

Паненська (девичья) краса
В лузі (лугах) намочена;
На Дунаї прана;
На сонці сушена;
В балії (лохань) парена;
На столі качана (вар.: В фабриці фарбована);
На шнурок вішана,
У скриню вложена,
На ключик замкнена.

Парубоцька краса
На калюжі (в луже) прана,
На вітрі-сь сушина,
В цебрику (ведре) золена,
В діхтю крохмалена,
Терном пришпилена³².

Принос «красы» предполагает ее заблаговременное изготовление кем-то, о ком в украинских гаивках ничего не говорится. Зато в южнорусских и белорусских веснянках разновесенней приуроченности угадываются образы «рукодельниц», причастных к работе над девичьей красой. В брянской веснянке девушки вопрошают весну:

— Весна,
Весняночка!
Где твоя дочка Ульяночка?

и получают ответ:

— Она в садочке,
Шиёт сорочку,
Она на рынку,
Шиёт ширинку³³.

Об «адресате» изделий свидетельствуют такие собирательные названия девичьей группы (или девичества), как *ширёнка* (моск.), *стан* (*танок*), *дзявочы стан* (=сорочка — бел.)³⁴. В белорусских купальских песнях сбором материала для атрибутов девичьей красоты и ее изготовлением занимается Купала, одаривая ею себя, своих «дочек» и девушек, которым она покровительствует. (К слову, эти и другие признаки белорусской купальской обрядности молодежного круга дают основания предполагать в андрогинной персонификации «Купалы» девственное состояние весны, «расщепляющейся» к летнему солнцевороту на пару «Иван да Марья», находящуюся в сложных «инцестно-брачных» отношениях³⁵.) О своем рукоделии Купала сообщает в ответ на дотошные вопросы девушек:

— Дзе была?
«За ракой» (рекой)...
— Што делала?
«Кужалі прала,
Ткала, бяліла,
Замуж дачок выдавала»;

— Ты, Купалле,
Дзе дасюль было?
«За ракой расло».
— А што рабіла?
«Красавалася»;

...Да што ты рабіла?
«Я краскі збірала».
— Нашто краскі?
«Я й вянкi віці».
— А нашто вяночкі?
«Дзевачцы на галоўку»³⁶.

(С «дочками» белорусской Купалы ассоциируются украинские *мавки* — умершие девчата, которые, по верованиям, зимой живут в горных пещерах, занимаясь шитьем и вышиванием себе одежды, а весной выходят на землю, засаживая ее цветами, из которых вьют венки к собственному купальскому игрищу³⁷. Объем и задачи статьи не позволяют задержаться на переключке белорусско-украинских образов, равно как и на «родственных» им русалках, просящих одежду на исходе весны.)

Этнорегиональное разнообразие ранневесенних «даров» рукоделия не мешает свести их в один «список», поскольку все они относятся к разряду предметов первичных (начальных) видов рукоделия — прядения и плетения: клубки/мотки пряжи, нити, веретена/цевки (мотушки), прялки, а для узорочья — цветы/венки. Но если в русско-белорусской игре дары — лишь знаки, сигнализирующие о наступлении рукодельного года, то украинская «краса» добавляет к ним «материализованное» свидетельство того, что одновременно в девушек закладывается и дар к рукоделию. С получением этого дара связан, на мой взгляд, и уникальный для восточнославянской игры украинский ранневесенний ритуал, как бы реализующий на деле способность девушек к рукоделию: опрядение *вулицы* — будущего открытого пространства молодой игры в пределах селения. Он состоял в следующем. В первые недели Великого поста, обычно на Благовещенской, девушки, объединившись в громаду и выбрав свою предводительницу — *берёзу*³⁸, собирались на заранее определенном центре вулицы (в большом селе громад и вулиц было несколько). Вначале *берёза* крутила над землей веретено, «шоб так само й вулиця крутилась», — т. е. чтобы игра «завелась» и шла дружно, — после чего девушки, проткнув чобот (символ ноги/шага/движения) иглой с нитью, как бы спряденной на этом веретене, шли цепью по селу, обводя границы вулицы, чтобы игра «ніде не збиралась, крім на вибраному місці»; концы границы прятались «в небе» (игла втыкалась на возвышении)³⁹.

Этапы совершеннолетия: начало — пик (конец). После Пасхи молодая игра выходила на открытое пространство селения, — которое у русских и белорусов также называлось *улиця*, — и начинала функционировать постоянно как единый организм. Ее ядром была консолидированная группа девушек, первой достигавшая совершеннолетия, а потому создающая условия — «плоть» микролокуса — для роста и жизнедеятельности всего молодого состава «мира», которыми она и руководила. В символизме этапов совершеннолетия растительное рукоделие занимало примерно равные позиции в игре трех народов, но выражалось и в общих, и в разных формах.

У русских в создании — *разыгрывании* — улицы рукодельные мотивы угадываются в пластике девушек и хореографическом рисунке: церемониальные шествия и стояния рядами, напоминающие снование (*стена* — севернорус.), волнообразно-змеевидное движение цепи девушек, воспроизводящее вязание или плетение*. Украинская вулиця «зачиналась» гаивкой *Кривий танець*, являющейся продолжением ранневесеннего ритуала ее «опрядения». Образовав линию и соединив руки *в ключ* («наглухо»), девушки становились за *берёзой*, которая водила их по ходу солнца произвольными «кривульками» между расставленными в разных местах тремя мальчиками и тремя девочками (или вбитыми колышками). При движении девушки то поднимали-опускали, то сплетали-расплетали руки (не разнимая их), подобно тому, как «рослина в'ється та розвивається». Смысл гаивки раскрывается в трех главных, т. е. постоянных, мотивах ее многочисленных вариантов:

* Ср. приведенное этномузыковедом М. Л. Мазо замечание вологодской исполнительницы о *галосе* — напеве весенних песен: «Надо вытягивать полбго, волокнисто»; добавим и мнение этномузыковеда Э. В. Эвальд о мелосе протяжной песни Заонежья: «Стремление к непрерывности пения напоминает плетение орнамента» (Мазо М. Л. Об особенностях народно-песенной традиции одного района // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 143; Эвальд Э. В. Протяжная песня Заонежья // Крестьянское искусство СССР. I. Л., 1927. С. 170).

- а) Кривого танця́ да не введем конца,
Ведем, ведем — да не введем,
Плетем, плетем — да не виплетем;
- б) Кривого танця йдемо,
То вгору, то в долину,
То в ружу (вар.: в лозу), то в калину;
- в) Не введемо концю,
Бо його треба вести,
Як віночок плести⁴⁰.

Символику этого растительного рукоделия можно интерпретировать как плетение линии роста (жизни) девичьей группы, имитирующее его бесконечность («нет конца»), стихийность («кривое скриволіє») и скачкообразность (чередование направления движения и пластики рук). Противоречивость половых состояний роста символизируют растительные/цветочные образы; в частности, стремлению сохранить девственность — плетение в форме венка — противостоит колебание между чистыми и нечистыми помыслами: взлеты-падения в розу/лозу (гору) — калину (долину). Впрочем, «падение в калину=долину» в конечном итоге означает брак; ср. те же образы в мотиве одной украинской свадебной песни, исполнявшейся при завивании венка или *гильца* (дерева) для невесты:

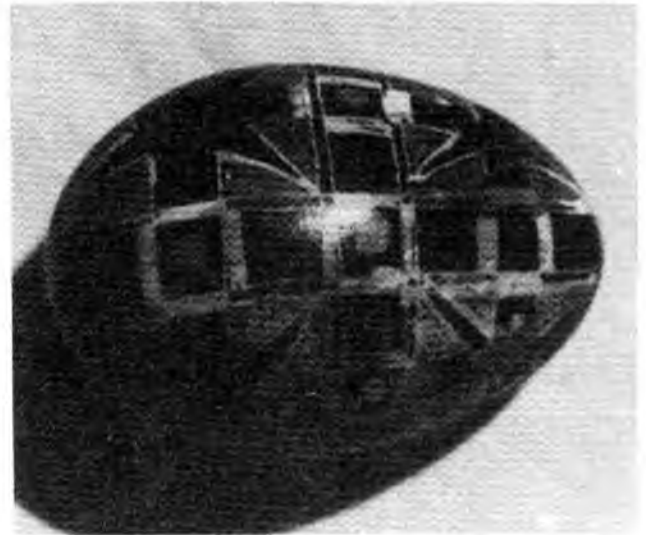
В долину, дівчата, в долину,
По червону ю калину,
Молодій на вінок⁴¹.

Пожелание всем участницам гаивки выйти замуж выражено и в концовке одного ее варианта: «найти конец кривого танца», т. е. прервать плетение «девственного венка»⁴².

Украинские этнографы (К. Большуновский, Н. Сумцов и др.)⁴³ считали гаивку *Кривий танець* одной из древнейших. С. Килимник, вслед за некоторыми учеными, возводил к ней происхождение геометрического узора писанки, известного во многих украинских регионах под названием *безкінечник* или *кривулька* (Закарпатье, Киевщина, Харьковщина, Подолье, Кубань, ряд полтавских местностей). Иногда узор весьма точно воспроизводил рисунок танца: на красном или темном фоне изображалась белая линия, извивающаяся между тремя точками — *зірками* (звездочками), *треногами*⁴⁴. В Закарпатье термином *безкінечник* или *сіточка* называлась сложная «сетчатая» композиция из трех одинаковых фрагментов, напоминающая паучью сеть (рис. 1, 1–2). По названиям узоров писанок из разных регионов С. Килимник систематизировал их в орнаментальные группы, изображающие, по его мнению, игры из цикла «Заклички весны» — *Горобчик*, *Перепілонька*, *Березонька*, *Вербна дощечка*, *Ремез*, — а также гаивки *Воротар*, *Жучок*, *Шум* и др.⁴⁵ Об игре говорит и закарпатское название писанки — *вулиця* (рис. 1, 3). Исследователи отмечали идентичность названий геометрических узоров писанок, элементов вышивки и компонентов девичьей одежды, таких, к примеру, как *гребельки/гребенці/гребінь*, *куделя*, *драбінки/дробінки*⁴⁶. Последний термин, в частности, известен как название инкрустации бисером, мелким жемчугом, зернами или ягодами гуцульского девичьего шейного украшения в виде намисто, либо плетущегося из разноцветных шнуров/нитей, либо делавшегося из ткани⁴⁷.



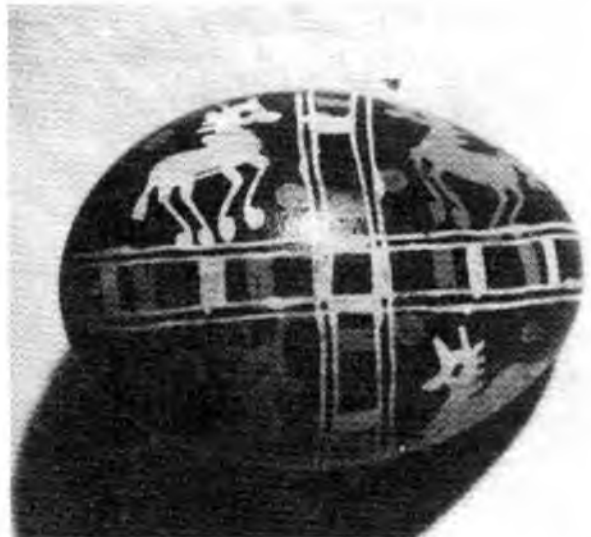
1



2



3



4

Рис. 1. Писанки.

Ивано-Франковская обл., Косовский р-н, с. Космач.

1 — безкінечник/сіточка (МАЭ, № 6792-9); 2 — безкінечник/сіточка (МАЭ, № 6792-40);
3 — вулиця (МАЭ, № 6792-39); 4 — сорокклінець (МАЭ, № 6792-21).

Несмотря на частность приведенных наблюдений, гипотетичность «игровых» трактовок узоров писанок и их слабую изученность, в целом очевидна связь расписывания с вышиванием, что нашло отражение в фольклоре; см., например, песенное сравнение богатой разноцветной вышивки пб-ликов на девичьих и женских рубахах Подолья и Галичины: «Рукава як писанка...»⁴⁸ Уместно также добавить примеры тождества или параллелизма «письма-вышивания» в русском и белорусском фольклоре:

На моей на правой руке,
На ней не письма писаны,
Не узоры нашиваны (свадебная — севернорус.);

Калі сын,
То пісаці будзе,
Калі дачка,
Вы шы ваці будзе (родинная — бел.)⁴⁹.

«Вышиванием» весны и ее игровых образов в виде узоров писанок занимались девушки — основная категория семейных «художниц». И некоторые данные позволяют объединить символизм изготовления писанок и весенних игр в единую систему растительно-рукодельного поведения девушек в украинской молодой игре. Так, в некоторых украинских местностях сохранялись воспоминания, что ранее девушки начинали расписывать писанки с первых недель Великого поста: в день *сорока святых* считалось обязательным выписать первый узор под названием *сорок клинцев* или *сорокклинцець* (рис. 1, 4), возможно, имевший какое-то отношение к гаданию в этот день на сорока веретенах; постепенно в орнамент включались мотивы веснянок из цикла *вулицы*; самые сложные узоры выписывались на Страстной Седмице⁵⁰. В поздний период сроки расписывания ограничивались либо предпасхальной седмицей, либо *чистым четвергом* (Страстной Четверг). На игровом плане расписывание писанок девушками означало постижение науки о «хитро-мудрых узорах», которой они овладевали раньше, чем девичья группа русской и белорусской молодой игры (см. далее). О том же говорит и чрезвычайно высокое сакральное значение писанок как магически «положительных» талисманов, предохраняющих от всевозможных бед в ситуациях жизни-смерти, поскольку им приписывалось небесное/Божественное происхождение: упали с неба, принесены птицами, расписаны Божией Матерью, роспись чудом появилась на куриных яйцах, принадлежавших человеку, который помог Спасителю донести крест на Голгофу⁵¹. Девичьи писанки использовались, в основном, в магии привораживания.

Вернемся к собственно рукодельному символизму игровых форм этапов «совершеннолетия» весны и молодой игры.

На начальном этапе, ограниченном Пасхой и следующими за ней обрядами «встречи весны», сохранялась обособленность половых групп молодой игры у всех трех народов, хотя и в разной степени, до полного «сотворения» девушками молодого пространства в форме «хоровода». Дабы не повторять специфически русские способы образования хоровода путем прядения, витья, ткачества/снования, изложенные в двух моих работах⁵², коротко напомним о рукодельных играх, общих для русских, украинцев и белорусов.

Первая из них — игра *Лён* с семантикой успешного обучения девушек льноводству как занятию (ремеслу) и половому поведению. У русских и белорусов положительный итог этой игры дополнялся примерами правильного—неправильного (своевольного) поведения девушки при сеянии, прополке и сборе культуры; в белорусской игре *льняные* песни составляли особый цикл⁵³. В украинской молодой игре девичье «сеяние льна» имело опосредованное отношение и к воспроизводству мужского начала, используясь как переходный символ в ритуале принятия нового члена в парубочью громаду: она несколько раз подкидывала новичка вверх под песню *Посіяли дівки льон*⁵⁴.

Вторая общая игра под названием *Дрёма* была мною интерпретирована как ритуализованная форма посвящения девушки «в пряжу»=мастерицу и «невесту»⁵⁵.

По мере приближения к расцвету совершеннолетия в девичий хоровод символикой «примитивного» рукоделия (хореографический рисунок, образы и названия игр) — прядения/витья нити, плетения и т. д. включалась юношеская группа: игры *Клубок ниток* (*Нитка вьется*), *Верёвка* (рус.), *Плеть/Плетица* (рус., укр., бел.), *Шума заплетати* (укр., бел.). В некоторых южнорусских ме-

стностях сохранялись, видимо, достаточно архаические традиции рукодельного «изготовления» смешанного хоровода, а именно — его трансвестическая «репетиция» в девичьем или девичье-молодичном составе. Например, в курском таночном игрище *молодцев* представляли ряженные молодичи и старшие по возрасту девушки, которых либо «нанизывали на нить» подобно жемчугу под песню «Жемчуг просыпался к девкам в карагод» (жемчуг — мужской символ в молодежном фольклоре), либо «вплетали» в *поясок* — фигурное хождение, наминавшее, по замечанию этномузыковеда А. В. Рудневой, «вдевание нитки в иголку»⁵⁶.

На этапах пика — конца совершеннолетия — между Св. Троицей и днем св. ап. Петра—Павла (летний солнцеворот) — в девичьем или смешанном хороводе в совокупности всех восточнославянских вариантов игровых комплексов разыгрывался полный рукодельный «комплект». Вместе с тем в игре каждого из народов наличествовали или доминировали разные виды рукоделия (или их комбинации), что я склонна относить к отражению не только различий внешнего порядка (этнокультурных, эволюционных и пр.), но и мировоззренческих особенностей, связанных с представлениями о взаимодействии возрастных циклов в космоприродном мире и социуме.

В украинской игре, в которой девичьи рукодельные символы отличаются повышенной интенсивностью уже на «подростковом» этапе («дар красы», «опрядение вулицы»), кульминация «рукодельного совершеннолетия» приходится на пасхальное время: «вышивание» писанок, одаривание ими парубков, гаивки-игры типа *Плетень*, *Шума заплетати* и др. К этому следует добавить, что самое образование девичьей громады с выбором старшей — *берёзы* и приемом новых членов происходило в начале весны (на Благовещение), причем обязательным условием приема являлось умение прясть, вышивать и шить⁵⁷. Иными словами, громада изначально представляла собой обученную «рукодельную группу», задача которой состояла в готовности применить и продемонстрировать свои творческие способности сразу же по выходе на открытое пространство социума, т. е. в течение двух послепасхальных недель. В тот же период происходили юнацкие игры парубоцкой громады. Столь короткие сроки были обусловлены представлениями о пасхальном времени как пике весны и молодой энергии, наиболее благоприятном для заключения брачного союза; вспомним, что Красная Горка (Антипасха=Фомина неделя) была свадебным сезоном в ряде местностей разных восточнославянских регионов до начала XX в. Показательно также, что на этапах расцвета—конца совершеннолетия весны в украинской молодой игре доминируют уже не девичьи, а женские символы: ткачество и шитье одежды. Так, символика ткачества как способа изготовления высококачественных молодых «особей» обоего пола (развитие мотива «дар красы») составляет сюжет популярной игры *Воротар* (*Володар/Воротці*): некий пан привозит в дар (хороводу — *коло*) либо хлопца — *мізіне дитя*, либо девушку, сделанных «в срібі та злоті, в ткацкій роботі»⁵⁸. Мотивы дарения, приготовления, приобретения девичьей свадебной одежды присутствуют во многих сюжетах гаивок поздневесенних этапов. Приведу два из них, выражающих крайнее нетерпение девушки выйти замуж. В оригинальной волынской игре *Просо* (не тождественной широко распространенной игре с зачином «А мы просо сеяли») «господыня», явившаяся к «матери» с намерением нанять на работу ее «дочек» («подготовка к половой инициации?»), вынуждена сразу отправить их замуж, так как каждая из них уже имеет свадебную одежду⁵⁹. В плясовом варианте гаивки *Шума заплетати* девушка требует либо шитья женской юбки (намек на возможность греха?), либо немед-

ленной выдачи замуж: «Абож мені сукню крайте, / Абож мене заміж дайте!»⁶⁰

Более замедленные «рукодельные» темпы наблюдаются в русской и белорусской играх, которые объединяются рядом общих признаков, свидетельствующих о другой временной приуроченности пика девичьей зрелости. Главным из них я считаю появление символа вышивания почти на рубеже летнего солнцеворота.

В русской игре образ вышивания является сюжетообразующим мотивом широко известной троицкой песни, исполнявшейся также как святочное и свадебное величание=*виноградье*: девушка вышивает в шатре (поле) платок/ширинку (ковер); у белорусов этот мотив встречается в *ярінных/ярных* (осенних) песнях и колядках, у украинцев — в колядках⁶¹. В русской троицкой песне вышивание символизирует высокую степень рукодельного мастерства как достижения девушкой половой зрелости, но также и ее намерения сохранить до брака свою свободу (волю) и чистоту⁶²:

Ай, во поле липынька стояла,
Под липою бел шатер,
В том шатре стол стоит,
За тем столом девица,
Шьет ширинку золотом,
Ниже узду жемчутом...
«Не по мне ли ширинка,
Не моему ли коню уздечка?»
— Не по молодцу ширинка,
Не по твоем коне уздечка...⁶³

Забегая вперед, замечу, что в святочно-свадебном сюжете с этим мотивом вышитое изделие предназначается девушкой предполагаемому или реальному суженому (см. далее). Свадебная концовка сюжета белорусской яринной песни⁶⁴ связана, на мой взгляд, с осенним сезоном свадеб, традиционным для белорусского этноса и устойчиво сохранявшимся во многих регионах Белоруссии после их присоединения к России параллельно с зимним свадебным сезоном, более характерным для православного календаря. В сюжетах украинской и белорусской колядок девушка обычно вышивает три «хусточки» — отцу, брату и милому⁶⁵.

Связь природного и девичьего расцвета просматривается и в сюжете брянской «русальной» песни с мотивом растительного происхождения вышитых и вытканых свадебных намиток (головного убора), обнаруженных пчелами в поле:

Первая намитка —
Шелком вышівана,
Другая намитка —
Шелком поснівана,
Третья намитка —
Шелком потыкана⁶⁶.

С образом «природно-явленных» изделий можно соотнести средне-южнорусский обычай индивидуального и группового вышивания (и шитья) платков и полотенец по праздничным дням дома, на улице или «в лугах» (рис. 2—4). Сакральная основа этого обычая, имевшего особое значение в предсвадебной магии весенне-летнего рубежа и, видимо, образующего единый цикл с троиц-



Рис. 2. Девушка вышивает полотенце. Владимирская губ.
(РЭМ, № 3307-108).

ко-купальскими гаданиями, отразилась и в свадебном причете одного из севернорусских регионов (Олонецкая губ.):

Тонка-бела сорочечка (свадебная. — *Т. Б.*)...
По три ноченьки вышивана,
В перву ноченьку христовську (пасхальную. — *Т. Б.*),
Во другую во иваньинскую (под Ивана Купалу. — *Т. Б.*),
В третью ноченьку петровську (под Петров день. — *Т. Б.*)⁶⁷.

Вопреки мнению Г. С. Масловой и Г. Дурасова о реальности «трех ночей вышивания»⁶⁸, очевиден их символизм, ибо оно никак не могло происходить в кануны праздников (запрет на работу) и особенно Пасхи. Кроме того, свою свадебную рубашу невеста вышивала в закрытом помещении (дома), осенью или уже после сватовства. Высокий магический статус имело символическое вышивание и белорусской девушки в «малую ночку купалночку»: в фольклоре оно демонстрировало виртуозное мастерство будущей жены и хозяйки, «на ходу» сочетающей вышивание (шитье одежды) с песней и пастьбой волов:



Рис. 3. Крестьянка за шитьем. Рязанская губ.
(РЭМ, № 2177-51).

За валамі ідуць спяваючы,
Шолкам хустанькі в ы ш ы в а ю ч ы;

Пагнала бычкі ў дубнічкі
І кароўкі ў дуброўкі.
Сукáла шнуры шаўковыя,
Шыла кашулькі бялёвыя,
Шыла-шыла, в ы ш ы в а л а...⁶⁹

О генетической связи вышивания с троицко-купальскими гаданиями говорят сходные мотивы русского и белорусского вариантов песенного сюжета, в котором девушка способом вышивания «предусматривает» две возможности своей судьбы: вышивает хустку для старого мужа крапивой, для молодого — шелком (бел.), для старого мужа «убавляет» узор в ковре, для молодого — «наставляет» (рус.)⁷⁰.

Еще один существенный признак, отличающий русскую и белорусскую игру от украинской, — это противопоставление положительного «рукодельно-полового» развития в виде вышивания негативным результатам, которые так или иначе связаны с прядением. Белорусская девушка начинает с прядения «исповедание» рукодельных грехов, приведших к плачевному итогу:



Рис. 4. Девушки на лужайке за вышиванием. Рязанская губ.
(РЭМ, № 2717-2).

...яе дары не прадзёныя (не спряденныя. — Т. Б.),
Хоть прадзёныя, не звіваныя,
Хоть звіваныя, не снаваныя,
Хоть снаваныя, не вытканыя,
Хоть вытканыя, не бялёныя,
Хоть бялёныя, не дзялёныя⁷¹ (купальская).

Словом, она ничему не научилась и не имеет даров для свадьбы, поскольку на каждом рукодельном этапе отдавала «таму-сяму па локціку, а свайму мілому не меручы»⁷², т. е. прогуливала время — грешила. (В свадьбе этот мотив становится шуточным в том случае, если с дарами у невесты все в порядке. В обряде «обвязывания штанами» сватов после запоин им пели: «Наша N па ігрышчу хадзіла, / Штаночкі укараціла»⁷³.)

Для русской игры типично осмеяние несостоявшейся рукодельницы=*непряжи*, под которой подразумевается не-жена, любовница. Все песни с подобными мотивами плясовые, что дополнительно подчеркивает их эротический смысл. Так, во владимирской троицкой игре *Мотать пряжу* изготовленные девушкой два рода пряжи символизируют не разные брачные «доли» за старым-молодым, — как вышитые изделия, — а разные отношения к старому (надоевшему) и новому любовнику:

Уж ты, пряжа, пряжище, пряжа уморище!
Толсто прядена, с перемотой мотана,
С перетыкой выткана!

Носить немилому, надевать постылому.
 Уж ты, пряжа...
 Тонко прядена, без перемоту мотана,
 Без перетыки выткана!
 Носить милому, надевать хорошему⁷⁴.

Не-пряха, подобно русалке, просит себе одежду в период летних игр:ш:

— А я к куме приходила,
 Рубашоночку просила...

Кума отказала:

«Пряди, кума, не ленися,
 На донечку (прялочном донце. — Т. Б.) не вертися,
 По лавочке не тянися!»⁷⁵

(песня распространена во многих русских областях)

Рукодельный символ бесстыдного поведения — прядение и вязание из собственных генитальных волос, является сюжетом популярной плясовой песни о «воре Игнашке», укравшем рубашки у купавшихся девушек:

Тут все девки застыдились.
 Одна девка нестыдлива
 За Игнашкою бежала.
 «Василиса, постыдися!
 Ты закрой свою миронью...
 Остриги ее поглаже,
 Отбей ее помягче,
 Отпряди ее потоньше,
 Да ты вывяжи перчатки,
 Подари куму подарок...»⁷⁶

(намек на возможное прелюбодеяние с кумом — смертный грех)

Итак, с летним солнцеворотом — космогоническим «браком» заканчивалась стадия молодости природного мира и молодой игры. Она прощалась с нею в ритуалах «свадьбы» и «проводов-похорон» различных молодых олицетворений весны и претендующих на «брак» (или молодость/жизнь) представителей старого (отжившего) и нечистого миров⁷⁷. В контексте «брачной» семантики природного рубежа обращает на себя внимание загадочный «рукодельный» сюжет купальской песни белорусского Поозерья с диалогом рака и жабы о браке⁷⁸. Его отношение к молодой игре возможно осмыслить и интерпретировать в сопоставлении с сюжетами осенней и колядной песен Поозерья того же содержания, но с некоторым развитием взаимоотношений земноводных. Привожу три сюжета в их сезонной последовательности (разрядкой выделены ключевые для трактовки слова/фразы).

Купальская:

Паехаў арак жаніціся,
 Ішла Купалка сямом, сямом (припев через строку),
 Заехаўся ён у лазінку (сухой ивняк. — Т. Б.),
 Ажну там жаба кросны ткала.
 «Насучы, рача, мне цэвачку».
 — Некалі, жаба, цэўку сукаці,
 А нада ехачь дзеўку шукаці.

«А што я, рача, не дзевачка?»
 — А ў цябе, жаба, пуза раба (рябо. — Т. Б.).
 «А ў цябе, рача, вочы ззаду»⁷⁹.

Осенняя (с сокращением):

На моры жабка
 Люлі-рана (припев через строку),
 Лянок ірвала... красёнцы ткала.
 Прыехаў рачак к жабцы ў сваты:
 «С п е х табе, жабка, красёнцы ткаці».
 — С п а с і б а, рачак, за добра слова.
 «Што ў цябе, жабка, кароткі лапкі,
 Панажкі гнуцца, нітачкі рвуцца?»
 — Што ў цябе, рачак, іззаду вочки:
 Як жа ты будзеш... пашню пахаці...
 Дзетак пітаці?⁸⁰

Колядка:

За мхом, за мхом на пожанкі
 Коліда-коліда (припев через строку),
 Зялёная жабка кросны ткала.
 Прышоў жа к ей чорны арачак.
 «Ды й спех табе, зялёная жабка».
 — С п а с і б а табе, чорны арачак.
 «Што ж ў цябе, жабка, нітачкі рвуцца?»
 — Што ж ў цябе, рачак, вусікі дмуцца? (шевелюцца. — Т. Б.)
 «Што ж ў цябе, жабка, ножкі кароткі?»
 — Што ж ў цябе, рачак, вочки іззаду?
 Зялёнаю жабку калясом сатруць,
 Чорнага рачка рыбаці з'ядуць⁸¹.

Сравнительный анализ символизма трех «встреч» привел меня к следующим истолкованиям образов и отношений жабы и рака.

Жаба. а) Несмотря на непрерывное ткачество, жаба — плохая ткачиха. Во-первых, она занимается ткачеством в несуразных — абсурдных пространственно-временных локусах: на рубеже весны—лета, т. е. в расцвете природы, в сухом ивняке (лазінка), осенью дергает лен на море, на рубеже осени—зимы — в болотной пожне. Во-вторых, она, что называется, «не создана» для тканья, а попросту — бездарна: у нее короткие лапки-ножки, которыми она ломает подножки и рвет нитки. В-третьих, жаба не знает рабочих табу, необходимых для успеха дела и отвода порчи: вместо иносказаний она обменивается с раком прямыми приветствиями «успеха (тебе) — спасибо», что, в свою очередь, свидетельствует о несерьезности — нерезультативности ее занятия. б) Из первого вывода следует, что ткачество жабы носит показательный характер, символизирующий претензию на статус ткачихи. в) Прикидываясь ткачихой, жаба преследует любовно-брачные цели, но обмануть рака ей не удастся. В период летних игрищ она шокирует его откровенным предложением «сучить цевку» — вступить с ней в половую связь, что непристойно для девушки, за которую жаба себя выдает. Приехав «сватом» (женихом) в осенний свадебный сезон, рак убеждается в ее непригодности для брака через ложность статуса «ткачихи», возможно и проверив его запретным для работы приветствием. Не-ткачиха — значит не-жена, чем и объясняется вопрос рака в некоторых вариантах осеннего сюжета: «А ты умеешь коня

седлать?»⁸² (распространенная у восточных славян игровая формула любовно-брачной способности/готовности девушки). г) Жаба не привлекательна ни как сексуальная партнерша, ни как жена и «вырабатывает» половую энергию в холостую, что символизируется ее непрерывным пустым ткачеством.

Рак. В отличие от жабы рак — более популярный образ в белорусско-украинском фольклоре, что помогает интерпретировать его смысл, мало понятный из одного сюжета. а) Постоянное занятие рака — «сучение цевок», т. е. поиск подруги (девки, жены), в котором он, подобно жабе, не преуспевает, отчего и получил свое прозвище *небора́к* — неудачник, горемыка. В украинской поздневесенней гаивке под песню «А я рак-неборак, цевки сучу, шукуру-рыбу ищу» парень ловит девушку-шукуру, скачущую от него «то в гору, то в долину, то в лозу, то в калину»⁸³. б) Сучение — сугубо индивидуальная «работа» рака, предназначенная ему свыше, согласно *парадку*=обычаю, заведенному «ва ўсёй хатцы» — в мире живых существ (сюжет белорусской купальской песни плясового типа)⁸⁴. Особенностью работы рака, как и жабы, является ее пустота, безрезультативность, которая означает и тщету его любовного поиска. Рак всегда возбужден — *вусікі дмуцца*, но его пыл никогда не совпадает с намерениями/настроениями предмета страсти; так, например, шуке-рыбе, ткущей зеленые китайки для матери (символика девственного состояния), он сучит красные цевки (символ страсти)⁸⁵. в) Рак — ложный рукодельник=не любовник и не муж: он ничего не видит перед собой и недееспособен, поскольку у него глаза сзади и он пятится назад. Поэтому жаба и спрашивает его — иносказательно: «А ты умеешь ткать?» (намек на половой акт или зачатие детей)⁸⁶ или впрямую: «Как ты будешь пашню пахать и питать деток?»

Как же можно определить игровой смысл образов и их неудачных попыток вступить в брак?

Жабу и рака — «два сапога пара» — можно интерпретировать как зооморфные персонификации разнополых производителей («ткачей») и аккумуляторов сексуальной энергии как таковой, т. е. не имеющей выхода во вне, не реализованной ни в любовной игре, ни в браке и деторождении. Этнорегиональная ограниченность сюжета не позволяет пока делать крупномасштабных выводов о происхождении (прототипах) образов и диапазоне их общих мифоритуальных функций. Исходя из поозерского материала с вероятностью можно констатировать лишь одно: земноводные как полухтонические существа олицетворяют в игре низшие (темные) проявления половой природы, ее животную страсть, время активизации которой приходится на период между летним и зимним солнцеворотами. Сезонные различия в диалогах жабы и рака символизируют разные ее фазы, что в аспекте переходных обрядов совершеннолетия могло исполнять роль регулятора полового поведения обеих групп молодой игры.

На рубеже летнего солнцеворота отношения жабы и рака символизируют космобиологическое состояние половой «ярости» накануне «всеобщего брака», отчего их появление Купала и называет «диво» (ср. яриться — Ярило у русских). «Дивом» страсти разгорается и молодежь, достигшая зрелости и обязанная участвовать в брачных игрищах светил и стихий: как говорили в Белоруссии, на Купалу «осмеивали всех, кто не жанат»⁸⁷, т. е. уклонялся от них. Вместе с тем поведение молодежи не должно было переходить символических «брачных» границ, поскольку до ее брака было еще далеко, а бесцельность (пустота, греховность) любовной связи грозила разрушительными последствиями, в первую очередь для девушек. От этого их и предохраняет Купала,

«забивая жабу колом»⁸⁸. Амбивалентность сексуальной символики жабы (лягушки) и рака — неизбежность и опасность — отразилась и в юношеской «приворотной» магии купальской обрядности белорусов. Плоть земноводных, считавшаяся лучшим возбудителем половой любви, парню следовало съедать с чрезвычайной осторожностью: если он хотел приворожить девку или молодку, то должен был съесть либо конечности жабы или рака (лапки, клешни), либо их «серединку»; съевший кого-либо из них целиком мог полюбить старуху (или она его)⁸⁹. Мотивы этой любовной магии имеются и в белорусском купальском фольклоре: парни искали и «не нашли» девок → поймали жабу и разорвали ее «по кусочку»; парни делят между собой клешни и серединку рака, пойманного на болоте; Иван (жених) гоняется с уздечкой за жабой → хочет поехать на ней к Марье (невесте)⁹⁰ и т. п.

В осеннем и зимнем текстах песен, исполнявшихся накануне свадебных сезонов, сексуальная символика рукоделия жабы и рака имеет иное значение для обоих полов. Их диалог в ярынной песне можно трактовать как испытание брачных способностей друг друга, а уничтожение земноводных в концовке колядки говорит о необходимости перевода накопленной («наработанной») страсти в половую энергию брака для деторождения. Мотив «жабку калясом сатруць» означает выход девушки замуж в период, близкий к зимнему солнцевороту; ср. свадебную символику солнечного «поворота» в осенней песне: «К а л я с о м, с о ў н і й к а, калясом, / Абсей, мамухна, нас аўсом»⁹¹ (т. е. «благослови» — на брак или с браком). Символику наделения парней брачной дееспособностью содержит мотив «чорнага рачка рыбаки з'ядуць».

В качестве дополнения к интерпретации рукодельной «коллизии» жабы и рака приведу некоторые русские параллели. О несвоевременности и греховности для девушки т к а ч е с т в а = половой связи в период весенне-летнего рубежа говорит сюжет широко распространенной троицкой песни с зачином «Я поставила кросна»: кросна стоят несколько «вёсен» (до девяти), и в них заводятся куры, т. е. девушка давно перезрела, но не может выйти замуж; ср. в новгородском варианте: «куры рбстятся, замуж просятся»⁹². В русской молодежной магии употреблялась преимущественно лягушка (съедали, носили в ладанке), возможно, в силу апокрифического (староверческого?) поверья, что рак — одно из созданий дьявола⁹³.

(О мировоззренческо-культурном отражении семантических связей лягушки с браком и детородием см. статью Д. А. Баранова и Е. Л. Мадлевской в наст. сборнике.)

Рукоделие на стадии старости. С осени групповое рукоделие становится реальным занятием русских и белорусских девушек и трудовым фоном молодой игры у обоих народов. В соответствии с сезонной последовательностью девичьих рукодельных работ и их доминированием в символизме игровых форм стадии старости последнюю можно условно разделить на два этапа. Первый — осенний этап, длившийся в среднем 2–2,5 месяца (октябрь и Филипповский пост)⁹⁴, можно назвать «прядельный», поскольку прядением девушки занимались все будни на *посиделке* (*супрядке*, *попрядухе* и т. д.), а вышиванием и вязанием — только на воскресных и праздничных *беседах*. Второй — зимний этап выделяется как «вышивальный» в игре всех трех народов, но его протяженность была различна. У русских и белорусов «вышивальный» этап укладывался в две недели рождественских святок, у украинцев он обычно начинался с 4/XII — дня памяти св. вмч. Варвары, считавшейся покровительницей вышивания: «Свята Варвара золотими нитками Ісусові ризишила і нас навчила», — молились украинские девушки, приступая к рукоделию⁹⁵. Впрочем, начало *вечорниц* с вышиванием приурочивалось и к другим да-

там — Введению во храм Пресв. Богородицы (21/XI) или памяти свт. Николая (6/XII)⁹⁶.

«Прядильный» этап. Поскольку предметно-образный круг семиотических связей и функций прядения и прялки, наиболее развитый у русских, был мною проанализирован в двух статьях (см. примеч. 1), я обобщу лишь самые существенные и типичные моменты этого этапа в символизме русской и белорусской игры.

На «прядильном» этапе, сочетавшем труд и игру в избе, происходила «репетиция» усвоенных девушками космоприродных знаний на социальном языке предбрачных отношений. Их игровое поведение символизировало затянувшуюся фазу достижения пика зрелости в термине *сидение*. В ожидании брака девичья группа регулировала права парней определением их прялочного «статуса»: в русской игре они должны были просить разрешения войти в избу и могли «сесть под прялку», т. е. слева от нее, либо с согласия девушки, либо путем игры *в соседи, в местечки*; вызов *в игру* сопровождался погашением свечи на прялке или светца и т. д.⁹⁷ Прялка была девичьим «теремом» — символом девственности и свободы: «Я не сватанная, не спорученная», — пелось в одной из припевок «прых» на новгородской посиделке⁹⁸. Если парень хотел опозорить девушку — из мести или хулиганства, — он поджигал пряжу или кудель, ломал веретено или прялочный гребень. Кудель, веретёна и прялка использовались в совместных гаданиях о замужестве.

На «прядильном» этапе проигрывался весь спектр символических значений оппозиции хорошее — плохое прядение, так как по нему судили о земной и загробной участи девушки. Так, не-пряху, по русским поверьям, ожидало одиночество и/или греховная жизнь на земле, а после смерти она становилась «со столбом» или «пасла козлов» (символ похоти)⁹⁹. Выход не-прыхи замуж за козла — один из мотивов прядильных («филипповских») песен Поозерья:

Як прышоў казёл пад аконца,
«Ці прядуць, ці прядуць дзеўкі валаконца?»
— А ўсе дзевачкі прядуць, адна Манька не прадзе,
Аддадзім мы яе за казла, за казла¹⁰⁰.

Правильному «прядильному» поведению учили образы прях-непрых в сказках, которые начинали рассказывать на осенних посиделках. Одним из популярных сказочных образов «прых» (в сюжетном типе «Мачеха и ведьма») была невеста Финиста-Ясна Сокола, находящая своего жениха с помощью нити, прядущейся из «серебряного донца — золотого веретенца», или вышивания по «серебряному пяличку золотой иголкой». Судя по мифообрядовому фольклору, прядение учило двум взаимозависимым «наукам», необходимым для счастливого замужества: выделке чистой и тонкой пряжи и умению определить количество вещей, которые из нее получатся. «Тонкое» прядение было целью и реального ремесла, но далеко не все достигали мастерства: «Нитка вывидина иде с кáласом (колосом. — Т. Б.), иде с вáласом (волосом. — Т. Б.)»; «Пряжа ня роўна: иде пра праздник (тонкая. — Т. Б.), иде пра будин день» (толстая. — Т. Б.), — различали девичью продукцию на Смоленщине¹⁰¹. В русском игровом фольклоре гротескным образом не-прыхи была «Дуня-тонкопыха», а ее антиподом — невеста, привораживающая жениха «узелками» из своей тончайшей пряжи:

Марья-то тонёхонько прядё,
Она ниточку по ниточке ведё,
Узелочки-то скусувает,

За окошко побрасывает.
 Да Иван-то подбегал да подбегал,
 Узелочки подбирал да подбирал:
 Он ведь думал — сахарок да сахарок...¹⁰²

Тонкое прядение — условие получения большого количества вещей из малой меры волокна. Поэтому народное понятие «напрясть» означало «сшить вещь»:

Иванушка к Авдотьюшке челобитню шлет,
 Лёнку горстку:
 «Напряди, Авдотья, полотенце да рубашку» (свадебная);

— Уж я пряла
 Своему дружку на рубашечку;

— Уж вы, дары, мои дары,
 Тонки, белы, полотняны!
 Не годя вас пряла (хороводная, масленичная, щедровка).

(Аналогичные мотивы есть и в украинском свадебно-игровом фольклоре¹⁰³.) Тождество *напрясть*=сшить отразилось и в сказке, где оно является признаком «зрелости» невесты. Так, в заонежской сказке «Про Ивана царевича» две сестры хвастаются, сколько они могут изготовить вещей из «одного повесьма» (малая мера) своей пряжи, если к одной из них посватается царевич: старшая — полотенце и простыню, средняя — полотенце, портки и настилальник (простыня)¹⁰⁴. В сказке «Василиса Прекрасная» героиня заочно пленяет царя, сшив для него дюжину сорочек из полотна, сотканного из «ровной и тонкой, как волосок» пряжи¹⁰⁵. Примеры не трудно умножить.

Окончание «прядельного» этапа оформлялось различными обрядами. На Смоленщине, например, девушки в последний день супрядок (попрядух) припевали:

Девушки-свет,
 Голубушки-свет,
 Початычка нет!
 Бярите гребёнки,
 Чашите галоўки:
 Пара да двара (расходиться)¹⁰⁶.

На Украине гребень и ткацкие принадлежности выносили из хаты перед Рождеством Христовым; гребень, олицетворявший девичье прядение, наряжали в «девицу» и вносили назад после Богоявления в *риздяный день*, т. е. в тот, на который пришлось Рождество Христово (Лубенский у.)¹⁰⁷. В восточных районах Белоруссии (на пограничье с Россией) конец прядения обыгрывался мужиками в ряженном святочном действе под названиями *Бычка пастівити* или *Аннушка-пряля сама́тка* с откровенно скабрёзным содержанием, из которого следовало, что «пряля» готова «пасти бычка», т. е. созрела для половой любви¹⁰⁸.

«Вышивальный» этап. В русской и белорусской молодой игре девушки почти или вовсе не занимались рукоделием на святочных беседах и вечеринках. Но образы вышивания и других видов художественного рукоделия пронизывали весь святочный фольклор, где они символизировали различные аспекты предбрачного состояния. Особенно богат вышивальными мотивами русский фольклор.

В подблюдных песнях вышивание шелком, золотом-серебром, жемчугом означает скорый и счастливый брак; тот же смысл имеет и орудие вышивания — иголка: «Брякнула иголка во ящичек» → пора шить на «младу милого» (жениха); «Полно, иголочка, / В коробочке лежать, / Пора... / Дары припасать»¹⁰⁹. В величальных песнях девушке (на беседе, при обходе дворов) пожелание свадьбы выразалось через вышивание или вышитое изделие. Помимо приведенного выше сюжета троицкой песни «девушка вышивает платок/ширинку/хустку» у каждого народа были и другие песни, в принципе варьирующие тот же основной мотив. Например:

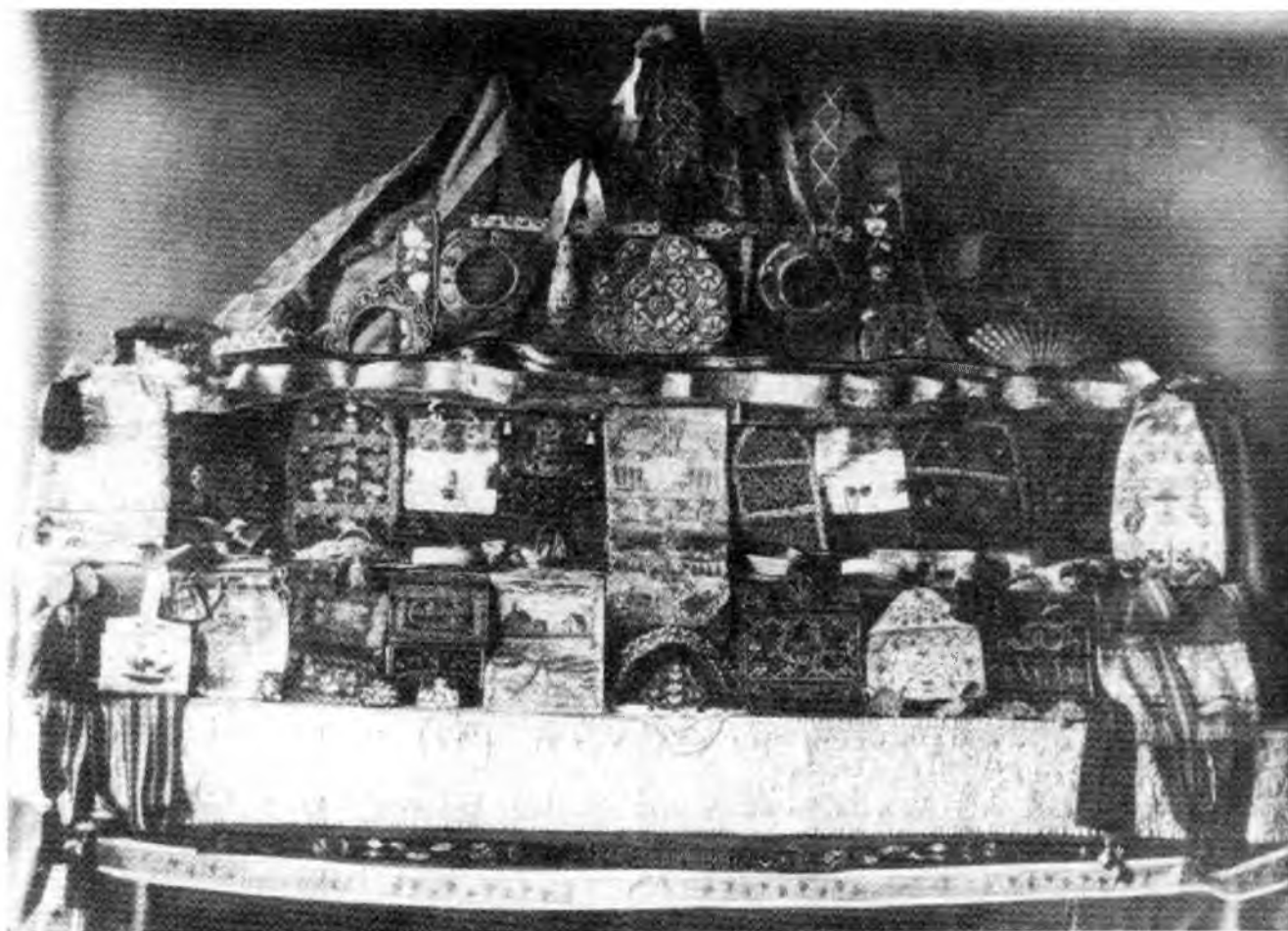
— Ты, Матрёнушка-душа,
Чем дарила соловья?
«Шитой, витой, перевитой
Косыночкой золотой» (таусень — рус.);

А ў той светланцы дзеўка Алёнка
Шыла шырынку.
Першую сшыла красненькім шоўкам,
Другую сшыла беленькім шоўкам,
А трэцюю сшыла чорненькім шоўкам,
Золатам рубіла — то другу дала (колядка — бел.)¹¹⁰.

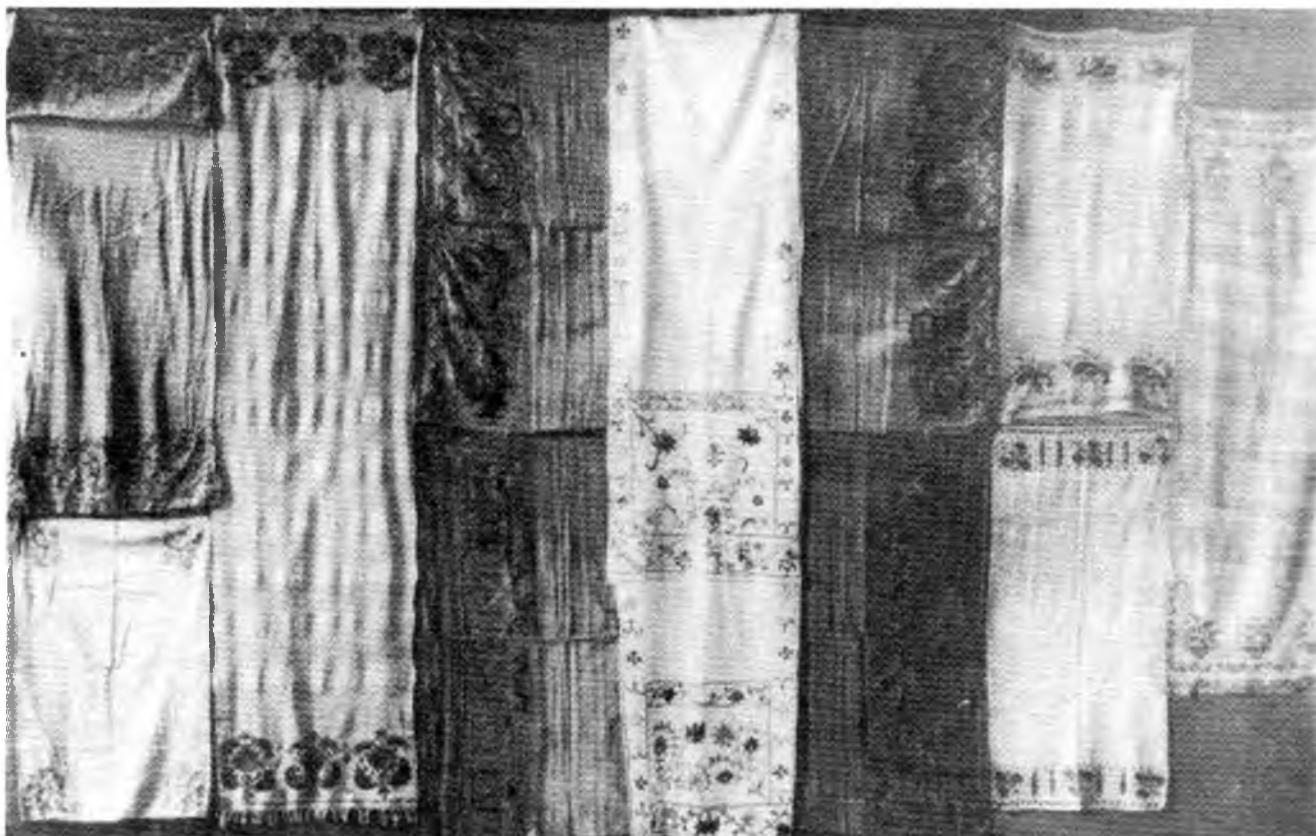
«Вышивальный» этап — предбрачный статус девушки на выданье, демонстрация ее *красоты* — «чэстна-слаўна девичества»: «Я... сидела, красовалась за пялыма точёныма», — вспоминает об этом счастливом периоде севернорусская невеста¹¹¹. В Поморье святочное «красование» девушки символизировали лежащие перед ней на столе три вышитых полотенца, как говорили, — «в знак ее готовности к браку»¹¹². Об этой же готовности судили по вышитым узорам на подолах рубах и передников, что происходило в форме различных святочных обрядов. В Поморье, например, святочная вечеринка начиналась обрядом *смотрим подольниц* или *подолы смотреть*: парни с зажженными лучинами в руках обходили сидящих девушек и заворачивали им сарафаны, разглядывая узоры на рубахах¹¹³. По одному свидетельству второй половины XIX в., подобный обряд существовал у русских (место записи, к сожалению, не указано) как «крещенский»: после водосвятия девушки выстраивались вдоль церковной ограды и выбранная несколькими парнями женщина проводила их по «выставке невест», поднимая полы девичьих шуб, чтобы «женихи» могли по узорам на подолах рубах выбрать себе суженую¹¹⁴.

К «вышивальному» этапу свахи и семьи «женихов» знали не только о составе рукодельного приданого и заготовленных даров каждой «невесты», но и о доле, внесенной в их изготовление лично ею, что в большой степени определяло и выбор девушки в жены, и согласие ее семьи. Количество требуемых для даров вещей бывало столь велико (рис. 5), что на их изготовление уходили годы, о чем поется в широко распространенной у восточных славян свадебной песне:

А ларец мой, ларец,
Кованый ларец!
Не год я копила,
Не два собирала;
Пришел час-время,
Я все... раздарила (рус.);



1



2

Рис. 5. Бытовые вещи девичьего вышивания:
 1 — РЭМ, № 3158-34; 2 — РЭМ, № 3158-43.
 Из коллекции художника Карелина, г. Нижний Новгород

Скрыня моя малёвана!
 Да не рок, не два пряла,
 Да не зімочку ткала,
 Да не літо білила,
 Весь род обдарила (укр.)¹¹⁵.

На Украине отец спрашивал дочь после приезда сватов: «А з чим ты пийдеш? (замуж. — Т. Б.). Напрела? Наткала? Прыдбала?» (приготовила. — Т. Б.); в Минской губ. все «невесты» делились по рукодельному признаку на две группы — *няўмейкі / няздельніцы* и *работніцы/здельніцы*, — и у последних «от женихов отбоя не было»¹¹⁶. Различная судьба *няўмейкі* и *работніцы* составляет сюжет популярной белорусской песни о богатой и бедной невестах: последнюю выбрали в жены, а богатую обошли, потому что ее пышные дары сделаны чужими руками и никому не нужны; девушка их оплакивает:

Падаркі ж мае таненькія,
 Рушнічкі ж мае бяленькія,
 Ці мне вамі горы высцілаці,
 Ці мне дуброве дараваці,
 Не хочуць людзі мяне браці (веснянка, купальская)¹¹⁷.

§ 2. Невеста-рукодельница: ритуал и миф

Мне создай, Боже, невесту хорошу,
 Мне-то умную-разумную,
 Что при том же рукодельницу *

Уж я шила-вышивала
 Хитро-мудрые узорочки,
 Шириночки свет-Василью Андреичу **

В течение свадебного ритуала символика невестинского рукоделия находилась в апогее игровой «серьезности»: у всех восточных славян оно в совокупности с одеждой маркировало переходные состояния невесты и связанные с ними изменения в родо-социальном микрокосме. В маркировании переходов вышивание было самым активным символом, хотя и с разной степенью выраженности (звучания) у трех народов: наиболее ярко и мощно у русских, достаточно явственно у белорусов, скрыто (приглушенно) у украинцев.

С засватанья, начинавшего состояние невесты «между жизнью и смертью», прекращение ее жизнедеятельности символизировалось, прежде всего, запретом на ношение праздничной девичьей одежды, по-русски «цветна платья» — символа *красоты*=девственности; из севернорусского причета: «Как взглянул-то чужой чуженин / В дорого мое платёнышко, / Дорого мое платёнышко / По шитью все распоролося»¹¹⁸. В тот же момент должно было закончиться или прерывалось незаконченное вышива-

* Песни свадебные, писанные Григорием Лучниковым в январе 1869 года в с. Кудымкор / Публ. В. А. Лапина и Г. А. Левинтона // Русская народная песня: Неизвестные страницы музыкальной истории: Сб. науч. тр. / Сост.-ред. И. И. Земцовский. СПб., 1995. № 10. С. 106. Пермская губ. (Соликамский у.).

** Песни, собранные П. В. Киреевским. Н. С. М., 1911. Вып. 1 (далее: *Кир.*, 1911), № 46, Архангельская губ. (Шенкурск).

ние: «Запіта, дзеванька, запіта: / Шолкам хустынька нашыта» (бел.); «Жених на двор и пальцы на стол» (рус.)¹¹⁹. Уводом «под венец» прерывается вышивание девушки в шатре в святочном рязанском варианте сюжета с мотивом «вышивания подарка милому/суженому»¹²⁰. Прерыв вышивания — один из частых образов севернорусской свадебной причеты: «Говорят мои голубушки / Про шитьё да про браньице, / Про чистое да подельице, / Мне ништо-то на ум да не йдет, / Ни шитьице и не браньице, / Ни чистое рукодельице»; «Я сидела, молодёшенька, / Я во чистой своей светлице... / Уж я шила волю золотом, / Обшивала чистым серебром...» (прилетевшие на окно соловей и орел говорят): «Ты не трать чиста серебра, / И не порти красна золота, / По сегоднешнему денёчку, / Волюшке быть во неволюшке (олон.); «Затопилася парна баенка, / Вот и Машенька узор шила, / Не дошила узор, бросила» (новг.)¹²¹.

В севернорусской свадебной символике образ «незаконченного» вышивания, подобно образу «недоношенной» *красоты/воли*¹²² (в виде девичьего головного убора), несет также смысл передачи невестой своего прерванного девичества подругам как залога их выхода замуж; так, к примеру, в одном олонецком причете она просит подруг вышить за нее свадебную завесу к постели¹²³. Нерастраченному девственному потенциалу невесты как энергии молодой жизни приписывался и более широкий резонанс действия, в том числе и через ее рукоделие, о чем можно, в частности, судить по русскому поверью: «Кто шьет на невесту (или вместе с нею) — помолодеет»¹²⁴.

Вышитыми изделиями невесты украшались — преображались в «узорочье» или «сад» места ее пребывания и передвижения — невестинские «дороги» (в церковь, из церкви, в дом мужа), самая церковь (ср. украинское название венчания *стояті на рушнику*)¹²⁵. Через вышитые дары превращались в «своих» чужие односельчане — руководители, участники свадьбы и новая родня. В этих в целом общих у трех народов ритуально-магических функциях вещей были и свои этнорегиональные акценты. Так, у русских северных и центральных (поволжских) областей значимость изделий невесты была наиболее высокой в ее пространстве (до венчания): ими увешивалась изба, покрывались лошади и дорога к церкви: «Догадайся, Авдотья! / Промети дороженьку, / Выстели полотнами, / Шитыми ручниками»¹²⁶. У белорусов и украинцев, напротив, большее значение придавалось невестинским «украсам» в доме жениха, преображавшим его в дом молодой жены. Например, в Белоруссии *пръданки* (женщины, привозившие приданое), развешивая на стенах жениховой хаты вышитые (вытканые) невестой полотенца, приговаривали: «Вот табе, гвазок (гвоздь. — Т. Б.), ручнічок / Вот табе, абразок, палаценца!», а меня покрытия на столах, пели: «Насцелем патрэбная: / Ваша бёрдам біта, / Наша шоўкам шыта, / Праз (через. — Т. Б.) ваша вецер веець, / Праз наша сонца грэець»¹²⁷. Впрочем, и у русских стол в доме молодого покрывали «на всем невестинском»¹²⁸.

Единственным обязательным рукодельным актом в свадьбе, в котором у всех восточных славян невеста принимала реальное или символическое участие, было шитье вещей. Его исполнители, а также набор, количество и назначение вещей сильно варьировали, что было обусловлено и местной традицией, и разной длительностью самого шитья (от 2—3 дней до двух недель и более), и имущественным состоянием семьи невесты. Однако у каждого из народов выделялись те или иные вещи-дары особой ритуальной значимости, по адресованности которых можно судить о типе этносоциальной структуры, определявшем положение женщины в системе связей коллектив—семья—муж.

В белорусском свадебном шитье первое место занимали общественно-семейные дары — сватам и новой родне, в русском — семейные дары — новой родне и жениху, в украинском — дар жениху. Если общественно-семейные дары были преимущественно знаками социального перехода невесты, то дар жениху являлся, в первую очередь, символом половой зрелости и брачно-половой роли невесты. Последняя была различной у русской и украинской невесты.

В русской свадьбе шитье невесты на жениха выделялось в обряд под названиями *кроить рубашки, за рубашкой, рубашку мерять жениху, шйтник, кройка*¹²⁹. Обряд сопровождался песнями, из которых постоянными и обязательными были две. В первой песне жених просит невесту «спрясть» рубаху из посланной им горстки льна (см. текст в разделе «"Прядильный" этап» предыдущего параграфа); во второй песне невеста рассуждает, как надо сшить ладный для жениха кафтан:

По подпазушке подхватистой,
По серёдке пережимистой,
По подолу б был раструбчатой;

Чтоб ему... был
Не долог и не короток¹³⁰.

Смысловая связь обоих сюжетов очевидна: жених уверен, что невеста справится с «заданием», и невеста не подводит его, заочно «догадываясь» о телесных размерах суженого, что означает ее готовность «подладиться» ему. (В реальности подружки невесты обычно брали женихову рубаху, по образцу которой невеста шила свадебную.)

О шитье сорочки украинской невестой сообщалось в песнях, сопровождавших важный обряд ее приготовления для отправки жениху: «Ший, Марисенько, Ивасеви сороченьку, / Випери (выстирай. — Т. Б.) ей на тихим Дунаеньку»; «Шила Марися кошыюлейку, / Шила, вышивала, шила...» Сорочка оформлялась в виде растения: она свертывалась в трубку, обвязывалась лентами, за которую затыкались цветы и овес, и помещалась в трехстеблевую ветвь, также увитую зеленью и цветами. Внизу сорочки=ветви привязывался белый платок — *письмо* невесты с наказом жениху «вратися до слубойку», т. е. надеть ее под венец. Сорочку несли братья или другие родственники невесты, исполняя по дороге песню: «С гилёв (веткой. — Т. Б.) идемо, / На той гили кошыюлейка»¹³¹. В украинском обряде просматривается связь сорочки с весенним даром «парубоцькой красы»: весна приносит юношам несовершенную и бесформенную плоть в виде плохо сработанной ткани, а невеста должна переделать ее в ладную и украшенную «плоть»=сорочку. Иными словами, свадебная сорочка является символом активного участия невесты-рукодельницы в «перекроении» — физическом перерождении жениха из незрелого юноши в зрелого мужа, одухотворенном и освященном венчанием.

Семантико-функциональные различия русского и украинского символов отражают стадиально различные представления о первичности мужского и женского начал, закрепившиеся в двух структурных типах восточнославянского свадебного ритуала¹³². В русском «патриархальном» типе, формировавшемся в большем соответствии с церковным таинством Венчания и православным учением о главенстве мужа, дар жениху символизирует подчиненность жены мужу, приспособление к нему. В украинском типе обряда с «матрилокальными» пережитками, т. е. сохранявшем следы значительной родо-семей-

ной роли женщины, невеста выступает как бы в роли «матери» (творца) своего будущего мужа.

После брачной ночи для молодой кончалась молодость и игровое рукоделие. В белорусской свадьбе смена девичьего рукоделия=игры на женское дело (труд) составляла содержание заключительных обрядов свадьбы. К примеру, в отдельный акт выделялся сбор прядильных и ткацких принадлежностей, которые молодуха забирала с собой из родного дома: пук веретен (до 25 штук), *почесь*—кудель и кросна¹³³; в Березинском ареале ей перед этим на *змовінах* пели: «Да к сцюдзёнай зіме — плацце праць, / А к краснай вясне — кросны ткаць»¹³⁴. О «расставании с вышиванием» — символом последнего этапа рукодельной игры — говорится в слущкой песне прыданок, везущих приданое в дом жениха:

Паслала нас маці
 Праведаць дзіцяці
 Ды дала іголку
 І клубочак шоўку:
 «Шый, мае дзіцятка,
 Як у мяне вышывала».
 — Ня буду, маці,
 Так вышываці.
 Трэба, маці,
 Усе дзела знаці:
 ...Хату падмесці,
 І вады прынесці,
 Хлеба замясіць
 І ложка памыць¹³⁵.

Повсеместно у восточных славян молодая на следующий день после брачной ночи метила рукодельными изделиями с женской семантикой (неорнаментированными полотенцами будничного назначения, шерстяными поясами) водные места нового жизненного пространства, что на мировоззренческом плане символизировало умилоствление местных духов и ее переход в порождающее (плодоносящее) состояние. В севернорусских и поволжских регионах такими местами были помещения: молодлица вешала свой *утиральник* (*утренник* — помор.) к рукомойнику или одаривала поясами участников свадьбы, топивших для молодых символическую — *шўтову баню*¹³⁶. На Украине и в Белоруссии отмечались природные источники — криница (*студзінь, колодзіць*), река, озеро. Во многих местностях Белоруссии на реке/озере происходил символический обряд *праць бялізну*, который совершала сама молодлица или нанятая свахами женщина, получавшая от нее красный пояс¹³⁷.

* * *

Помимо ритуальных функций рукоделие невесты выполняло и мифологические «задачи», в которых раскрывалась высшая цель обучения «хитроумной» науке. Мифологический аспект рукоделия, произрастающий из его растительного корня, в наибольшей степени развит в русском, особенно — в севернорусском обряде, достаточно явственно выражен в белорусском обряде и «свернут» до ритуальной формы в описанном выше украинском обряде изготовления сорочки=«растения».

У русских и белорусов мифологическая «премудрость» заключалась в умении невесты выводить особые узоры, наделяя их магической силой*, призванной обеспечить счастье супружеской жизни (ср. «гадательную» семантику девичьего вышивания на рубеже весны—лета: счастливое—несчастное замужество). В белорусских свадебных песнях о магии невесты говорится как о бессловесном, мысленном действе:

Звінела, камора, звінела,
Гдзе ж наша Тацянка сядзела,
Тонкія абрусы заткала,
Мыслямі узоры
Дзіўныя паклала¹³⁸.

В русском, главным образом севернорусском, свадебном фольклоре доминирует заговаривание невестой узоров: «Она шьет-вышивает, ко колечушку приговаривает»; «Она шила, с собой речи говорила»¹³⁹.

Какие же узоры выводит невеста? В свадебном фольклоре белорусов и южно-русских о них умалчивается, в севернорусском фольклоре (свадебные величання-виноградья) приводится только их внешнее описание: образы космоприродных стихий, доминанту которых составляет «небесная триада» — солнце (заря), месяц, звезды. И поскольку в контексте символики календарно-семейной обрядности и фольклора небесная триада представляет мифологический эквивалент брачной пары с детьми¹⁴⁰, я полагаю, что невеста вышивает именно этот мифообраз. Его табуирование в вышивании обусловлено девственным состоянием и неизвестностью детородных возможностей невесты. Поэтому, если в свадебном фольклоре и говорится о жизненном воплощении вышитого мифообраза семьи, то уже в брачных символах узорного ткачества молодой жены-рукодельницы:

Што мая жоначка-рукадзельніца,
Выткала красёнцы трыма страямі,
А першы страёчак — ясны месяцык,
А другі страёчак — ясна зорачка,
А трэці страёчак — дробны звёздачки,
А ясён месяцык — я сам малады,
Ясная зорачка — мая жоначка,
Дробны звёздачкі — мае дзетачкі;

Ясен месяц со звездами —
То Иван-от Петрович с сыновьями.
Красное солнце со лучами —
То Анна Кузьмовна с дочерями.
Утренняя заря с белым светом —
То совет и любовь со женою¹⁴¹.

Надежда на реализацию тайной вышивки невесты как своего будущего счастья присутствует лишь в том случае, если она девственна, что символизируется

* Работая в «заданной» традицией образной системе, каждая девушка исполняла узоры «лично», т. е. вносила в них свою умственную и душевно-психологическую индивидуальность (см. работу об интересном современном опыте: Коршакова М. С., Назарова Е. А. Психологические аспекты женской магии в традиционной вышивке // Междунар. науч. конф. по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера «Рябининские чтения-95»: Сб. докл. Петрозаводск, 1997. С. 377—384).

ритуальной «чистотой», т. е. сугубо знаковой функцией самой вещи, каковой в русском фольклоре является платок/ширинка, ковер, а в белорусском — убрус. Показательно, что в свадебных песнях невеста никогда не вышивает жениху рубаху, а у белорусов этим «интимным» делом занимается его сестра:

А хто ж яму гэту кашулю вышываў?
 Вышывала яму родная сястрыца,
 Ясён месіц ў рукавочак ўшывала,
 Ясну зорачку ў каўнярочак (воротник. — Т. Б.) саджала.¹⁴²

Полагаю, что за поздним образом «родной сестрицы» скрывается фигура *посестрицы* = полюбовницы, что косвенно можно подкрепить и русским материалом — сравнением с разными вещами, которые вышивают две разные «ипостаси» невесты Ивана Годиновича (в одной эпической традиции З. Золотицы): чистая девица и любовница «поганого царя».

Сидела Настасья Митреяновна,
 Ишше сидела вышивала она шириночку,
 Ишше разныма шелкама она заморьскимма,
 И она росшивала дорогим да красным золотом,
 А усаживала да чистым серебром
 И дорогим-то скатным жемчугом¹⁴³.

Ай, да тут сидела-то Авдотьюшка да за красеньцами
 (ткацким станом. — Т. Б.),
 Да вышивала она Идолишшу рубашечку:
 Ай да по кобылочкам у ей да ясны соколы,
 Да по набилочкам у ней да сизы голуби,
 Да по подножечкам у ней да черны соболи¹⁴⁴.

Образ эпической ткачихи-полюбовницы, неверной жены¹⁴⁵ воплощает более древние мифологические представления, нежели ее антипод — девушка/невеста-вышивальщица. Птицы и звери на кроснах, символизирующие одновременно их части (см. зоорнитоморфную терминологию стана у восточных славян)¹⁴⁶, и узор рубахи позволяют возвести «ткачиху» к культуре производительницы и покровительницы лесного животного мира. В шенкурской версии былины «Иван Годинович» описание ткачихи в виде «животного стана» ассоциируется с композицией вышивки, которую исследователи связывают с «великой богинею-матерью», причем интересно, что расположение птиц и зверей в «стане» полностью соответствует их расположению в вышивке на праздничных головных уборах и одежде девушки-«невесты» и молодежи:

На головке... белы лебеди,
 На левом плече... чёрны соболи,
 На правом плече... ясны соколы,
 На прошестях*... сизы голуби.
 На подножках**... чёрны вороны¹⁴⁷.

* *Прошесть* — ткань в стану, от колоды до берда (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 1980. С. 527). В тексте «прошесть» можно соотнести с погрудной частью.

** *Подножка* — топталыца у ткацкого стана (Даль В. И. Толковый словарь... Т. 3. С. 190). В переносном смысле — подол рубахи.

В отличие от «животной» (женскоплодоносной) энергии «ткачихи» вышивальщица олицетворяет девственную, «самопорождающую» силу растительности, символом которой в свадебном (или предсвадебном) рукоделии русских и белорусов выступает дерево. Белорусская девушка, приготавливаясь к свадьбе, подбирает «золотую» древесную кору, склеванную птицами, и отдает ее «злотничкам» для изготовления свадебного венка, пояса и перстня (щедровка)¹⁴⁸. Русская невеста «колупает» кору плодового дерева (яблони, груши), доставая из-под нее «золото-серебро», которыми она вышивает дары жениху и новой родне (симб., орл.)¹⁴⁹. Мифологическим воплощением невесты-вышивальщицы в севернорусском и поволжском свадебном фольклоре является береза: будущей невесте ее «терем» дает «золото-серебро» для вышивания, а с настоящей невестой она сливается в «растительные пальца»:

У этой же берёзы высок терём,
У этой берёзы корень булатное,
У этой берёзы кора позолочена,
У этой берёзы прутья серебряны,
На этих же прутьях листья камчатные.
Тут сидела же душа красна девица,
Она шила-вышивала шириночку,
Шила-вышивала чистым серебром,
Она строки строчила красным золотом¹⁵⁰
(святочное величание-виноградье).

Ведь то кака бела берёзонька?
Ведь то я...
Душица да красна девица.
То ведь каки да коренья булатные?
То мои да резвы ноженьки.
То ведь каки да прутья позолоченные?
То ведь мои да белы рученьки...
То ведь каки листочки бумажные?
То ведь мое да цветно платице.
То ведь кака вершина — скатен жемчуг?
То ведь моя буйная головушка¹⁵¹ (свадебная).

С учетом позднего сложения на Руси свадебного ритуала (не ранее XVI в.) как результата взаимодействия народных обрядов и церковного таинства севернорусский «растительный» образ девственной невесты-вышивальщицы следует отнести к разряду явлений так называемой «вторичной архаизации», в данном случае возникшему благодаря христианской «мифологизации» статуса невесты. Основой мифологизации стал догмат о непорочности невесты, оценивавшейся в XVI в. как особая заслуга и общественный подвиг родителей: «Если отдашь дочь свою беспорочной, это словно великое дело совершишь», — наставлял отца «Домострой»¹⁵². Невинность невесты как условие ее будущего чадородия и целомудренного брака (см. в Требнике молитвословия обручения и таинства Венчания) породили верования в «святость» и оплодотворяющую силу девственной невесты. Подобные верования были характерны не только для русских, но и для белорусов: «До конца свадебного ритуала (т. е. до брачной ночи. — Т. Б.) невеста считается как святая» (поволж.); «В нашем простонародье девичья невинность, окруженная неким религиозным ореолом, является символом доброго начала и счастья (благополучия, изобилия) тому дому, куда идет молодая» (бел.); ср. противоположное белорусское

поверье: если недевственная невеста сядет до венца на дежу (для расчесывания волос), то в ее новом хозяйстве 7 лет не будет урожая льна¹⁵³.

«Охристианизация» вышивания, т. е. превращение его в символ христианской добродетели невесты, — сугубо русская специфика, подтверждением чему служит эволюция ее аналога — девицы-рукодельницы в русской заговорной традиции, на которой я коротко остановлюсь.

Деввица (одна—три) — постоянный персонаж лечебных заговоров у русских и белорусов, к которой обращаются в случаях «крававых ран»: «тело зашить и руду укрепить»¹⁵⁴. Наибольшую близость обнаруживают короткие и статичные тексты белорусских, западно- и южнорусских заговоров: «На мыри на кияни / Три девушки сидят, / Нитычки тарвали, / ...рабу (*имярек*) кроў завизали» (смол.); «На море на Океане, на острове на Буяне сидит девица, / Она шьет, пошивает, золотые ковры вышивает не ниткою, шелком; / Шелковинка оборвется, и кровь уймется» (воронеж.); «На море на Окияне, на острове на Буяне стоит светлица, во светлице три девицы: первая иголочки держит, другая девица ниточки делает, а третья девица крававую рану зашивает» (тул.)¹⁵⁵. Некоторые архаические белорусские (западнорусские) тексты позволяют возвести находящуюся в водном центре «девицу-рукодельницу» к одной из ипостасей «девицы-водицы» — персонификации чистой, по-русски *непочáтой* воды, сохранившей, после своего «раздвоения», другие целительные свойства: «На сінім моры ляжыць белы камень, на белым камні там белая дзявіца: яна не шые, яна не тчэ (ткет. — *Т. Б.*), яна не прадзе»; «Красная дзявіца, сама чыстая вадзіца, змый з раба Божага (*імя*) скулу (тоску. — *Т. Б.*) ўгрумую і ўсю балесць!»¹⁵⁶

Более сложная и динамичная картина «рукодельного врачевания» предстает в русских заговорах северных, центральных и поволжских регионов.

Во-первых, в них нередко фигурируют две женские возрастные категории: девицы, зашивающие раны, и бабы-пряжи, исцеляющие любовный недуг, т. е. пряжущие «привораживающую» нить, например: «...И тут старая матёрая жена... покидает шолковый кужелёк, веретёнцо серебряное, вкладывает желанное сердце рабе Божией (*имярек*)...» (новг.)¹⁵⁷. В прошлом, однако, к бабе-пряже обращались и в заговорах «от крови», как то явствует из олонецких текстов XVII в.¹⁵⁸ Следы этой функции сохранились в поздней традиции в виде «родственных» отношений бабы и девицы, хотя сам рукодельный символ исчез: «На море на Окияне, на острове на Буяне сидит баба на камне, у бабы три дочери: первая с огнем, вторая с полымем, третья руду заговаривает...» (симб.)¹⁵⁹.

Во-вторых, водная природа целительного рукоделия девицы утрачивает свое первоначение, превращаясь в своего рода внешнее прикрытие его «истинного» источника, символом которого является «конечное» место пребывания девицы: дерево, столб, стол, изба, церковь, престол, гробница¹⁶⁰.

В-третьих, происходит трансформация девицы в «святую девицу» (южно-среднерус.)¹⁶¹ или в Божию Матерь (севернорус., поволж.). Вариативность последнего превращения можно показать на разных региональных примерах (опускаю общее начало «на море-окияне, на острове на Буяне»):

«...На сем камне стоит изба таволоженная, стоит стол престольный. На сем столе сидит красная девица. Не девица сие есть, а Мать Пресвятая Богородица. Шьет Она вышивает золотой иглой, ниткой шелковою...» (сарат.)¹⁶².

«...Сидит девица душа красная, Пресвятая Богородица, в трой золотыя пяла шьет... Зашей... крававую рану...» (онеж.)¹⁶³

«...Стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями; на той на березе Мать Пресвятая Богородица шелковые нитки мотает, кровавые раны зашивает...» (пенз.)¹⁶⁴

«...Лежит камень, на том камне сидела Пресвятая Богородица, держала в руке иглу золотую; вдевала нитку шелковую, зашивала рану кровавую...» (старообр.)¹⁶⁵

«...Лежит бел Латырь камень; на том камне стоит святая церковь; в той святой апостольской церкви стоит золотой престол; на том золотом престоле сидит Матерь Божия с двумя сестрицами, прядет и сучит шелковую кудельку... Мати Божия, Пресвятая Дева Мария и с двумя сестрицами, бери Ты шолковую нитку и булатную иголку, зашей... порезную рану и посечную рану...» (перм.)¹⁶⁶

Вышивание стало настолько неотъемлемым способом лечения «заговорной» Богородицы, что сохранилось и в деформированных севернорусских заговорах конца XX в., утративших саму специфику «заболевания» — кровавую рану: «...На этом камне Пресвятая Мать Богородица, / Шьет, вышивает. / С рабы Божьей Александры / Все снимает. / Оговоры, наговоры, / Думы, взгляды и гляды...»; «Сидит госпожа Богородица, / Держит в руках / Золотую иголку с серебряной ниткой, / Шьет-зашивает, / Секет-засекает / Зоры-призоры, / Уразы, прикосы, / Родимцы, исполохи, переполохи»¹⁶⁷.

В русской заговорной традиции прослеживаются три момента, имеющих отношение и к «охристианизации» невестинского вышивания.

Во-первых, происходит замена прядения нитей для зашивания раны вышиванием, которым девица занимается «в свободное от работы время». Во-вторых, девица либо превращается в Божию Матерь, либо становится Её помощницей. В-третьих, вышивание приобретает характер универсального средства для лечения многих болезней, если вышитыми изделиями пользуется сама Божия Матерь (или они делаются Ею): «...на том столбу (от земли до неба. — Т. Б.) сидя, три красные девицы, три родные сестрицы, кроили пелены и ризы. Они кроили, выкраивали, они шили, вышивали, разным шелкам набивали. К ним сама Мать Пресвятая Богородица подступала, пелены и ризы отбирала, на свои золотые руки нацпляла» (тул.: заговор на воду от порчи, уроков, осуды, притки, прикоса, призора очес, сглазу)¹⁶⁸.

Заговорные тенденции говорят об эволюции архаического мифообрядового рукоделия в вышивание Божией Матери или «святых дев», связанных с Нею. Результатом того же процесса является «рукодельный» статус невесты — стремление к Богородичному идеалу «стояния в чистоте» в сочетании с вышиванием, в которое проникают признаки «культового служения»: в некоторых севернорусских вариантах неоднократно упоминавшегося сюжета «вышивание в шатре» невеста выводит на ширинке «Божью церковь с образами»¹⁶⁹.

Формирование этих севернорусских феноменов, уникальных для восточнославянского мира, — один из народно-христианских итогов многовекового «решения вопроса» о женском участии в церковном домостроительстве, рукодельным аспектам которого посвящена вторая часть статьи.

Часть II. ШИТЬЕ И ДЕВЫ-ВЫШИВАЛЬЩИЦЫ В ЦЕРКОВНОМ И НАРОДНОМ СИМВОЛИЗМЕ

§ 1. Рукоделие Божьей Матери

По житийным сказаниям, рукоделие Пресвятой Девы началось почти в младенческом возрасте, вскоре после Ее входа в Иерусалимский храм, где Она росла среди сверстниц: «При них были благочестивые надзирательницы, сведущие в Св. Писании и искусные в рукоделиях, которые обучали... тому и другому». Как повествует предание, в подростковом возрасте «из рукоделий Она занималась пряжею льна и шерсти; любила вышивать шелками, особенно одежды, принадлежавшие священническому служебному облачению, и во всем этом была очень искусна»¹⁷⁰. Став обручницей прав. Иосифа Мария была избрана «восьмой» в группу чистых дев, которым поручили изготовить пряжу для новой завесы перед Святой Святых Иерусалимского храма: по жребию Ей досталось прясть из «червлена и настоящей багряницы»¹⁷¹, ярко-красный цвет которых символизировал, по пророчеству Исаяи, кровавые грехи людей (Ис. 1 : 18), а в рукоделии Марии — прообраз их искупления кровью Христа.

Прядение стало одним из трех легендарно-иконографических символов Благовещения (наряду с колодцем и чтением Священного Писания)¹⁷². Изображение Богородицы с веретеном и пряжей было характерно для византийских мозаик и миниатюр IX в., откуда оно пришло на Русь¹⁷³. Св. Григорий Неокесарийский (III в.) писал, что в момент Благовещения (=Зачатия) Мария находилась в максимально благодатном для принятия Св. Духа состоянии: обрученная, но не сопряженная; «прикрытая» обручением, Она была сокровенна от дьявола до Рождества Сына¹⁷⁴. (Тождество обрученная = сокровенная было воспринято православным учением о браке¹⁷⁵ и легло в основу разработки таинства Венчания.) Церковные писатели и богословы находили указания на предызображение безмужно зачавшей Девы в символе первобытно-девственной земли рая, произрастившей мир, «не приняв семян» (св. Иоанн Златоуст)¹⁷⁶. В русском богословии Зачатие Марии иногда уподобляется образу «небесного оплодотворения» в терминах «чудесно орошенное руно» (библейское пророчество о Рождестве Христа), «сошествие росы небесной (Св. Духа) на руно», ставшей «семенем воплощения Сына Божия»¹⁷⁷ (ср. народные представления восточных славян о «зачатии земли» от неба/дождя).

Формирование тела Младенца в девственной утробе Марии Церковь описывает и в символах ткачества: «Плоть и кровь Господа истканы как боголепная одежда из кровей Приснодевы»¹⁷⁸. (Не этот ли смысл содержится в переводном с греческого древнерусском названии одежды «матизна», зафиксированном в памятнике XV в.?)¹⁷⁹ «Вытканную» из Себя плоть Сына Мария и одевает в одежду собственного рукоделия: по преданию, Она соткала подростку Христу красный льняной хитон (ризу), который Он носил до смерти¹⁸⁰. (Часть хитона в ковчеге была подарена посланцем Аббас-шаха патриарху Филарету или, по другой версии, царю Михаилу Федоровичу; разделенная на куски, она впоследствии хранилась в соборах Москвы и Санкт-Петербурга.)¹⁸¹

Предполагается, что Свою одежду Богородица тоже изготавливала Сама, «довольствуясь естественным цветом их (нитей)», — т. е. из некрашеной и неорнаментированной ткани, о чем судили по Ее омофору (мафорию — покрывалу), обретенному ранее, чем другие одежды¹⁸². О последних существовали



Таблица I. Фрагмент фрески «Союз Христа и Церкви» (по мотивам кн. «Песнь песней»).
Г. Ярославль. Церковь пр. Ильи. 1715—1716 гг.



Таблица II. Фрагмент фрески «Жених и невеста» из притчи
«Уподобися царство небесное человеку царю...».
Г. Ярославль. Церковь Благовещения. 1708 г.

легенды, видимо, стихийно возникавшие в течение первых веков христианства, но оформившиеся ко времени установления византийского культа Пресвятой Девы. По одной из легенд, приготавливаясь к Успению, Божия Матерь завещала Свои две единственные ризы двум прислуживавшим Ей бедным вдовицам¹⁸³. Дальнейшая их история получила отражение в церковном предании, возводимом к V в.: вдовицы, как бы на основании завещания Богородицы, передавали хранение Ее одежд внутри своих родов только по девственной линии. К середине V в. в одном из родов девственницы иссякли, и благочестивые паломники — военачальники императора Льва Македонянина тайно похитили одежды у последней их хранительницы и положили в специально построенный молельный дом во Влахерне близ Константинополя; вскоре здесь был построен храм, куда перенесли ковчег с ризой, добавив к ней и часть пояса Богородицы. (Храм сгорел в 1434 г., и с тех пор участь этих одежд неизвестна.)¹⁸⁴

Обретение Богородичных одежд и их почитание связано с именем царевны/царицы Пульхерии — одной из самых великих святых подвижниц Восточной Церкви¹⁸⁵. (Житие в Четвях-Минеях под 10/IX.) Св. Пульхерия способствовала государственному признанию многовекового «института» женского подвижничества, ставшему возможным благодаря развивавшемуся с ее правления культу Божьей Матери=Девы (постановление Эфесского собора 431 г.): в одном из столичных соборных храмов ею был утвержден престол под названием «Обет девства»¹⁸⁶. Царице приписывается и инициатива в благоустройении храмов с одеждами Богоматери: при ней был построен второй Влахернский храм над Ее погребальными ризами, присланными императору Маркиану из Иерусалима патриархом Ювеналием, а в первый Влахернский собор — с прижизненными одеждами Богородицы — она велела перенести привезенную императрицей Евдокией икону Одигитрия, по преданию, написанную св. ап. и еванг. Лукой¹⁸⁷.

Возможно предположить, что к времени св. Пульхерии относится и «зарождение» женского храмового рукоделия, утилитарные виды которого были занятием пустынножительниц: по их житиям, девственницы, подобно Богородице, занимались прядением — ткачеством из льна/шерсти и изготовлением одежды на себя и членов соседних мужских братств, доставлявшим им пропитание. (Рукоделие этого рода, по-церковнославянски *сѣрадъ*, перешло затем в монашеские обители.)

§ 2. Церковное шитье: Византия и Русь

Прообраз или обетование женского участия в храмовом рукодельном иконописании можно увидеть в западных вариантах «женской» легенды о нерукотворном происхождении лика Иисуса Христа, списки которых распространяются с XIII в.: во время несения Креста на Голгофу Спаситель отер кровь и пот сложенным втрое головным покрывалом, поданным Ему одной женщиной, оставив на нем Свое тройное изображение с закрытыми глазами¹⁸⁸. Женщина, в которой предполагают либо внучку Ирода, либо «кровоточивую», исцелившуюся от прикосновения к одежде Христа (Мф. 9 : 20—22), была канонизирована Западной Церковью под именем св. Вероники, хотя существуют мнения о персонификации в ней этимологии слов *vera icon* = «истинное изображение»¹⁸⁹. В предании Православной Церкви возобладала «мужская» версия происхождения «нерукотворного образа»: Христос послал полотенце со Своим изображением (с открытыми глазами) для исцеления эфесского царя Авгаря. Эта легенда легла в основу сугубо русского иконографического типа «Спас на убрусе», в котором отчасти заложена (освящена)

и идея западного предания о причастности женщин к творению святых образов на ткани*.

Известный на сегодняшний день ранний памятник византийского храмового (?) шитья датируется VI в.: шелковый плат (покрыв?) с изображением Рождества Христова и Благовещения, находящийся ныне в Лионском соборе¹⁹⁰. Интенсивное развитие церковного рукоделия относят к более позднему времени, что связано с окончательной победой над ересью иконоборчества, в большой степени обязанной «женскому движению»: на протяжении веков за иконопочитание боролись женщины всех слоев общества и оно дважды восстанавливалось императрицами — Ириной (787) и Феодорой (843)¹⁹¹. По мнению исследовательницы Джудит Херрин, активность женщин объясняется той возможностью свободы в выражении ими своей религиозности, которую давала икона в условиях практического запрета на участие женщин в богослужении и в церковных структурах¹⁹². С окончательным утверждением иконопочитания женщина получает доступ к храмовому служению в виде шитья.

Самое большое количество шитых тканевых вещей византийского происхождения, включая и привезенные на Русь, сохранилось от так называемой «палеологовской эпохи» (XIII—XIV вв.), что в большой мере связано с постановлением Иерусалимского Устава о введении чинов выноса плащаницы и употребления воздухов в Евхаристии¹⁹³ (функции и символику всех церковных вещей см. в Приложении «Словарь терминов»). Диапазон шитья увеличивался и за счет усложнявшегося богослужения, украшения храма и одежд священнослужителей.

Историко-археологические данные позволяют говорить о зарождении собственно русского церковного шитья в первые века христианизации, о чем свидетельствуют фрагменты «ожерелок» (воротничков) с золотно-серебряными нитями XI—XIII вв. и жемчужные поручи, принадлежавшие св. Варлааму Хутыньскому (XII в.)¹⁹⁴. В XIV в. предметы церковного шитья стояли по ценности в одном ряду с драгоценным убранством икон и металлической утварью: во время нашествия Тохтамыша на Москву татары «чудотворные иконы обдирали, украшенные золотом и серебром, и жемчугом, и бисером, и драгоценными камнями; и пелены, золотом шитые и жемчугом саженые, срывали...»¹⁹⁵

К XIV—XV вв. относятся дошедшие до нас древние памятники церковного шитья: пелена 1389 г. с изображением Деисиса (Спас Нерукотворный, предстоящие Божия Матерь, пр. Иоанн Предтеча, Архангелы, московские святители), пелена 1409—1425 гг. с изображением Евхаристии и сценами из жизни св. Богоотец Иоакима и Анны (обе пелены находятся в Гос. Историческом музее) и покров начала XV в. с образом св. Сергия Радонежского¹⁹⁶. О введении в Русской Церкви обряда выноса плащаницы (по Иерусалимскому Уставу XIV в.) свидетельствуют три сохранившиеся плащаницы с образом «Положение во гроб», датируемые началом — второй половиной XV в.: так называемая «голубая» плащаница (неатрибутированная), вклад Василия Темного в Новгородский Софийский собор (1456) и вклад Бориса Волоцкого в Волоколамский Воскресенский собор (1477)¹⁹⁷. Места происхождения этих памятников неизвестны, но очевидно, что они были изготовлены в женских мастерских, уже существовавших в XIV в. при княжеских дворах и в женских монастырях¹⁹⁸. Ученые по-

* Предание о св. Веронике вошло в состав украинской легендарной традиции, испытавшей воздействие католичества и униатства (*Франко Ів.* Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. 2. Львов, 1899).

лагают, что в XV—XVI вв. «светлицы» появляются в домах зажиточных горожан. В XVI—начале XVII в. главную продукцию шитья поставляли мастерские крупных центров Руси, организованные царицами и боярынями: Софьей Палеолог (жена Ивана III), Соломонией Сабуровой (жена Василия III), Марией Пенковой (сестра Елены Глинской — матери Ивана Грозного), Анастасией Романовной, Ириной Годуновой, Евфросинией Старицкой; мастерская последней, кстати, находилась на Русском Севере, вблизи Кирилло-Белозерского монастыря. После присоединения Новгорода в Москву привезли боярыню Настасью Овинову, славившуюся своей мастерской. Во время смуты дворцовые мастерские сильно пострадали; шитье сосредоточилось в кремлевском Вознесенском монастыре, где жила старица Марфа — мать будущего основателя династии Романовых¹⁹⁹. Со второй половины XVII в. шитье рассредоточилось по монастырским, крепостным и слободским мастерским, в основном, в Северо-Восточной Руси. В XVIII в. на их основе создаются фабричные мануфактуры, в которых изготавливаются и вещи церковного назначения. Во все времена неизменным условием для участниц храмового шитья, от учениц до учительниц, была их девственность. Условие сохранялось и в профессиональных школах изготовления церковной тканевой утвари конца XIX—начала XX в., из которых особенно славилась владимирские мастерские (рис. 6—7).

В течение XIV—XVI вв. в церквях крупных русских городов сложился примерно единый набор шитых вещей, используемых в литургии, в интерьере храма и в одежде священнослужителей. Изобразительная система и символика шитья определялись как восточнохристианскими (византийскими) канонами, так и собственно русскими толкованиями на символику храма, иконописи и литургии.

О масштабе и значимости женского шитья в церковном домостроительстве древнесредневековой Руси (XV—начало XVIII в.) можно судить по функциям вещей с лицевым и орнаментальным шитьем (рис. 8).

Лицевое шитье доминировало в литургии и в церковном интерьере. В литургии лицевым шитьем расшивались плащаницы с образом «Положение во гроб» и воздухи (покровцы/судари) — три покрывала на евхаристические сосуды: два малых — на дискос (блюдо с Телом Христа) и потир (чаша с Кровью Христа), и один большой — на оба сосуда. На первом воздухе изображался Христос-Младенец с надписью: «Се Агнец Божий вземляй грехи мира» (та же надпись была и на дискосе) или Знамение, на втором воздухе обычно вышивалось Распятие или Положение во гроб, на третьем — крест²⁰⁰. В чине новгородского богослужения XV в. (Софийский собор) лицевое шитье было на тканевых праздничных иконах, выносившихся на аналой и называвшихся в Чиновнике XVII в. «полотенца с праздником»²⁰¹.

В церковном убранстве лицевое шитье было представлено тканевыми иконами и надгробными покровами. В качестве самостоятельных икон шитые образы, видимо, были немногочисленны и помещались обычно в алтарной завесе храма, например: «Подле полуденных дверей вышить архангел Михаил да ап(о)ст(о)ль Петръ золотом и шелки розными» (новг.? Конец XV—начало XVI в.)²⁰². Повсеместно распространенными были шитые иконы-«двойники» или «подвесные пелены», подвешивавшиеся к писаным иконам и дублирующие их размер и изображение; вместе с ними они входили и в алтарную преграду (иконостас)²⁰³. Одной из известных подвесных пелен является «Спас на убрусе» из Суздальского Покровского монастыря²⁰⁴. На Русском Севере подвесные иконы изготавливались и были в употреблении до XVIII—XIX вв. (рис. 9). Достаточно много сохранилось покровов с изображениями святых в полный рост, что, по мнению искусствоведов, отража-

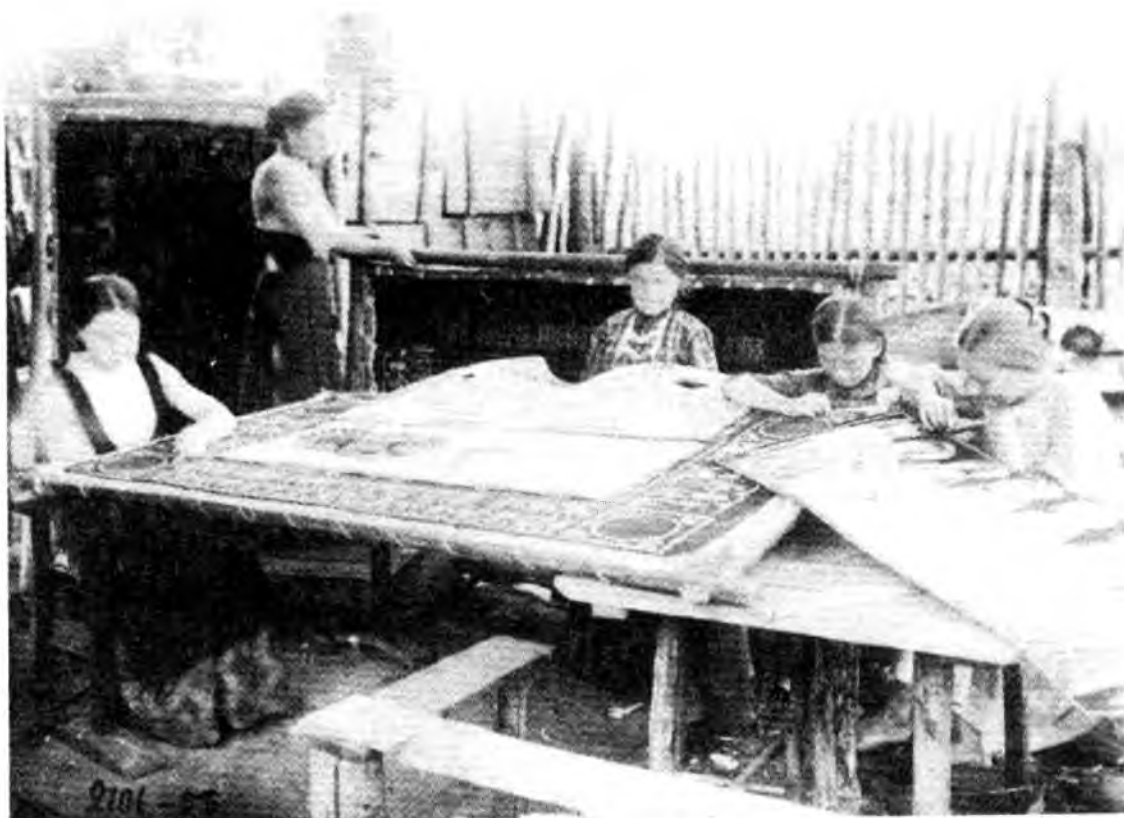
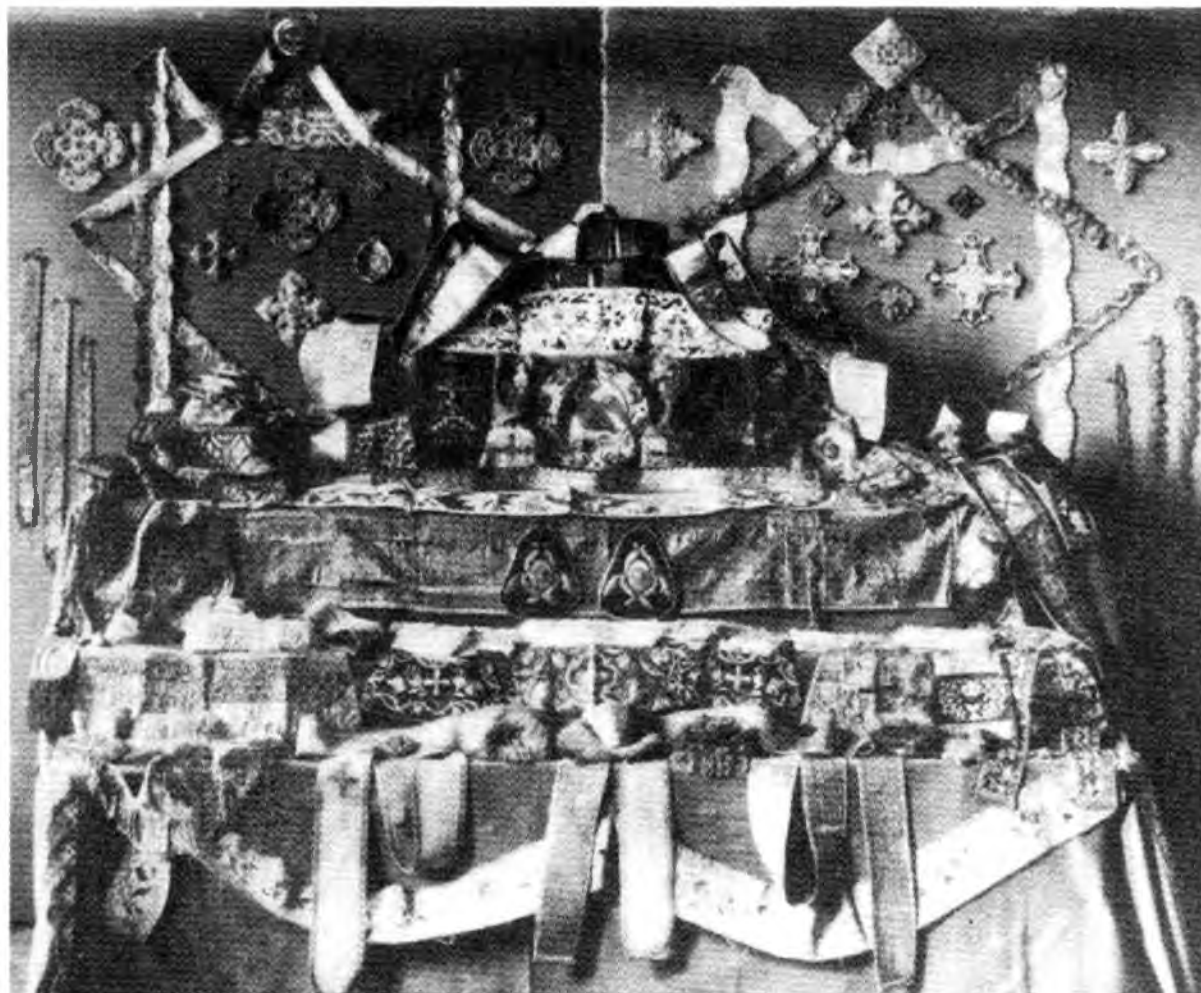


Рис. 6. Вышивание плащаниц во владимирской мастерской (МАЭ, № 2106-56).



Рис. 7. Девушка вышивает плащаницу (МАЭ, № 2106-57).



1



2

Рис. 8. Вещи церковного шитья: 1 — РЭМ, № 3158-21; 2 — РЭМ, № 3158-22.
Из коллекции художника Карелина, г. Нижний Новгород



1



2

Рис. 9. Шитые иконы и подвесные пелены:
 1 — икона Донской Божией Матери (МАЭ, № 3355-54, г. Сольвычегодск);
 2 — плащаница-икона «Положение во гроб» (МАЭ, № 3355-107, г. Вологда)

до совместный процесс развития иконописи и шитья²⁰⁵. К знаменитым покровам с образами прп. Сергия Радонежского (XV в.), прп. Евфросинии Суздальской²⁰⁶ и др. (XVI—XVII вв.) можно добавить мало известные северные памятники XVII в.: покров с изображением Иоанна Яреньгского в виде св. Иоанна Предтечи (вклад Димитрия Пожарского в церковь с. Яреньга, Поморье) и два покрывала с прп. Антонием Сийским (один — вклад Ильи Милославского в Антониево-Сийский монастырь)²⁰⁷.

В священнических одеждах лицевое шитье встречается на некоторых особо значимых элементах облачения высшего духовенства: на епископском омофоре (один из замечательных памятников этого рода византийско-новгородского происхождения XIV—XV вв. был прислан в 1683 г. новгородским митрополитом Корнилием холмогорскому архиепископу Афанасию)²⁰⁸, на палице и набедреннике.

В особый разряд выделяются вещи с лицевым шитьем, являвшиеся символами церковной и воинской власти: хоругви и знамена. Из древних образцов русского шитья известны, например, хоругвь с образом Рождества Богородицы, изготовленная в 1512 г. по заказу архимандрита Владимирского Рождественского монастыря Геннадия, двусторонняя хоругвь с образами Богоявления и Благовещения из Троицкой церкви г. Архангельска (со сложными двусторонними композициями) и полковое знамя холмогорских стрельцов (XVII в.)²⁰⁹. Хоругви имели и некоторые сельские церкви в России и на Украине, как о том свидетельствует памятник из с. Слободки Миргородского у. Полтавской губ. (рис. 10). В 1592 г. по повелению царя Федора Иоанновича в мастерских Ирины Годуновой был вышит четырехъярусный походный иконостас, впоследствии служивший походной церковью царям Алексею Михайловичу и Петру²¹⁰.

Итак, к XVII в. лицевым шитьем расширялись все тканевые атрибуты священнодействия, кроме антиминов, которых не могли касаться женские руки²¹¹.

Орнаментальным шитьем — растительно-зооморфными мотивами и надписями — в той или иной степени интенсивности покрывались все вещи с лицевым шитьем. В качестве самостоятельного — символически и художественно значимого — орнамента им украшались пелены, составлявшие «круту/

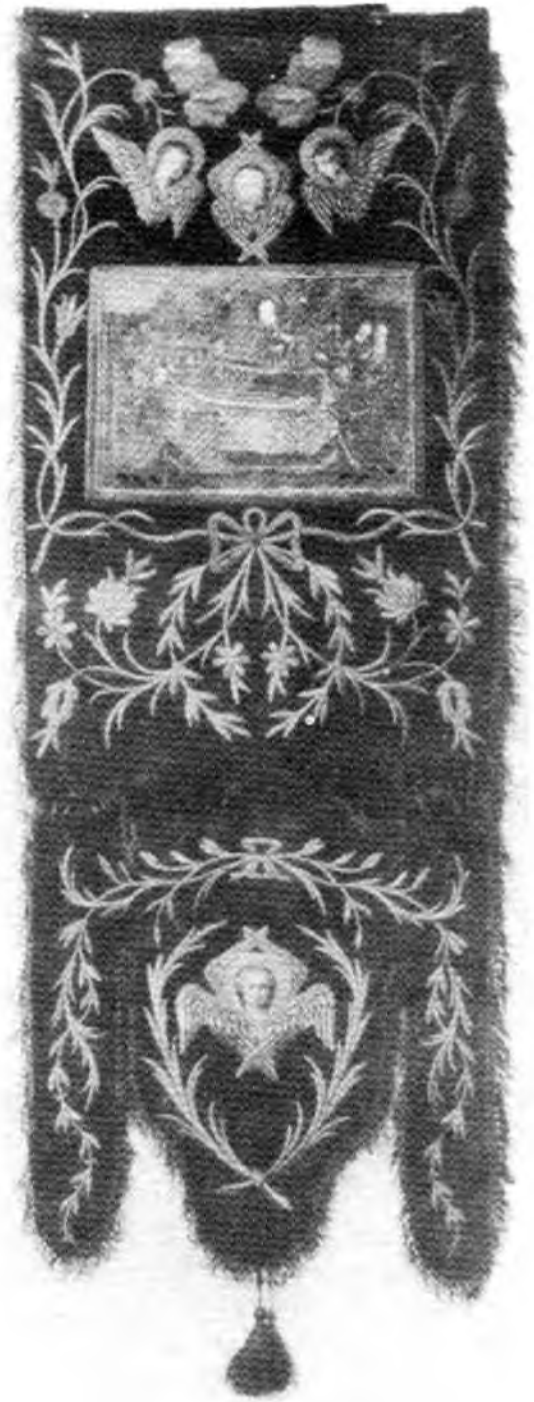


Рис. 10. Старинная шитая хоругвь с образом «Успение Пресв. Богородицы». Полтавская губ., Миргородский у., с. Слободки (РЭМ, № 1126-9).

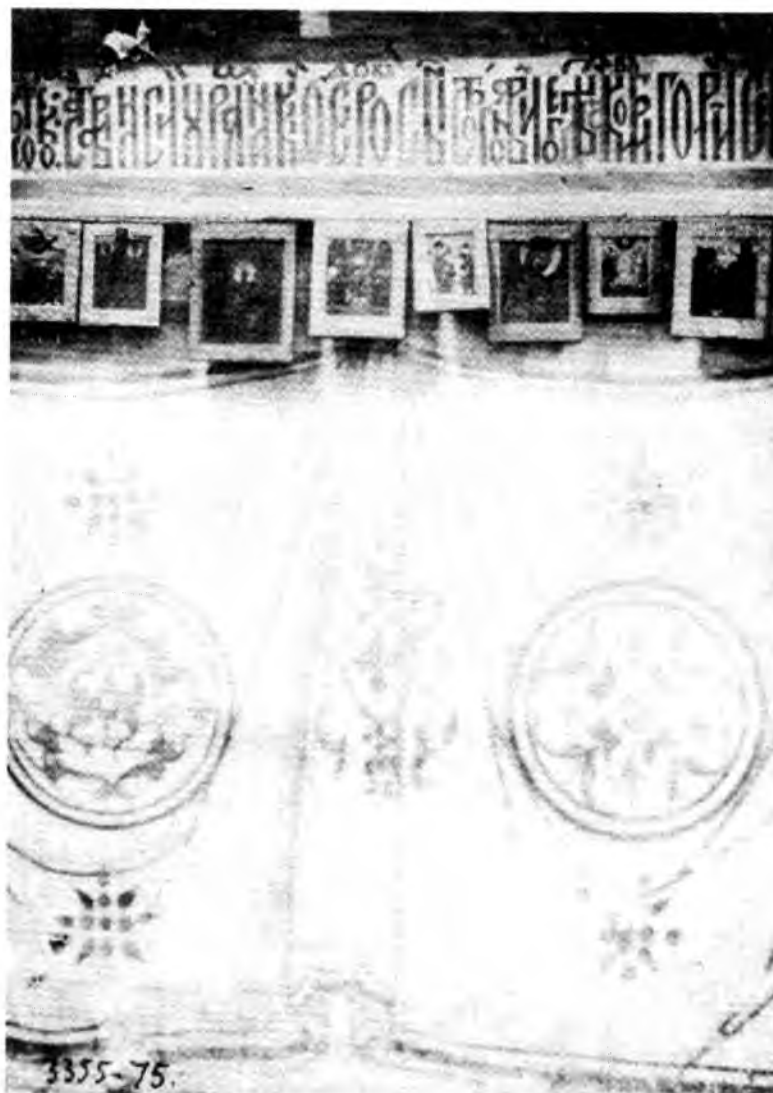


Рис. 11. Подвесная пелена под иконами —
вкладами Строгановых. Г. Сольвычегодск.
(МАЭ, № 3355-75).

скруту» писаных икон: за в е с а — предшественница киота, называвшаяся в духовных княжеских грамотах XIV—XV вв. «шитый застенок», верхний покров — полотенце, свисавшее по обеим сторонам иконы, под названием «убрус с наконечниками», нижний покров — будничный или праздничный²¹². (Терминология и состав скруты вошли в праздничную одежду и приданое девушек и в построение хоровода: *скрута* — лучшая одежда севернорусской невесты; *застенок* — название пасхального шествия девушек и молодежи на Мезени; с убрусами можно сравнить полотенца и шали, свисающие с рук поморских девушек, выходящих на весенне-летние гулянья.)²¹³ Орнаментированные пелены были также украсами храма — стен и иконостаса (рис. 11), входили во фресковую роспись²¹⁴.

В конце XVI—XVII в. храмовое шитье Московской Руси, как и остальной предметный мир ее церковной культуры, достигает зенита пышности в узорно-цветовом разнообразии и богатстве используемых материалов, далеко уйдя от «аскетизма» обстановки древнего богослужения. Впрочем, и блеск не противоречил канону по слову св. Иоанна Дамаскина: «Различие материалов не причиняет вреда достоинству изображения»²¹⁵. В отличие от византийского шитья XV—XVI вв., где придерживались полутоннов и умеренного использования золо-

та и драгоценных камней, а также шитья новгородской и «строгановской» школ²¹⁶, московская и «годуновская» школы поражают обилием золотно-серебряных нитей, чистых и сканых (перевитых с шелком), жемчуга, эмалевых и финифтяных медальонов, драгоценных камней²¹⁷. Характерной чертой шитья всех художественных школ была имитация узорочья привозных драгоценных тканей, которое мастерицы свободно решали в цветовом²¹⁸ и композиционном плане, сочетая с «заморскими» цветами и зверями (птицами) мотивы народной вышивки. Так, И. Я. Богуславская отмечала архаизм геометрического узора, которым в северном шитье заполнялся фон одежд и нимбы святых, а также народное происхождение названий узоров, сохранившихся в записях мастерских шитья московских и ярославских хамовных слобод и сел: «ореховая развода по одному (двум) оленю в гнезде», «лоси под деревом», «бараньи рога»²¹⁹.

Женское шитье не дублировало и не заменяло вещи церковного назначения, сделанные мужчинами из других материалов, но несло самостоятельную смылосимволическую нагрузку, обусловленную христианским (церковным) взглядом на особое предназначение девственного женского рукоделия. Оно, как мне представляется, выполняло три задачи: а) создание церковного благолепия — «молитвенной красы» (интерьерные вещи с орнаментальным шитьем), б) сокрытие/одеяние святынь (иконы-«двойники», элементы одежды священнослужителей с лицевым и орнаментальным шитьем), в) «расцветивание» (оживотворение) святых и событий пакибытия (плащаницы, покровы, воздухи). Последняя задача являлась продолжением (завершением) мужской, ибо лицевое шитье исполнялось по рисунку и письмам «знаменщика» и «словописца», что было обусловлено «нерукотворностью» женского церковного рукоделия.

Церковное шитье мастериц-девственниц оказало сильное воздействие на женскую обрядовую культуру православного крестьянского населения Руси, главным образом ее центральных регионов и северной периферии, где сосредоточились богатейшие храмы и женские обители. Пик воздействия можно отсчитывать с рубежа XVI—XVII вв. — времени сложения полных святцев (календаря), «общерусского» чина богослужения, таинств и других церковных треб. Однако процесс и результаты взаимодействия церковной культуры с народной были далеко неравномерными и неоднозначными в силу этносоциальной и мировоззренческой неоднородности последней, а также событий церковно-государственной истории, приводивших к изменению «статусов» православных святынь, своеобразно отражавшемуся в народном сознании и культуре. Так, на формировании вариантов исследуемого мною «рукодельного» феномена и мифологических образов рукодельниц — Божией Матери, святых дев и невесты — сказалась динамика официального культа Богородицы, от Ее древнерусского статуса до старообрядческого переосмысления.

§ 3. «Не девица сие есть, а Мать Пресвятая Богородица»

В отечественной науке и богословии с XIX в. утвердилось мнение, что в русском официальном и народном православии образ Божьей Матери всегда связывался преимущественно (или даже исключительно) с материнским началом, благодаря которому Она и перекрыла архаические славянские (древнерусские) культы типа «великая богиня-мать» или «мать-сыра земля» (см. работы Ф. И. Буслаева, Г. Ф. Федотова и др.). Почитание Богородицы-Матери считается изначально сугубо православной (византийской, русской) спецификой и противопоставляется католическому культу Девы Марии. Между тем в истори-

ческой реальности церковно-государственного и народного православия происходила смена акцентов двух ипостасей Богородицы — «матерствующая Дева» и «девствующая Матерь», истоки которой следует искать в раннехристианском пласте Ее культа. Иконография двух ипостасей Божьей Матери (с Младенцем и без Него) предшествовала определению их мистического смысла в догмате о «приснодевичестве». Самыми древними считаются изображения Богородицы с Младенцем в евангельских сюжетах (Рождество Христово, поклонение волхвов) и образ Знамени в катакомбных росписях конца II—III в.²²⁰ К V в. относятся одиночные изображения Богородицы, которые ученые выделили из массы аналогичных женских образов по ряду иконографических признаков и надписям *Maria—Mara*. Она представлена в обычном для того времени женском погребальном типе *orantis* — молящейся женщины, невестинский статус которой символизирует головное покрывало — вуаль, спускающаяся на плечи. Самое большое количество изображений Девы Марии-Оранты (с надписями) встречается на донышках расписных стеклянных сосудов, найденных в катакомбах, где Она стоит либо между деревьями, означающими рай, либо между св. апостолами Петром и Павлом. На мраморной плитке V в. из раскопок близ Тарасконы (Юж. Франция) Богородица-Оранта снабжена надписью: «Мария Дева — служительница из храма Иерусалимского»²²¹. Образ Девы-Оранты перешел в византийско-древнерусскую стенопись и иконы; на Руси, помимо известной фрески Киевского Софийского собора, к этому типу ученые относят позу молитвенного предстояния Божией Матери в чине Деисиса. Тип Девы-Оранты сыграл важную роль в истории обоснования и развития двуипостасного культа Богородицы; как пишет А. П. Голубцов, в нем Ей, как «ходатаице и заступнице рода человеческого, усвоется самостоятельное религиозное значение, а не по связи с Богомладенцем»²²². Этот образ лег в основу учения о Церкви — чистой Деве, обрученной Христу, которую и олицетворяла Приснодева (табл. I, см. вкл. между с. 224 и 225). Видимо, к V в. восходит и предание о том, что на одной из трех икон Божией Матери, приписываемых св. ап. и еванг. Луке, Она изображена без Младенца. Л. А. Успенский полагает, что это был тип Деисиса²²³. (В византийской древнерусской иконографии Богородица-Мать изображалась в красном гиматии-хитоне, а Богородица-Дева — в голубом; последний цвет имеет и одежда Оранты в Киевском Софийском соборе.)

В Древнерусской Церкви преобладало почитание Божией Матери-Девы как заступницы православия и государства. Об этом говорят следующие факты: Киевско-Печерский статус Богородицы «стена нерушимая», установление вел. кн. Андреем Боголюбским праздника Покрова Пресв. Богородицы (после Ее явления ему), Божья Матерь в роли покровительницы Владимиро-Суздальской земли и др. Как установила Н. С. Серегина, в богослужении XII—XIV вв. Богородице молились, прежде всего, от «нашествия иноплемennых»²²⁴. Значение Богородицы как Матери Спасителя выходит на первый план в период сложения Московского государства: формируется новый культ Великой Руси — «Мати земли Русской», территория которой означает «поясом Богородицы» — местами явленных чудотворных икон Божией Матери с Младенцем. С этого времени создаются и распространяются руководства («Повести», «Сказания») по иконописанию этого образа, являвшиеся переделками славянского перевода сочинения византийского историка-богослова Никифора Каллиста «Описание образа и нрава преблагословенная Марии Девы Богородицы»²²⁵.

Судя по материалам народно-православной культуры восточных славян XIX—XX вв., в традиционном сознании двуипостасность и отдель-

ные «сущности» Богоматери проживали свою символическую динамику. Любопытно, что в украинских и белорусских представлениях, испытавших воздействие неправославных течений христианства (католичества, унии), возобладал тем не менее не западный образ Девы Марии, а русский — Богоматери и Девы, и даже с некоторым преобладанием «материнской» (женской) ипостаси: главной функцией Богородицы считались покровительство и защита всякого рождения и живого существа (природного и человеческого). В полеской легенде «Как Мария Христа родила» к девственному Зачатию Божьей Матери возводится сокровенная детородная способность девушек: «Коб Дева Мария не родила Суса Христа — диўчата б николе не рожали. А то — девы Марии»²²⁶ (те же представления бытовали и у русских). В белорусских крестинных песнях с Богородицей сопоставляется (отождествляется) роженица: «Хараша Свята Пречыстая, / Добрая жана наша, / Ражала сыноў и дзяўчоначак (припев "Рай ў рау")»²²⁷. В украинских верованиях и народной иконографии тоже доминировал женский образ Богородицы, причем максимально приближенный к простонародному: по замечанию Ф. Р. Рыльского, Ее предписывалось писать «в серой женской свите, а то и в мешанском синем жупане»²²⁸. Интересно, что это правило, видимо, не распространялось на иконографию других святых женщин, как о том свидетельствует парадный наряд св. Агафии на наместной иконе из церкви с. Власовка Кременчугского у. Полтавской губ. (рис. 12).

В период расцвета «материнского» почитания Богородицы (XVI—XVII вв.) формируется Ее иконографический русский тип «Девы-Молодицы»: совмещение в головном и плечевом уборе и иконном «прикладе» девичьих и женских элементов, «за счет использования компонентов праздничных уборов и одежды девушек и молодежи из высших и низших сословий»²²⁹. Особой пышностью отличались металлические и шитые приклады Богородичных икон Северо-Восточной Руси, в которых можно найти аналогии древнеславянским (древнерусским) и поздним русским формам: височные украшения типа «ушей» (лопастей головного убора) и колт в виде лунниц, виноградных гроздей и т. п.; нагрудные «воротники», напоминающие девичье-молодичные *наборошники*, *ожжерёлки* из дорогой ткани с бисером/жемчугом, драгоценными камнями, бусы.

Взаимодействие церковной иконографии и народной культурно-бытовой традиции (верхов и низов) привело к сложению в центральных и северных областях Московской Руси типа «царской» украсы Богородицы и почти идентичного ему «княжеского/боярского» наряда крестьянской девушки/невесты: венец (корона), серьги, богато орнаментированное оплечье, шейные украшения, рубаха с широкими рукавами и сарафан, напоминающий ризу. Этот богородично-девичий наряд нашел отражение в иконописи Ярославского Поволжья начала XVIII в. (табл. II, см. вкл. между с. 224 и 225) и в севернорусском свадебном фольклоре. Один из примеров последнего — тождество драгоценного убора невесты=«березы» из приведенной выше пермской свадебной песни (часть I, § 2) и приклада иконы Божией Матери, как бы явленной на дереве для защиты и благословения пинежской невесты:

На горы на высокой (припев «Ой, да рано-рано»)
 Выростала верба золотая,
 Что у той золотой вербы
 Было корень булатное (металлическое),
 Было листье бумажное,
 Было ветвь сахарное (серебряное),
 Была вершина жемчужная,



Рис. 12. Парная наместная икона
(РЭМ, № 1126-25).

Посерёдке золотой вербы
Списана Спаса Пречистая
Божья Матерь, Богородица,
Чудотворица московская²³⁰.

Фольклорный образ «Богородица — чудотворица московская» — свидетельство включения православно-государственного символа Богородицы-Матери в народную обрядовую культуру Русского Севера, так как за ним стоит либо одна из двух самых чтимых в Северо-Восточной (Московской) Руси XVII в. чудотворных икон Одигитрии, либо их собирательный образ. Первая икона — Божия Матерь «Костромская» (ее явление предание относит к XII в.), список которой под названием «Феодоровская» стал символом династии Романовых: перед ней в соборном храме Ипатьевского монастыря 14 марта 1613 г. про-

изошло «умоление» на царство Михаила Федоровича московским посольством и его матерью — старицей Марфой²³¹. Праздник Феодоровской иконы как день восшествия на престол первого Романова был приравнен по значению к празднику Благовещения, и, видимо, в память этого события в мастерской Марфы была вышита пелена с образом Божьей Матери Феодоровской²³². Менее древней, но не менее почитаемой была московская Иверская икона Богоматери, написанная на Афоне и присланная царю Алексею Михайловичу²³³.

Вариативность мифообрядовой «иконографии» Божией Матери и Ее девичьих «подобий» отражала активное развитие образотворчества в официальном иконописании и народной иконности XVI—XVII вв.: «Не осталось незатронутой ни одной более или менее выдающейся идеи поэтического мировоззрения христианства, ни одного церковного песнопения, ни одного псалма, без попытки переложить в лица, без олицетворения в иконописи», — писал Г. Филимонов во второй половине XIX в.²³⁴. Попадая в народную культуру, православные образы, с одной стороны, расширяли и видоизменяли ее символическую систему, а с другой стороны — максимально «очеловечивались». Именно к народной иконности приложима мысль свящ. С. Булгакова, что язычество не только оставило христианству «выявленную идею иконы», но и убеждение, что «образ, свойственный божеству, может быть ведом человеку и им изображаем, т. е. что он в известном смысле человек»²³⁵. (Богословие признает только богооткровенность иконописания.)

Внедрение западных приоритетов «живоподобия», происходившее в русле церковных реформ XVII в., нарушает древнерусский чин иконописания. С этого времени пути церковной и народной иконографии расходятся. В севернорусской и поволжской традициях последней с конца XVII—начала XVIII в. появляются новшества, связанные с идеологией староверия, отказавшегося от «облатынившегося» иконописания. Вместо «писаных» икон в среде староверов и соседнего населения распространяются иконы и складни металлического литья и изображения с миниатюр Лицевого Апокалипсиса и рисованного лубка с образами библейской и собственно староверческой сюжетики. Протестуя против «живоподобия» официальной иконописи, староверие немало способствовало своей новой иконографией «очеловечиванию» народной иконности. В рисованном лубке, например, варьировались сюжеты: изгнание из рая (Адам и Ева), переход через Чермное море, притча о блудном сыне, «трапеза благочестивых и нечестивых», наказание за грехи, «о добрых друзьях 12», «Древо разума», «Рассуждение о человеческом рождении, жизни и смерти», «Аптека духовная» и т. п.²³⁶ В народную бытовую иконность перешли символы райских обитателей — апокрифические птицы Сирий и Алконост. Самым популярным образом рисованного лубка была «Душа чистая» — переделка изображения Божией Матери, «на луне стоящи», осужденного иноком Евфимием как латинское заимствование киевскими богословами, придавшими символу смысл непорочного зачатия под названием «Киевская София»²³⁷. Староверы изображали «Душу» в виде царственной девы (в словесности XVII в. душу называли «царицей») с букетом в руке (или букет стоял в вазоне) и с надписью: «Душа чистая стоит аки невеста украшена»²³⁸.

Разрыв с Церковью привел к утрате в староверческой свадебной обрядности понятия «святая невеста»: «Наноси хоть столько ребят (до брака. — Т. Б.), сколько шишек на бору, — не ходи только в церковь», — говорили печорские старообрядцы²³⁹. Потерял свое значение и рукодельный символ «непорочной сокровенности» невесты — вышивание. Главное внимание уделялось собственно совершеннолетию, при достижении которого девушке предлагался выбор одного из двух жизненных путей: брак или уход из мира сего. Поэтому

единственным рукодельным символом совершеннолетия осталось *п р я д е н и е*, соответствовавшее представлениям староверов и о «древле-благочестивом» занятии жены-хозяйки, и о ремесле пустынножительниц. В локальных старообрядческих очагах Русского Севера сложились своеобразные «прялочные» феномены, отражавшие эти идеалы совершеннолетия: северодвинская *п р я л к а* — «икона» девушки на-выданье, о которой я писала в специальной статье²⁴⁰, и поморский культ девушки-«пяхи», олицетворявшей путь «мира иного», на котором я коротко останавлиюсь.

О времени возникновения культа говорить затруднительно, так как о нем становится известно из легенды, впервые записанной в середине XIX в., о посмертных чудотворениях девушки, утонувшей во время шторма вблизи беломорского островка Полта(м)-Корга (между Кемью и Сорокой)²⁴¹. В вариантах легенды постоянным атрибутом девушки является *п р я л к а*: либо она плывет с ней «по ягоды», либо является людям после смерти с просьбой о захоронении, либо ее находят мертвой и сидящей на *п р я л к е*, что несказанно «удивляет крещеных». С *п р я л к о й* девушку и хоронят, построив «на косточках» часовню, где начинают происходить чудеса и исцеления. *П р я л к а* предстает символом умершей девушки, которая достигла совершеннолетия («полной девкой заводилась»), была непорочной («ни одного мужика не знала») и стремилась к святости. Последнее явствует из варианта, в котором девушка-сирота, как бы сознательно ушедшая в бушующее море от «моря житейского» (=замужества), распевает старину об Иосифе Прекрасном: «Отверзи, гроб, мати моя, прими к себе свое чадо».

Два жизненных пути воплощали и два образа «святой невесты»-вышивальщицы в севернорусском фольклоре православного населения с той разницей, что их выбор не являлся альтернативной задачей девушки-крестьянки, о чем свидетельствовало и разведение этих образов по разным фольклорным жанрам. Образ «невесты Христовой» развивала традиция духовных стихов, в которых вышивание напрямую воспроизводило шитье храмовых мастериц. В олонецком варианте духовного стиха «Чудо Георгия о змие» икону вышивает тайная христианка Алисафия Агапиевна — девица, спасенная святым от змия:

У ней вышиты были, написаны,
Святы ангелы, святы архангелы,
Пресвятая Мати Богородица...²⁴²

В духовном стихе «О Дмитрие Солунском», созданном на основе русской переделки его жития²⁴³, образ великомученика вышивают русские девушки по приказу Мамаю:

«Ой вы гой еси, две русские сестры полоняночки!
Какой есть у вас могучий богатырь?..
Выпишите мне и вырисуйте мне на ковре на шолковом».
Они пишут и рисуют с утра и до вечера²⁴⁴.

Иконописанию «невест Христовых» уподобляется и «чудотворение» невесты в свадебном фольклоре некоторых севернорусских традиций. Однако обстоятельства этого чудотворения говорят и о тенденции включения «святой невесты» в категорию лиц, «чистых сердцем и душой», которым давалась благодать обретения явленных икон (дети, старики, пастухи). Существенным представляется и тот факт, что песни с «иконописанием» сложились в пограничных районах расселения русского этноса — на средней Мезени и Пинеги и, возможно, являются свадебным отражением местных преданий о явлен-

ных иконах, очерчивавших границу православной Руси на европейском северо-востоке. Признаки этого отражения таковы: а) невеста заходит в «девственное» глухое место, где «никто не ходит/не гуляет» и о котором «никто не знает»; б) в центре этого места находится колодец-родник («со студеною водою»); в) об этом месте невесте дается знание «свыше» («да тут ведь... узнала»). «Обретение» иконы происходит в виде ее «написания» золотой пеной колодезной воды:

Как на горке колодец (припев «Ой, рано-рано»)
 Невысокой, глубокой,
 Вокруг того колодца
 Росла травка-муравка,
 Росли лазоревы цветочки,
 Никто тут не ходит,
 Никто не гуляет,
 Единёшенька ходила...
 Девица душа красна...
 Со серебряным блюдом
 Да с позолоченной ложкой.
 Уж я кровлю скрывала,
 Да золоту пену смывала,
 Я икону писала,
 Да я икону Николу...²⁴⁵

Да тут стояла береза (припев «Да раю-раю»)
 ...Да еще под этой под березой
 Да был выкопан колодец
 Да со студеною водою
 Да золотой пеною пеной.
 Да тут никто ведь не знает,
 Да тут никто не гуляет,
 Да тут ведь Марфушка узнала,
 Да Тимофеевна гуляла,
 Да золоту пену снимала,
 Да образа ти подновляла²⁴⁶,
 Да она Спаса сосписала...

Написание невестой двух главных мужских святынь Руси потайно указывает, на мой взгляд, и на ее «иконографическую» связь с Богородицей, ибо Она занимала второе место после Христа и часто изображалась на иконах вместе со св. Николаем²⁴⁷ или сочеталась с ним в видениях и явленных иконах.

Иконописание севернорусской невесты — вершина развития народного символизма девичьего вышивания-шитья, ибо в центральных традициях ее «рукоделие колодезной пеной» переходит в «рукотворение», подобное мужскому ремеслу «золотых дел»:

Ты кипи, кипи, колодец!..
 Ключевою водою
 Со серебряной пеной.
 Тут Аннушка входила;
 Она пену снимала,
 Она ризу сливала
 На икону Миколу,
 А еще-то сливала
 Золотое колечко,
 А еще-то сливала
 Два венца золотые²⁴⁸ (Москва).

- ¹ Бернштам Т. А. 1) К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6 (далее: *Бернштам*, 1986). С. 24—35; 2) Прялка в символическом контексте культуры: По русским памятникам в музеях // Из культурного наследия народов Восточной Европы (Сб. МАЭ. Т. 45). СПб., 1992 (далее: *Бернштам*. Прялка). С. 14—43.
- ² Крепостная мануфактура XVII в. Т. 3. Л., 1932. С. 312.
- ³ Гринкова Н. П. Термины вышивания в русских диалектах // Учен. зап. Ленингр. пед. ин-та им. А. И. Герцена. Т. 20. Л., 1939. С. 173—191; Словарь русских народных говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. Вып. 1. СПб., 1994. С. 277—278 (помор.).
- ⁴ Можно назвать три альбома: Беларускі народны арнамент. Мінск, 1953; Українське народне мистецтво: Тканини та вишивки. Київ, 1960; Нариси з історії українського декоративно-прикладного мистецтва. Львів, 1969.
- ⁵ Стасов В. В. Русский народный орнамент: Шитье, ткани, кружево. Вып. 1. СПб., 1872.
- ⁶ Шаховская С. Н. Узоры старинного шитья в России. Вып. 1. М., 1885; *Сидамон-Эристова* В. П., *Шабельская* Н. Л. Собрание русской старины. Вып. 1: Вышивки и кружева. М., 1910.
- ⁷ Библиографию по кустарным промыслам см.: *Маслова* Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978 (далее: *Маслова*, 1978). Примеч. 9 на с. 14.
- ⁸ Стасов В. В. Указ. соч. С. XII, XX.
- ⁹ Шаховская С. Н. Указ. соч. С. 1—5.
- ¹⁰ Бобринский А. А. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Тр. Ярославского областного съезда. М., 1902.
- ¹¹ Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Тр. ГИМ. Вып. 1. М., 1926.
- ¹² Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981 (Гл. «Русские вышивки и мифология»).
- ¹³ Воронов В. С. О крестьянском искусстве. М., 1972.
- ¹⁴ Предисловие В. И. Смирнова к альбому: *Калиткин* Н. Орнамент шитья костромского полубубка. Кострома, 1926. С. 1—7.
- ¹⁵ *Маслова*, 1978. С. 10.
- ¹⁶ См.: *Яковлева* В. Я. 1) Архангельская народная вышивка. М., 1954; 2) Новгородская и псковская народная вышивка. М., 1954; 3) Вологодская и ярославская народная вышивка. М., 1955; 4) Калининская народная вышивка. М., 1955; 5) Горьковская народная вышивка. М., 1955; 6) Рязанская вышивка. М., 1957; 7) Калужская народная вышивка. М., 1959; *Работнова* И. П. Тамбовская вышивка. М., 1963.
- ¹⁷ Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 5. Л., 1978 (далее: СлРЯ). С. 90, 116.
- ¹⁸ Домострой / Изд. подгот. В. В. Колесов и В. В. Рождественская. СПб., 1994 (далее: Домострой). Гл. 24. С. 32; Гл. 33—37. С. 40—43.
- ¹⁹ К объяснению «растительной» основы девичьего рукоделия имеют отношение мои статьи: 1) Обряд «расставание с красотой»: К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР (Сб. МАЭ. Т. 38). Л., 1982 (далее: *Бернштам*, 1982). С. 43—66; 2) Игровые образы с «переходной» семантикой: Формулы «сеяния—роста» в восточнославянском контексте // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора / Тез. и предвар. матер. к симпозиуму. М., 1988. С. 182—184; 3) Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора: Традиционный аспект русской культуры // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1992 (далее: *Бернштам*, 1992). С. 234—257.
- ²⁰ *Бернштам* Т. А. «Молодая» и «старая игра» в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // Живая старина. 1995. № 2 (далее: *Бернштам*, 1995). С. 17—20.
- ²¹ *Бернштам* Т. А. 1) Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Київ, 1993. С. 103—112; 2) *Бернштам*, 1995; 3) *Бернштам* Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве (в печати).
- ²² См. примеч. 19 и 21.
- ²³ *Мажэйка* З. Я. Песні беларускага Паазер'я. Мінск, 1981 (далее: Песні Паазер'я). № 35 (1). Поозерье — северная часть Белоруссии, пограничная с Псковщиной и Литвой.

- ²⁴ Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 1. Всенародный месяцеслов. СПб., 1902. С. 107.
- ²⁵ Килимник Степан, проф. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Кн. 1—2. Київ, 1994 (далее: *Кил.*-1—2). Кн. 2. С. 69, 92, 259.
- ²⁶ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991 (далее: *Зеленин*). С. 195. У украинцев были иные обычаи и сроки беления (*Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина // Украинці: Народні вірування, повір'я, демонологія. 2-е изд. Київ, 1992 (далее: Украинці). С. 222—224 и примеч.* на с. 223—224.*
- ²⁷ Воропай Олекса. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Київ, 1993 (далее: *Воропай*). С. 174, 188.
- ²⁸ Бернштам, 1995. С. 18; *Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов...* (гл. 4, § 4).
- ²⁹ Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970 (далее: ПКП). № 415.
- ³⁰ ПКП. № 419.
- ³¹ *Кил.*-1. С. 270, *Кил.*-2. С. 245; Беларускі фальклор: Хрэстаматыя. Мінск, 1977 (далее: БФ). С. 102, 105, 106; *Песні Паазер'я. № 36 (2), № 39 (1—2).*
- ³² *Кил.*-1. С. 273—274; *Кил.*-2. С. 164; *Воропай*. С. 331.
- ³³ ПКП. № 433.
- ³⁴ *Кир.*, 1911. С. 87, примеч.* (Подольский у.); *Бернштам*, 1986.
- ³⁵ Купальськія і пятроўськія песні. Мінск, 1985 (далее: КІП). № 20, 22, 23, 25, 31, 33, 40, 77, 80—82, 102, 103, 130, 147—149 и др.
- ³⁶ КІП. № 181, 197, 198.
- ³⁷ О дочках Купалы см.: КІП. № 205—207, 220; БФ. С. 160. О мавках: *Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Украинці. С. 394—395.*
- ³⁸ *Пономарьов Ан. Українська етнография. Курс лекцій. Київ, 1994 (далее: Пономарьов). С. 290.*
- ³⁹ *Кил.*-2. С. 161—162.
- ⁴⁰ *Кил.*-1. С. 185, 193—194; *Воропай*. С. 195—196. Варианты гаивки опубликованы в материалах П. Чубинского, В. Милорадовича, В. Гнатюка, И. Лозинского, Я. Головацкого, Ф. Колессы и др.
- ⁴¹ *Воропай*. С. 492.
- ⁴² Там же. С. 284. Черниговщина (зап. 1928 г.).
- ⁴³ См.: *Воропай*. С. 259.
- ⁴⁴ *Кил.*-2. С. 180—181.
- ⁴⁵ Там же. С. 181—182, 184, 187.
- ⁴⁶ Там же. С. 193—194.
- ⁴⁷ *Воропай*. С. 479, 496—497, 500.
- ⁴⁸ *Воропай*. С. 512.
- ⁴⁹ *Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984 (далее: Маслова, 1984). С. 67, Вологодская губ. (Сольвыггодский у.); Радзінная паэзія / Рэд. кал. В. К. Бандырчык і інш. Мінск, 1971. С. 107.*
- ⁵⁰ *Кил.*-2. С. 189, 302—303.
- ⁵¹ *Воропай*. С. 265; *Кил.*-2. С. 176, 189—190, 199.
- ⁵² *Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988 (далее: Бернштам. Молодежь.). С. 185—186; Бернштам, 1986.*
- ⁵³ КІП. С. 45 и № 482, 449, 495, 516 (в статье В. Елатова о мелодике песен).
- ⁵⁴ *Воропай*. С. 38.
- ⁵⁵ *Бернштам*, 1986.
- ⁵⁶ *Руднева А. В. Курские танки и карагоды: Таночные и карагодные песни и инструментальные танцевальные пьесы. М., 1975. С. 97, 101.*
- ⁵⁷ *Воропай*. С. 39.
- ⁵⁸ *Кил.*-1. С. 307, 311—312.

⁵⁹ *Воропай*. С. 225—226.

⁶⁰ Там же. С. 213.

⁶¹ *Терещенко А.* Быт русского народа. Т. 6. СПб., 1848. С. 150—160 (варианты); *Шейн П. В.* 1) Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, легендах и т. п. Вып. 1. СПб., 1898 (далее: *Шейн*. Великорусс.). № 1958, 2388; 2) Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями. СПб., 1874. № 346; БФ. С. 92—93; Народные песни, записанные в Подольской губернии / Сост. А. П. К. Одесса, 1915. № 4; Золоті ключі: Пісенник. Вып. 1. Київ, 1964. С. 12. *Гошовский В.* Украинские песни Закарпатья. М., 1968. № 62. См. также распространение этого сюжета: *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Виноградье — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981 (далее: *Бернштам—Лапин*. Виноградье.). Картограмма 4 на с. 29 (45 текстов).

⁶² *Бернштам*. Молодежь. С. 178.

⁶³ *Терещенко А.* Указ. соч.

⁶⁴ *Шейн П. В.* Белорусские народные песни... № 346 (Лепельский у.).

⁶⁵ Народные песни, зап. в Подольской губ. № 4 (Ямпольский у.); Песні Паазер'я. № 145 (4).

⁶⁶ ПКП. № 605.

⁶⁷ Фольклорные записки А. А. Шахматова в Прионежье. Петрозаводск, 1948. С. 41.

⁶⁸ *Маслова*, 1984. С. 41; *Дурасов Г.* Русская народная вышивка архаического типа и ее образы // Изобразительные мотивы в русской народной вышивке: Музей народного искусства / Сост. и авт. ст. Г. Дурасов, Г. Яковлева и др. М., 1990. С. 9.

⁶⁹ БФ. С. 151 (Брестский пов.); *Гілевіч Н. С.* Пазтыка беларускай народнай лірыкі. Мінск, 1975.

⁷⁰ Песні Паазер'я. № 106—107 (в); Русская народная поэзия: Лирическая поэзия / Сост., подгот. текста, предисл. к разделам, коммент. Ал. Горелова. Л., 1984. № 129 (зап. Н. П. Колпаковой в 1956 г.).

⁷¹ БФ. С. 160—161. Виленская губ. (зап. 1869 г.).

⁷² Там же.

⁷³ Вяселле: Абрад. Мінск, 1978 (далее: Вяселле). С. 523. Обвязывание производилось рушниками, а в старину — полотном на штаны.

⁷⁴ Великорусские народные песни, изд. А. И. Соболевским. Т. 7. СПб., 1902 (далее: *Соб.-7*). № 615.

⁷⁵ Там же. № 220, Курская губ. (Шигровский у.).

⁷⁶ Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи П. И. Якушкина. Т. 1 / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. З. И. Власовой. М., 1983. № 178. Орловская губ. (Малоархангельский у.). Вар.: *Соб.-7*. № 323—324.

⁷⁷ *Бернштам*. Молодежь. С. 175—180; *Бернштам*, 1995.

⁷⁸ О космогоничности образа рака (тропик Рака?) я высказала предположение ранее (*Бернштам*. Молодежь. Примеч. 320 на с. 201). В других белорусских местностях поется песня о «заячко и раке» (*Петропавловский А.* «Коляды» и «Купало» в Белоруссии (из личных наблюдений) // ЭО. 1908. № 1—2. С. 164).

⁷⁹ Песні Паазер'я. № 71 (3).

⁸⁰ Там же. № 121.

⁸¹ Там же. № 8.

⁸² Восеньскія і талочныя песні. Мінск, 1981. № 517—519.

⁸³ Гаўкы / Зібрав В. Гнатюк // Матэрыялы до україньскої етнології. Т. 12. Львів, 1909. № 170.

⁸⁴ КІП. № 158, 160.

⁸⁵ Там же. № 157.

⁸⁶ Восеньскія і талочныя песні... № 517—519.

⁸⁷ *Таўлай Г. В.* Функцыянальная прырода сучаснай купальскай абрадавай традыцыі і тыпы замацаваных за ёю песень // КІП. С. 37.

⁸⁸ *Бывалькевич П.* Иван Купала (в д. Углах Слуцкого уезда Минской губернии) // ЭО. 1891. № 4. С. 191—192.

⁸⁹ КІП. № 232—234.

- ⁹⁰ Там же. № 234, 312—313; Песні Паазер'я. № 71 (4).
- ⁹¹ Шейн П. В. Белорусские народные песни... № 592.
- ⁹² Посиделки в Новгородской области: Песни и игры / Сост., нотации напевов, предисл. М. А. Лобанова. Новгород, 1988. № 2 на с. 12.
- ⁹³ Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3—4. С. 116.
- ⁹⁴ Бернштам. Молодежь. С. 237—238.
- ⁹⁵ Воронай. С. 24. Легенда о вышивании св. вмч. Варварой ризы Иисуса Христа возникла в рамках чрезвычайно развитого на Украине культа святой, начало которому было положено в XII в. после того, как жена вел. кн. киевского Святополка II (Михаила) Варвара — дочь византийского императора Алексия Комнена привезла с собой ее мощи, положенные в Михайловском Златоверхом монастыре (Христианство: Энциклопедический словарь / Под ред. С. С. Аверинцева и др. Т. 1. М., 1993. С. 329).
- ⁹⁶ Воронай. С. 12, 28.
- ⁹⁷ Бернштам, 1992. С. 23—24.
- ⁹⁸ Посиделки в Новгородской области... № 36.
- ⁹⁹ Бернштам. Молодежь. С. 74; Даль. Пословицы-3. С. 232.
- ¹⁰⁰ Песні Паазер'я. № 218—219.
- ¹⁰¹ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник (далее: *Добр.*). Ч. III: Пословицы // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. 22. СПб., 1894. С. 54.
- ¹⁰² Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н. П. Колпакова. Л., 1973 (далее: ЛРС). № 112, Архангельская губ. (Пинежский р-н).
- ¹⁰³ Кир., 1911. № 831 (место неизв.); *Соб.-7*. № 220—221, Курская губ. (Щигровский у.), Рязанская губ. (Скопинский у.); *Успенский М. М.* Обычай славить детей накануне Нового года (в Тульской губ.) // ЭО. 1899. № 4. С. 100; *Маркевич Н. А.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян // *Українці*. С. 126, 138; *Павло Чубинський*. Мудрість віків: Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського. Кн. 2. Київ, 1995 (далее: *Чуб.-2*). С. 163.
- ¹⁰⁴ Сказки Заонежья / Сост. Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986. № 57.
- ¹⁰⁵ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М., 1985. № 104.
- ¹⁰⁶ *Добр.-III*. С. 55.
- ¹⁰⁷ *Милорадович В. П.* Житье-бытье... // *Українці*. С. 188—189.
- ¹⁰⁸ *Добр.-IV* // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. 27. М., 1903. № 4. С. 3—4.
- ¹⁰⁹ ПКП. № 76. Саратовская губ., № 107, игра «Золото хороню», Ярославская губ. (Пошехонье), № 118 (из И. М. Снегирева), № 237—238. Новгородская губ.
- ¹¹⁰ ПКП. № 42. Рязанская губ. (Касимовский у.); БФ. С. 92.
- ¹¹¹ *Кузнецова В. П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993. С. 49.
- ¹¹² Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче) / Изг. подгот. А. П. Разумова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1980. С. 10.
- ¹¹³ Бернштам. Молодежь. С. 241.
- ¹¹⁴ *Пр-ский Н.* Баня, игрище, слушанье и шестое января // *Современник*, 1864. X. С. 519—522. Этот пример приводит В. И. Чичеров: Зимний период русского народного календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований) // ТИЭ. Н. С. Т. 40. М., 1957. С. 113.
- ¹¹⁵ Кир., 1911. № 744; *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Т. 4. СПб., 1877. С. 405.
- ¹¹⁶ *Маркевич Н. А.* Указ. соч. // *Українці*. С. 125; *Вяселле*. С. 44 (Борисовский пов.).
- ¹¹⁷ БФ. С. 111, 151.
- ¹¹⁸ АРГО. Р. 25. № 24, л. 5 об. Олонецкая губ. (Олонецкий у.).
- ¹¹⁹ *Вяселле*. С. 305. Пинщина; *Даль*. Пословицы-3. С. 203.

- ¹²⁰ *Шейн*. Великорусс. № 1851 (Зарайский у.).
- ¹²¹ *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. II. СПб., 1848. С. 217—221, 243—244. Олонецкая губ.; Песни городенского хора / Сост., предисл., нотации напевов Е. Е. Васильевой. Новгород, 1990. № 2 (баенный причет).
- ¹²² *Бернштам*, 1982.
- ¹²³ АРГО. Р. 25. № 24, л. 6 об.—7. Олонецкая губ.
- ¹²⁴ *Даль*. Пословицы-3. С. 241.
- ¹²⁵ *Радченко Е. С.* «Село Бужарово», Воскресенского района, Московского округа (монографическое описание деревни) // Труды Общества изучения Московской области. Вып. 3. М., 1929. С. 97; *Пономарьев*. С. 232.
- ¹²⁶ *Шейн*. Великорусс. № 1984.
- ¹²⁷ Вяселле. С. 115, 537.
- ¹²⁸ *Феноменов М. [Я]*. Современная деревня. Ч. 2. Новгород, 1924—1925. С. 22. Новгородская губ. (Валдайский у., Рождественская вол., д. Голдыши).
- ¹²⁹ *Маслова*, 1984. С. 42; *Кир.*, 1911. С. 199. Симбирская губ. (Сызранский у.); Русские народные песни и свадебный обряд в с. Жуково Никольского у. Вологодской губ. / Зап. А. Попов // Тр. этнографич. отд. ОЛЕАиЭ. Т. 15. М., 1906. С. 481.
- ¹³⁰ *Кир.*, 1911. № 24, 441. Рязанская губ. (Раненбургский у.).
- ¹³¹ *Чуб.*-2. № 61, 62, 68, 108—111.
- ¹³² *Чистов К. В.* Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 223—230.
- ¹³³ Вяселле. С. 551.
- ¹³⁴ Там же. С. 83.
- ¹³⁵ Там же. С. 411.
- ¹³⁶ *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX—начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. С. 130; *Бернштам*. Молодежь. С. 60 (Рязанская, Казанская, Тверская и др. губ.).
- ¹³⁷ Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Вып. 1. Л., 1926. С. 156; Вяселле. С. 187, 538.
- ¹³⁸ Вяселле. С. 44, 53.
- ¹³⁹ *Калинин И.* Песни онежан // ОРБРАН. 45. 8. 256. Тетр. 1. № 81. С. 107—108; Скоморошья и бабы песни / Изд. М. Багриным в Петербурге в 1910 г. XXVIII (сев. губернии).
- ¹⁴⁰ *Бернштам—Лалин*. Виноградье. С. 56—62 и примеч. № 91, 94—98.
- ¹⁴¹ БФ. С. 308—309; Чердынская свадьба / Зап. и сост. Н. Зырянов. Пермь, 1969. № 207.
- ¹⁴² Песні Паазер'я. № 181 (5).
- ¹⁴³ Былины Печоры и Зимнего берега (Новые записи) / Изд. подгот. А. М. Астахова и др. М.; Л., 1961. № 104.
- ¹⁴⁴ Там же. № 139.
- ¹⁴⁵ В той же зимнезолотицкой традиции ткачихой изображена и невеста Михаила Потыка — Лебедь Белая (Материалы, собр. в Архангельской губ. летом 1901 г. А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским. Ч. I. Зимний берег Белого моря: Волость Зимняя Золотица // Тр. Муз.-этнограф. комиссии. Т. 1. М., 1905. № 13).
- ¹⁴⁶ *Зеленин*. С. 195: *воробей/горобец, уток, горностаи*.
- ¹⁴⁷ Песни, записанные П. В. Киреевским. Стар. Сер. М., 1878. Вып. 3. № 3.
- ¹⁴⁸ БФ. С. 92 (шедровка); Пинчуки. Этнографический сборник: Песни, загадки, пословицы, обряды и т. п. / Собр. Д. Г. Булгаковский // Зап. ИРГО по отд.-нию этнографии. Т. 13. Вып. 3. СПб., 1890. С. 41—42 (колядка).
- ¹⁴⁹ Русские свадебные песни Сибири / Сост., вступ. ст. и примеч. Р. П. Потаниной. Новосибирск, 1979. № 163; *Кир.*, 1911. № 543 (Мценский у.).
- ¹⁵⁰ ПКП. № 57. Вятская губ.
- ¹⁵¹ Чердынская свадьба... № 110.

- ¹⁵² Домострой. С. 229.
- ¹⁵³ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова и Л. С. Лаврентьева. Л., 1985. № 628 на с. 114. Ярославская обл. (Борисоглебский р-н); Вяселле. С. 85 (ареал р. Березины). С. 347 (Слонимский пов.).
- ¹⁵⁴ Слова «вышивать» и «зашивать» — синонимы (СлРЯ. С. 340).
- ¹⁵⁵ *Добр.-I* // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. СПб., 1891. № 7; Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891. № 191 («солдатский» заговор); Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова / Послесл., примеч. и подгот. текста А. К. Байбурина. СПб.; Париж, 1992 (далее: *Майков*). № 146; *Майков*. № 151.
- ¹⁵⁶ БФ. С. 76.
- ¹⁵⁷ *Майков*. № 11.
- ¹⁵⁸ *Срезневский И. И.* Описание рукописей и книг, собр. для Императорской Академии наук в Олонцеком крае. СПб., 1913. Заговоры «от крови»: № 4, 12—15, 81, 93, 97, 100, 101.
- ¹⁵⁹ *Майков*. № 152.
- ¹⁶⁰ Там же. № 142 (владим.), 143 (сарат.-алатыр.), 148 (поволж.-старообр.).
- ¹⁶¹ Там же. № 145 (южнорус.).
- ¹⁶² Там же. № 144.
- ¹⁶³ Там же. № 140.
- ¹⁶⁴ Там же. № 149.
- ¹⁶⁵ Там же. № 141.
- ¹⁶⁶ Там же. № 150.
- ¹⁶⁷ Традиционная русская магия в записях конца XX века / Вступ. ст., сост., примеч. С. Б. Адоньевой, О. А. Овчинниковой. СПб., 1993. № 290, Вологодская обл. (Белозерский р-н), № 339. Архангельская обл. (Пинежский р-н).
- ¹⁶⁸ *Майков*. № 219.
- ¹⁶⁹ Песни Печоры / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1963. № 124.
- ¹⁷⁰ Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. М., 1904 (далее: Сказания). С. 53—54.
- ¹⁷¹ Там же. С. 66—67.
- ¹⁷² Там же. С. 78.
- ¹⁷³ Наиболее известны: фреска «Прядущая» (Софийский собор в Киеве), икона из церкви Бориса и Глеба (Новгородский Антониев монастырь), изображение на царских вратах тверской церкви. О последнем см.: *Алпатов М. В.* Древнерусская иконопись. М., 1984. № 142. О других иконах см.: Сказание о чудотворных иконах Богоматери и о Ея милостях роду человеческому. Т. 1—2. Коломна, 1993 (далее: *ЧИ*). Т. 1. С. 210.
- ¹⁷⁴ Сказания. Примеч. 13 на с. 323 (к с. 58).
- ¹⁷⁵ Полный церковно-славянский словарь / Сост. свящ. Григорий Дьяченко. М., 1993 (далее: *Дьяченко*). С. 445.
- ¹⁷⁶ Сказания. С. 18.
- ¹⁷⁷ *Дьяченко*. С. 561.
- ¹⁷⁸ Сказания. С. 75.
- ¹⁷⁹ *Дьяченко*. С. 1043.
- ¹⁸⁰ Сказания. Примеч. 44 на с. 332 (к с. 143).
- ¹⁸¹ Там же. С. 332—333.
- ¹⁸² Там же. С. 196. В отечественной науке сегодняшнего дня высказано предположение, что омофор — «новая ипостась» ризы Богородицы (*Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 25—26).
- ¹⁸³ Сказания. С. 178.
- ¹⁸⁴ *ЧИ-2*. С. 407—410.
- ¹⁸⁵ *Преосв. Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Черниговский. Жития святых подвижниц Восточной Церкви. 3-е изд. М., 1993. С. 210—217.
- ¹⁸⁶ Там же. С. 212.

- 187 Там же. С. 216 и примеч. 296.
- 188 Христианство... С. 355.
- 189 Там же.
- 190 Лихачева В. Искусство Византии IV—XV веков. Л., 1986. С. 85—86.
- 191 Херрит Дж. Женщины и иконопочитание в ранней Церкви // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство / Отв. ред. А. М. Лидов. СПб., 1994 (далее: Восточнохристианский храм). С. 81—106.
- 192 Там же. С. 95—98.
- 193 Дьяченко. С. 1083.
- 194 Фехнер М. В. Золотное шитье Владимиро-Суздальской Руси // Средневековая Русь. М., 1976 и Сабурова М. А. Стоячие воротнички «ожерелки» в древнерусской одежде. С. 222—231; Якунина Л. И. Русское шитье жемчугом. М., 1955 (далее: Якунина). С. 34—35. Рис. 12—13.
- 195 Воинские повести Древней Руси / Сост. Н. В. Понырко. Л., 1985. С. 285 (Повесть о нашествии Тохтамыша).
- 196 Лазарев В. Н. Московская живопись, шитье и скульптура первой половины XV в. // История русского искусства. Т. 3. М., 1955 (далее: Лазарев). С. 194—196.
- 197 Маясова Н. А. Древнерусское шитье. М., 1971. С. 9.
- 198 Лазарев. С. 192.
- 199 Мнева Н. Е. Шитье XVI—начала XVII в. // История русского искусства. Т. 3 (далее: Мнева, 1955). С. 678, 682, 688; Маясова Н. А. Лицевое шитье // Русское художественное шитье XIV—начала XVIII века: Каталог выставки (Музеи Московского Кремля). М., 1989. С. 12, 15—16.
- 200 См., например, иллюстрации предметов XV—XVIII вв.: Древнерусское шитье XV—начала XVIII века в собр. Гос. Русского музея: Каталог выставки / Сост. Л. Д. Лихачева. Л., 1980 (далее: Лихачева, 1980). № 123, 124, 128 и др.; Соломина В. П. Древнерусское шитье в собр. Арханг. обл. краеведческого музея: Каталог. Архангельск, 1982 (далее: Соломина). № 12—13, 18, 21—22, 24—25, 27.
- 201 Евсеева Л. М. Византийские иконы *proskynesis* в богослужебном обиходе // Восточнохристианский храм. С. 71—72.
- 202 Лихачева, 1980. Кат. 19. С. 13—14.
- 203 Лазарев. С. 200.
- 204 Русское прикладное искусство XIII—начала XX в.: Из собр. Гос. объединенного Владимиро-Суздальского музея-заповедника / Авт.-сост. Н. Трофимова (далее: Трофимова). № 43. На подвесных пеленах мог изображаться только крест (Лазарев. С. 200).
- 205 Мнева, 1955. С. 676—677.
- 206 Трофимова. № 37—38, 49.
- 207 Соломина. № 4, 5, 28.
- 208 Там же. С. 7—9 и № 1.
- 209 Трофимова. № 36; Соломина. № 15 (знамя), 16 (хоругвь).
- 210 Лихачева, 1980. Кат. № 83. С. 46—48.
- 211 Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1—2. М., 1992 (далее: ППБЭС). Т. 1. Стб. 174—176; Цветков И. Печатные антимины // Калужская старина / Изд. Калужского церковного историко-археологического общества. Т. 3. Калуга, 1903. С. 20—42.
- 212 Стерлигова И. А. О литургическом смысле драгоценного убора русской иконы // Восточнохристианский храм. С. 221 и примеч. № 5, 13, 16, 20, 41.
- 213 Маслова, 1984. С. 33; Бернштам Т. А. Девушка-«невеста» и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978. С. 55—56.
- 214 Брюсова В. Г. Фрески Ярославля XVII—начала XVIII века... № 29 (Воскресенская церковь, ок. 1675 г.).
- 215 Стерлигова И. А. Указ. соч. С. 220.
- 216 Лазарев. С. 192.
- 217 Мнева, 1955. С. 682; Мнева Н. Е. Искусство Московской Руси. М., 1965. С. 131; Свирин А. Н. Древнерусское шитье. М., 1963. С. 98; Якунина. С. 49.

- ²¹⁸ *Маясова Н. А.* Мастерская художественного шитья князей Старицких // Сообщ. Загорского историко-художественного музея. Т. 3. Загорск, 1960. С. 50.
- ²¹⁹ *Богуславская И. Я.* О двух произведениях средневекового народного шитья // Русское народное искусство Севера / Сб. статей. Л., 1968. С. 103.
- ²²⁰ *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1995 (по изд. 1917 г.). С. 198—202.
- ²²¹ Там же. С. 196—198.
- ²²² Там же. С. 198.
- ²²³ *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Изд. Западно-Европейского экзархата. Московский патриархат, 1989 (далее: *Успенский*). С. 28, 42.
- ²²⁴ *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым: По материалам рукописей певческой книги XI—XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб., 1994. С. 145—146 и тексты на с. 352—353 (На Покров). С. 227 и тексты на с. 422—429 (На Сретение Владимирской иконы Божией Матери).
- ²²⁵ *Голубцов А. П.* Указ. соч. С. 203.
- ²²⁶ *Оболенская С. Н., Топорков А. Л.* Народное православие и язычество Полесья // Язычество восточных славян / Сб. научных тр. Л., 1990. С. 152.
- ²²⁷ Радзінная паэзія... № 37. Витебская губ. (Лепельский у.).
- ²²⁸ См. колядки, заговоры, духовные стихи; *Рыльский Ф. Р.* К изучению украинского народного мировоззрения // Українці. С. 39.
- ²²⁹ *Стерлигова И. А.* Указ. соч. С. 224.
- ²³⁰ ЛРС. № 182, предсвадебная неделя. Архангельская обл. (Карпогорский р-н, д. Ваймуши).
- ²³¹ ЧИ-1. С. 200—203.
- ²³² *Лихачева*, 1980. Кат. № 23.
- ²³³ ЧИ-1. С. 159—161 (праздник 12/2).
- ²³⁴ *Филлимонов Г.* Очерки русской христианской иконографии: София Премудрость Божия // Вестник Общества древнерусского искусства при Московском Публичном музее. М., 1876. С. 181.
- ²³⁵ *Свящ. С. Булгаков.* Икона и иконопочитание: Догматический очерк. Париж, 1937. С. 9, 14.
- ²³⁶ Русский рисованный лубок конца XVIII—начала XX века: Из собр. ГИМ / Сост. и авт. текста Е. И. Иткина. М., 1992.
- ²³⁷ *Флоровский Г.*, прот. О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси // Тр. 5-го съезда русской академической организации. София, 1932. Ч. 1. С. 498, 500.
- ²³⁸ Русский рисованный лубок... Кат. № 22—26 (XVIII—начало XIX в.). О душе-«царице» см., например: Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3. М., 1994. (Справщик Савватий. Наставление ученику. С. 18 и подстрочное примеч. 6).
- ²³⁹ АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 384, л. 147.
- ²⁴⁰ *Бернштам.* Прялка. С. 27—38.
- ²⁴¹ *Максимов С. В.* Год на Севере. Архангельск, 1984. С. 103, 266; *Каменев А. А.* «Полтовская корга» // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера. 1910. № 1. С. 24—26.
- ²⁴² Памятники народного творчества в Олонецкой губернии / Е. Барсова. СПб., 1873. С. 89.
- ²⁴³ Житие и страдания святого и славного великомученика Дмитрия Солунского Мироточивого (по руководству Четиих-Миней св. Димитрия Ростовского). М., 1995. С. 25—27.
- ²⁴⁴ Собрание народных песен П. И. Якушкина // Отечественные записки. 1860. Кн. 4. XII.
- ²⁴⁵ ЛРС. № 170 (Карпогорский р-н).
- ²⁴⁶ Там же. № 264 (Лешуконский р-н).
- ²⁴⁷ *Смирнова Э. С.* Живопись Великого Новгорода. Середина XIII—начало XIV века. М., 1976. С. 244—245. Сочетание образов Спасителя, Богородицы и св. Николая, возможно, восходит к чуду с их иконами, известному только по славянским спискам «Жития св. Николая» (*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 222—223).
- ²⁴⁸ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 2. М., 1994. С. 289—290.

СЛОВАРЬ УПОМИНАЕМЫХ В СТАТЬЕ ТЕРМИНОВ ЦЕРКОВНЫХ ВЕЩЕЙ
С ЛИЦЕВЫМ И ОРНАМЕНТАЛЬНЫМ ШИТЬЕМ

I. Вещи литургического назначения *

Воздух («небесная твердь») — плат на оба сосуда со Св. Дарами из льняной или дорогой ткани (шелк, тафта, камка), которым они покрываются на жертвеннике от совершения проскомидии (приготовления Св. Даров) до чтения Символа Веры (см. *покров*). При чтении священник колеблет В. над сосудами, как бы осеняя их Св. Духом (*Архиеп. Нижегородский и Арзамасский ВенIAMин*. Новая скрижаль или объяснение о Церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных: В 2 т. Т. 1. М., 1992. Репринт: СПб., 1889; далее: НС-1. С. 25, 159; *Дьяченко*. С. 86—87; ППБЭС. Т. 2. Стб. 1830—1831).

Пелена (др.-рус. «пелва») — общее название вещей разного назначения:

- 1) подвесной плат к иконе и шитая икона;
- 2) плащаница;
- 3) палица, набедренник (см.) и др. (НС-1. С. 25, 159; *Дьяченко*. С. 412, 447).

Плащаница — погребальное покрывало с изображением «Положение во гроб». С конца вечерни Великой Пятницы до начала пасхальной утрени находится в центре храма, затем переносится на престол, где лежит до праздника Вознесение Христово. П. также называют покров на раку святого с его образом (НС-1. С. 14, 30; *Дьяченко*. С. 430).

Покров — общее название вещей разного назначения:

- 1) погребальное покрывало;
- 2) платы на потир и дискос (см. *воздух*);
- 3) вклад «на помин души» (*Дьяченко*. С. 447).

Убрус — общее название вещей разного назначения:

- 1) икона-«полотенце» с образом Спаса Нерукотворного;
- 2) полотенце для омовения рук священника перед литургией;
- 3) полотенце, которое возлагается на шею посвящаемому в иподьяконы.

У. также называется «начельник» — налобная повязка у Божией Матери и св. угодниц на иконах (*Дьяченко*. С. 746).

II. Одежда священнослужителей

Епитрахиль (греч. «нашейник») — принадлежность облачения священника, необходимая для любого богослужения. Е. означает «иго» или «ярем» священства как благодати Св. Духа (НС-1. С. 136, 140—141; *Дьяченко*. С. 175—176).

Набедренник или наколенник — принадлежность облачения священника, которой его удостоивают за особые заслуги. Имеет вид сумки, крепящейся с помощью ленты на левом плече и свисающей у правого бедра. Если архиереи имеют Н. и палицу (см.), то последняя носится у правого бедра, а Н. — у левого (НС-1. С. 137—138; *Дьяченко*. С. 326).

Омофор/ий (греч. «раменоносник») — принадлежность архиерейского облачения в виде широкой и длинной ленты. Одевается таким образом, чтобы с правого плеча конец свисал впереди, а с левого — сзади. О. символизирует «заблудшее овца»=паству, которое архиерей, подобно Иисусу Христу, взял на свои плечи (Лк. 15: 4, 7). Четыре креста на О. означают пути следования страстям Господним (НС-1. С. 141—142; ППБЭС. Т. 2. Стб. 1697; *Дьяченко*. С. 382).

* В ходе литургии символика и функции некоторых вещей меняются.

- Палица* («меч духовный») — принадлежность архиерейского облачения в виде плата с кистями на трех углах; привешивается к поясу у правого бедра (*Дьяченко*. С. 405).
- Риза* — общее название верхних священнических одежд (ППБЭС. Т. 2. Стб. 1955—1956; *Дьяченко*. С. 548—549).
- Саккос* (греч. «кулек/мешок») — верхнее облачение архиерея с широкими рукавами, разрезами по бокам и застежкой спереди. В Византии был царской одеждой; в Церкви получил значение «хламиды Спасителя» (ППБЭС. Т. 2. Стб. 1990; *Дьяченко*. С. 569).
- Фелонь/Феноль* — верхнее облачение священников, знаменующее первый горний чин и силу Божию. В Византии и Древней Руси особое достоинство имела «многокресчатая фелонь» (полиставрий) — одежда митрополита (НС-1. С. 139; *Дьяченко*. С. 775).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АКЭАСПБГУ — Архив кафедры этнографии и антропологии Санкт-Петербургского государственного университета
- АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук
- АРГО — Архив Российского географического общества
- АРЭМ — Архив Российского этнографического музея
- ГИМ — Государственный Исторический музей
- ЖС — Живая старина
- ИРГО — Императорское Русское географическое общество
- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР
- МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
- МИА — Материалы и исследования по археологии СССР
- ОАИиЭ — Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете
- ОГВ — Олонецкие губернские ведомости
- ОЛЕАиЭ — Общество любителей естествознания, археологии и этнографии при Московском университете
- ОРБРАН — Отдел рукописей Библиотеки Российской Академии наук
- ОРУАИРГО — Отдел рукописей Ученого совета ИРГО
- РЭМ — Российский этнографический музей
- СА — Советская археология
- САИ — Свод археологических источников
- СРНГ — Словарь русских народных говоров
- СЭ — Советская этнография
- ТИЭ — Труды Института этнографии Академии наук СССР
- ЭО — Этнографическое обозрение
- ЭС — Этнографический сборник

СОДЕРЖАНИЕ

Татьяна Владимировна Станюкович (1917—1992) 5 ✓

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ДРЕВНОСТИ

Шевченко Ю. Ю. Княжна-амазонка в парном погребении Черной могилы 9 ✓
Конькова О. И. Мужчина и женщина в жизни после смерти (Археолого-этнографические заметки о погребальном обряде у финноязычного населения Северо-Запада России) 23 ✓

КУЛЬТУРНО-БЫТОВАЯ ТРАДИЦИЯ XIX—XX вв.

Лаврентьева Л. С. О платке 39 ✓
Богомазова Т. Г. Украинская скрыня как предмет женской субкультуры 53 ✓
Разумова И. А. Семейные реликвии 63
Вовина О. П. Праздник *хёр-сърри* — «девичье пиво» в календарной обрядности чувашей 71
Новик А. А. К вопросу изготовления текстиля из конопли в Албании 83 ✓
Романова С. В. Женские обряды и трудовые традиции, связанные с животноводством (на материалах Вологодской губ. конца XIX—начала XX в.) 92

ВЕРОВАНИЯ. РИТУАЛ. СИМВОЛ

Мазалова Н. Е. Человек и дом: тождество русских представлений 101 ✓
Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л. Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян 111
Ушаков Н. В. Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой «дом» (Соотношение домашних духов и реалий русского жилища) 131 ✓
Щепанская Т. Б. Пронимальная символика 149
Бернштам Т. А. «Хитро-мудро рукодельнице» (вышивание—шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) 191 ✓

ЖЕНЩИНА И ВЕЩЕСТВЕННЫЙ МИР
КУЛЬТУРЫ У НАРОДОВ РОССИИ И ЕВРОПЫ

Сборник Музея антропологии и этнографии, т. XLVII

*Утверждено к печати
Музеем антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамерой) РАН*

научное издание

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ Для корреспонденции:
198152, Санкт-Петербург, а/я 111

Набор — *Г. А. Кочугурова*
Технический редактор — *С. В. Шербакова*
Корректор — *Н. В. Пивоварёнок*
Выпускающий — *О. И. Трофимова*

Сдано в набор 1.12.98. Подписано к печати 19.03.99. Формат 70×100 1/16
Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная. Печать офсетная
Объем 16 п. л. Тираж 1000 экз. Зак. 3002

Издательство «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
ЛР № 065555 от 5.12.1997

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано с оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

Книжная серия



Серия «Ethnographica petropolitana» образована в 1998 году

В серии вышла книга:

Симаков Г. Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: (ритуальный и практический аспекты). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. 320 с. ISBN 5-85803-111-0



Настоящая книга посвящена малоизученной в этнографии теме охоты с ловчими птицами у народов Средней Азии и Казахстана. Автор впервые в отечественной и мировой науке рассматривает соколиную охоту в связи с древним культом хищных птиц, что позволяет дать объяснение многим социальным и хозяйственным аспектам этого вида охоты с точки зрения древних религиозно-магических представлений, высказать предположения о происхождении как отдельных элементов соколиной охоты, так и промысла в целом. Особое место в работе занимает анализ специфического древнего, некогда тайного языка сокольников региона, и в частности — подробное рассмотрение народной классификации ловчих птиц у казахов и киргизов. В основу книги положены оригинальные полевые материалы автора, собранные им во время экспедиционных поездок в течение более чем двадцатипятилетнего периода работы над избранной темой.

В СЕРИИ ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ КНИГИ:

Этикет у народов Южной Азии (Индия, Непал, Шри Ланка). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. ISBN 5-85803-121-8

В настоящей коллективной монографии впервые комплексно изучается своеобразный (а иногда и экзотический) традиционный этикет народов Индии, Непала и Шри Ланки, связанный с различными сторонами жизни человека — в семье, в обществе, во многих ситуациях межличностных контактов. Описаны правила поведения и взаимные обязанности старших и младших, выше- и нижестоящих, учителя и ученика, родителей и детей, мужа и жены, возлюбленных, а также мирян и священнослужителей, и — даже верующего по отношению к божеству. В книге выявляются глубинные сознательные и подсознательные основы этих правил, выработанные за многие столетия и даже тысячелетия; прежде всего это — специфические религиозные воззрения и магические представления народов Южной Азии, проявляющиеся в нормах приема пищи и в ритуально-этикетном взаимодействии поэта и правителя, в кодексе чести воина, формулах приветствия и прощания и т. п. Авторы монографии убедительно показывают, что этикетные нормы выполняют важную этно-интегрирующую функцию и являются одним из средств культуры и психики; они — отнюдь не условность, но условие жизнедеятельности общества и индивида.

Монография подготовлена при участии известных ученых-индологов Санкт-Петербурга и Москвы, а также гуджаратской исследовательницы Приабалы Шах и профессора одного из ланкийских университетов Ратны Хандурукандне.

Книга рассчитана на историков, этнографов, психологов, культурологов и востоковедов, а также на всех тех, кто интересуется самобытными традициями и обычаями стран Востока.

Этикет у народов Юго-Восточной Азии: Сб. ст. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. ISBN 5-85803-119-6

Настоящий сборник знакомит читателя с этикетом нескольких крупных народов Юго-Восточной Азии — вьетов, тайцев, бирманцев, индонезийцев, а также небольшого народа на Филиппинах — ифугао. Отдельная статья посвящена речевому этикету яванцев.

Рассматриваются этнические стереотипы поведения, сложившиеся у перечисленных народов в сфере общения: словесные формулы, жесты и позы, сопровождающие приветствия; манера держать себя во время беседы; правила поведения молодых людей по отношению к старшим по возрасту и положению в обществе; правила «хорошего тона...» в отношениях между юношами и девушками, мужчинами и женщинами; символика частей человеческого тела и жесткие установки, предписывающие строго определенное размещение общающихся в пространстве.

Авторы статей сборника — петербургские этнографы и востоковеды — показывают, что характерные для каждого этноса специфические правила этикета тесно связаны с его традиционным мировоззрением, уходящим своими корнями в глубины архаического сознания и подчас уже неосознанно сохраняющимся в условиях модернизации, которой подверглись восточные традиционные общества к концу двадцатого века.

Сборник рассчитан как на преподавателей и студентов гуманитарных факультетов университетов, так и на широкий круг читателей, интересующихся культурой народов Востока и этническими стереотипами поведения.

Книжная серия



Серия «Slavica petropolitana» образована в 1996 году

В серии вышла книга:

Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI—начала XVIII века. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 320 с. ISBN 5-85803-063-7

Поиск библейских первопредков славян, так называемая Грамота Александра Македонского о пожаловании славянам прав на занимаемые ими территории, повествование о трех «хорватских братьях» Чехе, Лехе и Русе — происхождение и история этих и ряда других, связанных с ними легенд, составляют основное содержание монографии А. С. Мыльникова.

Анализируя процесс поиска научной истины, проходивший в борьбе рационалистического начала с мифологизированным сознанием, автор показывает, что в основе анализируемых им этноисторических легенд лежало верное в своей основе представление об этногенетическом и языковом родстве славянских народов. С помощью обширного круга памятников исторической мысли на славянских, латинском, немецком и других языках автор реконструирует один из важных аспектов этнокультурной системы славянского мира так, как она рисовалась представителям научной мысли раннего Нового времени (от рубежа XV—XVI вв. до начала XVIII в.).

В серии готовится книга:

Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности. XVI—начало XVIII века. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». ISBN 5-85803-117-X

Настоящее издание продолжает исследование представлений в исторической мысли славянских и соседних с ними народов раннего Нового времени. Первая часть исследования под общим заглавием «Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы» с подзаголовком «Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI—начала XVIII века» увидела свет в 1996 году. Во второй части исследования на том же материале рассматриваются представления славянских и инославянских авторов об этнической номинации и об этничности славянских народов. Происхождение и содержание терминов «славяне», «русские», «поляки», «чехи» и другие, представления о признаках этничности (проблема так называемого национального характера), попытки ученых того времени универсализировать оценки «свойств» славянских народов — такова проблематика, которой посвящена аннотируемая монография. Отдельный раздел посвящен образу жизни и обычаям славянских народов. Монография написана на основе источников, извлеченных автором из архивов России и зарубежных стран (Германия, Швеция, Чехия, Литва и другие). Большинство материалов носит уникальный характер и вводится в научный оборот впервые.

В СЕРИИ «SLAVICA PETROPOLITANA» ВЫШЛА КНИГА:

Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года. Комментированное издание / Сост. З. В. Дмитриева и М. Н. Шаромазов. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. 384 с. ISBN 5-85803-107-2

Настоящая книга представляет собой первое комментированное издание описей средневековой России и включает в себя опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года. Публикуемый памятник подводит итог монастырскому строительству за первые двести лет жизни обители и описывает постройки, убранство церквей, настенную живопись, иконы, ризы, книги, акты, хлебные запасы, предметы быта, хозяйственную утварь — все, вплоть до «рухляди».

Помимо текста описи и комментариев к нему, книга содержит альбом филиграней (прориси и безмасштабные опико-электронные воспроизведения филиграней), фотографии основных почерков, а также именной и иконографической указатели и словарь к тексту описи.

Комментарии к описи следует отметить особо, поскольку они с высокой достоверностью позволяют соотнести переписанные в 1601 году строения, иконы, книги, грамоты с реальными предметами, дошедшими до наших дней. М. Н. Шаромазовым подробно описаны монастырские постройки, интерьеры церквей, убранство ризницы. Отождествлена и прокомментирована большая часть упомянутых в описи книг (А. П. Балаченкова); отдельный раздел посвящен певческим книгам (Н. В. Рамазанова). З. В. Дмитриевой описаны и прокомментированы грамоты за 1440-е—1590-е годы (жалованные, духовные, купчие, меновные и прочие).

Издание предназначено историкам, искусствоведам, лингвистам и всем читателям, интересующимся историей Руси.

В серии готовится книга:

М. В. Кукушкина. Книга в России в XVI века. СПб.: «Петербургское Востоковедение». ISBN 5-85803-124-2

В аннотируемой монографии на основе архивных материалов и обширного свода литературы по теме сделана попытка обобщить достижения гуманитарных наук в области изучения книжной культуры на Руси.

В книге анализируется репертуар русской рукописной книжности, значение ее в эпоху Ивана Грозного, вопросы организации книгописного дела, начала книгопечатания, его предпосылки и особенности. Специально подобранные иллюстрации (в том числе и цветные) позволяют читателю составить более верное впечатление об изобразительном ряде книги XVI века.

Издание предназначено для исследователей древнерусской культуры, историков, филологов и книговедов.

Книги нашего издательства можно приобрести:

- в Университетском книжном салоне
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11
 - в магазине «Летний сад»
197136, Санкт-Петербург, Большой проспект ПС, д. 82
 - в Санкт-Петербургском Доме книги
191186, Санкт-Петербург, Невский пр., д. 28
- При издательстве работает Читательский клуб:
198152, Санкт-Петербург, а/я 111
Телефон/факс издательства: (812) 311 62 83
Страница в интернете: <http://pvcentre.webjump.com>
E-mail: info@petvost.spb.su
-