

ОТРОК И СИРОТИНУШКА (возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях»)

И.А.Морозов

В обширном пласте русской и восточнославянской лексики, обозначающей мальчиков-подростков в возрасте, непосредственно предшествующем переходу из состояния детства в состояние юношества¹⁹⁸, выделяется старое слово «отрок», употреблявшееся в Древней Руси для обозначения членов «молодшей» княжеской дружины¹⁹⁹. Аналогичная прослойка была характерна и для средневековых западноевропейских княжеских дружин и рыцарских орденов²⁰⁰, которые, по мнению Й. Хейзинги, «не следует отделять от мужских союзов, бытующих у первобытных народов»²⁰¹ и, добавим, от стадийно более поздних мужских объединений²⁰². Причем хотя статус отроков был невысок (они «стоят на низшей ступени»), «при удаче им был открыт путь к свободе и возвышению»²⁰³. В Европе *pueri* или *vassalli* проходили длительную службу при дворе, чтобы стать *milites*.

Таким образом, по статусу *отрок* еще в средние века был очень близок к юноше, проходящему обряды возрастной инициации в более архаических типах культуры. Однако этот аспект «отрочества» является пока малоизученным²⁰⁴. В специальной литературе эта проблема если и затрагивается, то лишь вскользь. Между тем речь идет об одном из немногих документально засвидетель-

ствованных фактов о наличии в Древней Руси специальных механизмов и институтов, связанных с социализацией подростков и сохранивших следы более древних возрастных испытательно-посвятительных обрядов. Хотя имеющихся материалов для полноценной их реконструкции недостаточно, определенную информацию можно попытаться извлечь и при анализе позднего и вторичного материала, в частности, диалектной семантики слова *отрок* и некоторых распространенных фольклорных сюжетов. Конечно, полученные при этом результаты будут достаточно гипотетичны, поскольку «отрок» в русском фольклоре не фигурирует в качестве самостоятельного персонажа. Поэтому ниже речь пойдет скорее не о самом слове *отрок*, а о реконструкции семантики этого и близких к нему слов, о социально-возрастном статусе, который они обозначают.

Слово *отрок*, известно во всех славянских языках со значениями «дитя, мальчик, не достигший зрелости, совершеннолетия; слуга, работник; раб, холоп»²⁰⁵. Характерно, что парный ему термин *отроковица* «девочка-подросток» в русских говорах гораздо менее употребителен. Оба эти термина имеют оттенок книжности и относятся к детям, допускаемым к причастию и исповеди, а также подросткам, прислуживающим в церкви или в монастыре²⁰⁶. Последние значения проникли в народную речь через посредство церковно-книжной культуры.

Русское слово *отрок* возводится обычно к праславянскому **ot(ъ)rok* «не имеющий права говорить» (из приставки *ot-* и *pekъ* «говорю») ²⁰⁷. Можно предположить, что это значение связано с общей семантикой переходнопосвятительных обрядов, так как традиционному быту красноречие, умение складно и красиво говорить — «как

¹⁹⁸ Обстоятельный ее анализ см.: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XI-X — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 24-121.

¹⁹⁹ Ключевский В. О. Терминология русской истории // Он же. Сочинения в девяти томах. Т. 6. М., 1989. С. 111; Пресняков А. Е. Княжеское право в древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993. С. 204-205.

²⁰⁰ Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999. С. 212 и след. («Берсерки»); Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства. М., 1999. С. 51; Петрухин В. Я. Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или валькирия? // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 31-43.

²⁰¹ Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 90.

²⁰² См., напр.: Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 75 и след.

²⁰³ Пресняков А. Е. Указ. соч. С. 191.

²⁰⁴ См., напр., работу: Балушок В. Г. Инициации древнерусских дружинников // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 35-45.

²⁰⁵ В наших записях *отрок* «подросток, мальчик 7-12 лет» фиксируется в Брян., Орл., Калуж., Смол., Тул., Влад., Волог., Ярослав., Арханг., Ульянов. обл.

²⁰⁶ См. анализ этой стороны языковой семантики слова «отрок» в работе: Бернштам Т. А. Духовный статус «отрочь» возраста и его святыне символы на Руси // Пограничное сознание. СПб., 1999. С. 116-146.

²⁰⁷ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971. С. 172-173; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации, власти, управления и основных функций) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 93.

по-писаному» — ценилось и воспринималось как важный признак мужской зрелости²⁰⁸.

За длительный период существования семантика слова *отрок* могла варьироваться. В диалектах и исторических документах представлены значения, характерные для разных периодов его развития. Причем в живой народной речи в ряде случаев могли сохраняться более старые значения, чем в летописях. Обращает на себя внимание отмеченное Н.С.Трубецким включение в староцерковнославянских памятниках словоформы *отрочин* в число немногочисленных форм с притяжательным суффиксом *-ни* (*псьни, лисни, коурни, равни, вражни, божин*), имеющих в большинстве случаев *ругательно-презрительный оттенок*. Это, по словам Н.С. Трубецкого, напоминает ситуацию в некоторых «классифицирующих» языках (например, восточнокавказских), в которых «слова со значением ‘мальчик’, ‘раб’ и ‘бог’ относятся к одному классу с животными, а не с “нормальными” людьми мужского пола». Наличие разных типов притяжательных суффиксов значит, что в IX в. у славян «имена одушевленных существ распались на две группы, из коих одна обнимала имена существ обыкновенных, производимые без всякого особого оттенка, а в другую входили имена, связанные с тем или иным видом “табу”. От слов этой второй группы и образовывались притяжательные на *-ни*. Такие притяжательные были связаны с оттенком некоторой “запретности”, будь то оттенок обидности или оттенок суеверной осторожности. В разговорном языке они составляли, очевидно, вполне живую категорию, связанную с определенным стилем речи. Но в литературный язык они могли проникать лишь с трудом, именно в силу своего специфического стилистического оттенка. Иными словами, мы имеем здесь дело с внелитературно-живой формой...», — заключает Н.С. Трубецкой²⁰⁹.

Заметим в этой связи, что традиционные этимологические разыскания строятся, как правило, на анализе письменных фиксаций слова и фактически игнорируют фактор его бытования в живой речи, где семантика и форма изменяются не по законам линейной логики системных языковых (фонетических или семантических) переходов, а скорее по законам «лингвистической комбинаторики», опирающимся на логику случайности, вариативности и игры²¹⁰. Из этого вытекает признание возможности нескольких этимонов у одного и того же слова. То есть слово *отрок* может одновременно иметь разные трактовки в книжно-письменной и устной традиции, и исследователям нет необходимости сводить эти этимологически неоднородные образования воедино.

²⁰⁸ Ср., напр., ограничения на речь для принимаемых в мужское собрание юношей у лакцев. Характерно и название мужских собраний в хевсурском селе Шатили: *салакбо* — букв. ‘говорильня’ (Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 31, 52).

²⁰⁹ Трубецкой С.Н. О притяжательных прилагательных (possessiva) староцерковнославянского языка // Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 221-222.

²¹⁰ Разбор полемики по этой проблеме см., напр.: Ору С. История. Эпистемология. Язык. М., 2000. С. 281 и след.

Вполне допустимо иное членение этого слова: **o(t)-torok*²¹¹. В этом случае оно сближается по структуре со славянскими и балтскими словами, для которых характерна словообразовательная модель: приставка **pa-* или **pas-* + корень слова **tor-* / *ter-* или **syn-* < **sun-*. Приставка **pa-* (**pas-*) используется в ограниченной группе слов со значением ‘не родной ребенок’: рус. *пасынок* и *пасторка* ‘падчерица’, а также церк.-слав. *пасторъка, пасторъкъ*, сербск. *настопка, настопак*, словен. *pāsterka, pāsterek*, чеш. *pastorkyne, pastorek*, словац. *pastorkyna, pastorok* с теми же значениями²¹². К этому же кругу слов обычно относят др.-прусс. *passons*, лит. *posuns* ‘пасынок’ и латыш. *pastarotis* ‘последний, младший из детей’ и близкие по форме лит. *pasiaras*, латыш. *pastars* ‘последний’²¹³. Структурно-семантическая связь слова *отрок* с этой группой слов тем более вероятна, если учесть, что в русских говорах оно известно со значением ‘последний в семье ребенок’²¹⁴.

Другие термины для обозначения последнего ребенка типа *поскрёбыш* и *последыш*²¹⁵ используют близкие словообразовательные модели. Родство слов *наследник* и *последыш* выглядит вполне логичным в свете обычного права: наследство действительно чаще всего доставалось последнему сыну²¹⁶. Не исключено, что более старые формы слова *поскрёбыш* также были связаны с семантикой наследования. Обычно его возводят к глаголу *скрести* (*скребу*) со значением ‘царапать, скоблить’²¹⁷. Однако и это слово, по-видимому, пережило длительную эволюцию. Поскольку корень *скре(б)сти* может быть результатом трансформации др.-рус. *скербь* ‘скорбь’, которое, по мнению А.А. Шахматова, является субституцией ст.-слав. *скръзьь, скръзьь*²¹⁸, некоторые этимологи предполагают общее происхождение слов *скорбь* (**skъrbъ*) и *скарб* (**skъrbъ*) ‘сокровище, богатство, собственность’²¹⁹.

²¹¹ Отметим, что иную членность слова *отрок*: из **o-trokъ* < церк.-слав. *тръкъ* ‘бег’ — предлагал и К.Мошинский (Moszyński K. Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. Kraków, 1957. S. 243).

²¹² Ср. также *пасынок* ‘внук или правнук’ (зап. в 2000 г. И.А. Морозовым от А.Н. Марининой, 1910 г.р. из с. Иваньково Алатырского р-на Чувашии, прож. в с. Ждамерово Сурского р-на Ульяновской обл.).

²¹³ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 214, 216.

²¹⁴ Зап. И.А. Морозовым от А.Н. Кочневой (1922 г.р., род. из с. Княжий Городок Моложского р-на) в г. Пошехонье Ярославской обл. в 1998 г.

²¹⁵ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 1882. С. 334, 336.

²¹⁶ Об обычае минората в разных традициях см.: Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985. С. 193-227.

²¹⁷ Подобное толкование с примерами из ряда европейских языков см., например: Кабакова Г.И. О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // Живая старина. М., 1994. № 4. С. 34-36.

²¹⁸ Шахматов А.А. Очерк современного русского литературного языка. М., 1941. С. 158. Слово *скорбь* в свою очередь этимологически родственно словам *щербъ* ‘трещина, царапина, зазубрина, изъясн’ и *ущерб* (Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 651; Т. 4. С. 503-504).

²¹⁹ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 633, причем слово *скарб* родственно ново-верхне-нем. *scher(p)f* ‘монета’ и древне-верхне-нем. *scarbôn* ‘делать надрезы’ и первоначально обозначало монету с зубчатым краем.

Вариативность формы приставки (*pa-* или *pas-*), особенно показательная ввиду прусского *passons*, позволяет думать о старом словосложении, характерном для лексики, связанной с возрастной терминологией (ср. *парень* и родственное ему *паробок*, по мнению большинства этимологов возводимые к *pa + rab > ребенок*) и ритуально-магической практикой. Конечно, старая семантика первого компонента в славянских языках уже утрачена (ср. случаи, когда приставка *na-* выступает как чисто морфологический элемент: *набед* < **na-обед*, *наужна*, *навечерье*, *надорога* и т.п.), хотя значения 'территориальной или временной близости', 'сходства или тождества', 'отсутствия качества', отмечаемые у нее²²⁰, вероятно, отчасти отражают прежнюю семантику *pa(s)-*.

Этимологи и историки, неоднократно обсуждавшие происхождение рус. *парень*, *паря*, *парь*, *парнишок*, *парнёк*, *парнин*, а также родственных *ребёнок*, *робята*, *робя*, укр. *парубок*, *паробок* 'юноша, подросток', польск. и чешск. *parobek* 'невольник, раб'²²¹, указывали, с одной стороны, на несомненную связь этих слов со словами 'раб, невольник' и 'ребенок' (от индоевропейских слов, восходящих к корню **orbhos*, со значениями 'работа, тягота, нужда', 'наследство, наследник', 'сирота', 'маленький мальчик'). В этой связи указывается и на трудовые функции мальчиков-подростков, отраженные в рус. словах *паорок*, *подорок*, *пахалок* 'мальчик 12-13-ти лет, помогающий при пахоте'. С другой стороны, отмечается возможная связь этих слов с древне-иранским *parna*, обозначающим социовозрастной класс, членами которого являлись холостые и женатые мужчины «с приписанными им военными и свадебными функциями»²²².

Поскольку юноша-«отрок» имеет наинизший статус, он, как и дети, *челядь*, нередко приравнивается к домашнему скоту²²³. В этом смысле вполне закономерны считающиеся сомнительными сближения немецк. *Bursch* 'парень, детина, молодчик; ученик; слуга' и *Borch, Barch* 'кладеный боров', *Farre* 'бычок', *Förse* 'телка' с рус. *пóроз*, *парсук*, *паршук* 'бык, бугай, некладеный кабан', сербскохорв. *praz*, словен. *praz* 'баран'. Похожие семантические связи характерны и для рус. и укр. *пацан* 'мальчишка, подросток', который обычно возводят к *пацюк* 'поросенок, кастрированный кабан; крыса', а также славянским словам с корнем **jun-* > *junak / junec* 'молодой человек, парень; бычок' и *junica* 'девушка; телка'²²⁴. По-видимому, это указывает на то, что мы имеем здесь дело с глубоинной взаимосвязью между этими значениями и очень древними верованиями, корни которых кроются в ритуально-обрядовой практике и мифологии, а

также в архаических особенностях общественной и социальной организации.

Если рассмотренные нами словообразовательные и семантические модели действительно универсальны, то можно предположить и иные трактовки традиционной этимологии слова *отрок*: не 'не имеющий права говорить', а буквально 'отреченный, отговоренный', по-видимому, и в смысле 'отказанный, отданный кому-либо по уговору', и в смысле 'изгнанный при помощи слов, отторгнутый', что вписывается в логику лиминальной стадии инициационных обрядов²²⁵. Значения говорения, речи (в данном случае *-рек-/реч-* в слове *отрок*) приобретают оттенок чисто физического действия — «изгнания», аналогичного тому, который наличествует у корня *-торк-* (*-торок-*)/*-торг-* (ср. *исторгнуть*).

В этом контексте имело бы смысл рассмотреть соотношение **tork-* и **torg-*, то есть семантическую связь между *изгнанием* и *продажей*²²⁶, что соответствует мотиву «запродажи» в реконструируемом В.Я.Проппом сценарии обряда инициации²²⁷. В качестве исторической параллели этому можно привести средневековый обычай отдавать мальчиков, достигших определенного возраста в услужение другому сеньору²²⁸. Семантический параллелизм между этими лексемами прослеживается в народных говорах и в сленге — ср. сев.-рус. *тёркать* и сиб. *торгать* 'толкать, колотить, бить, дергать' и современное жарг. *толкнуть* 'продать'. Этнографическими параллелями к этой семантике могут послужить восточно-славянский обычай ритуальной «продажи» большого ребенка первому встречному прохожему, нищему, страннику или кому-либо из родственников, особенно «если дети ранее умирали»²²⁹, и широко распространенный в родильной обрядности разных народов мотив «продажи», «воровства» и последующего «выкупа» ребенка²³⁰.

«Умершие дети» в данном случае могут быть соотнесены с «заложными» покойниками. В украинском языке зафиксирована группа слов, обозначающих детей, умерших без крещения: *потерча́*, *потерча́тко*, *потерчу́к*²³¹, то есть, собственно, 'те, кто потерян'. Отметим, что крещение в данном случае может выступать как аналог

²²⁵ Пропп В.Я. Исторические корни русской волшебной сказки. Л., 1986. С. 82-85 («Изгнанные и заведенные в лес дети», «Похищенные дети»); Элиаде М. Указ. соч. С. 35 и след. («Разлучение с матерью»).

²²⁶ Последнее особенно значимо в свете упомянутого выше происхождения слов *робята*, *паробок* 'юноша, подросток' из индоевроп. слов со значением 'раб, невольник'.

²²⁷ Пропп В.Я. Указ. соч. С. 85-86.

²²⁸ Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в тысячном году. М., 1999. С. 294.

²²⁹ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. Т. 27. 1889. № 10. С. 34 (см. об этом еще: Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 71).

²³⁰ Богданов К.А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995. С. 111 (помимо восточных славян автор перечисляет удмуртов, кавказских горских евреев, киргизов, таджиков).

²³¹ Гринченко Б.Д. Словарь української мови. Т. 3. Київ, 1959. С. 377.

²²⁰ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 180-181.

²²¹ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 208, 453, 487; Топоров В.Н. О происхождении нескольких русских слов // Этимология-1970. М., 1972. С. 23-37; Бернштам Т.А. Молодежь... С. 26, 30.

²²² Тревер К. В. Древнеиранский термин «рагпа» (к вопросу о социально-возрастных группах) // Известия АН СССР. Серия истории и философии. 1947. Т. 4. № 1. С. 80-81.

²²³ Фроянов И.Я. Рабство и данничество у восточных славян (VI-X вв). СПб., 1996. С. 105, 112 и след.

²²⁴ Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Указ. соч. С. 94.

переходно-посвятителного обряда²³², а значит эти названия вполне могли быть использованы и по отношению к участникам более древних инициационных обрядов. Обсуждая слово *потерча*, Д.К. Зеленин отмечал: «Для нас неясна этимология этого слова, но мы предполагаем две возможности: или *потерча* тождественно предполагаемому **па-чертенок*, то есть маленький и плохонький черт, или же оно в связи со словом *потерянный*, в смысле 'заблудившийся, погибший' (быть может, и самое слово *чёрт* в связи с глаголом *терять*?)»²³³.

Слово *черт* действительно может быть представлено как экспрессивное образование от *терять* со старыми значениями 'губить, разорять', которое в свою очередь связано с 'тереть' — 'водить взад-вперед по чему-нибудь, нажимая' (общеслав.) и 'бежать' (Олонецкая губ.)²³⁴. Последнее значение позволяет говорить (вопреки М. Фасмеру) о принадлежности к этому кругу и сербских и болгарских слов (*терати*, *терам*) со значениями 'гнать, преследовать; погонять, понуждать'. Причем показателен уже сам факт сохранности этих архаических значений в окраинных (маргинальных) зонах славянского мира.

М. Фасмер, отрицая возможность сближения слова «черт» с «терять» (как уже упоминалось, по Д. К. Зеленину, это слово первоначально обозначало 'потерянный, заблудший'), предлагает реконструировать его как праславянское причастие на *-to-* со значением 'проклятый'²³⁵. О.Н. Трубачев, подвергнув резкой критике эти и другие этимологии (например, получившее широкое распространение сближение праслав. **съртъ* с латинским *curtus* 'короткий, обрубленный' на том основании, что *чёрта* часто называют «кривым» или «куцым»), выдвигает гипотезу о позднем происхождении этого слова и возможной семантической реконструкции слав. **съртъ* как 'тот, кто роет', сравнивая его с формально близким (но в другой огласовке!) словом «крот»²³⁶. Вместе с тем О.Н. Трубачев фактически не отрицает правомерность и еще одной распространенной трактовки происхождения слова «черт» — от **сърта* 'черта, граница, межа', возражая лишь против присутствия в этом слове «исходной идеи магической запретной черты»²³⁷.

Нам представляется, что несмотря на различия в подходах, этимологические разыскания в данном случае лишь очерчивают некую общую сферу бытования и применения этого понятия в славянских языках. Если перевести рассмотрение в плоскость анализируемой нами

ритуальной инициационной практики, то фактически речь пойдет об очень близких значениях, связанных со статусом участников инициационно-посвятителных обрядов (ср. устойчивые упоминания черта при «зачерчивании» гадающих на перекрестке девушек, над которыми нередко подшучивают парни)²³⁸. С этой точки зрения обычные мифологические объяснения происхождения чертей как сброшенных с неба за те или иные прогрешения «боговых деток» или ангелов²³⁹, можно трактовать как мифологическую версию одной из стадий обряда инициации. Дети или подростки (посвящаемые) по логике мифа и ритуала изгоняются за пределы культурного пространства, обретая черты звериного, дикого, превращаясь в «чертей», то есть, если исходить из приводимых выше этимологий, в тех, кто изгнан, потерян, проклят (проклятие в данном случае можно понимать как словесную формулу ритуального изгнания), в тех, кто находится за границей, «межой» культурного пространства.

На основе этимологических реконструкций слова «черт» можно построить и гипотетическую модель инициационного ритуала у славян: семья символически изгоняет посвящаемого за «черту», в некий условный обрядовый локус, где он временно превращается в «чужого» («лешего», «русалку», «пастуха») и возвращается в общину лишь после освоения этого пространства, его «культурации» и, самое главное, после «женитьбы»²⁴⁰. Эта реконструкция не столь уж невероятна, если принять предположение о связи семантики пустоши (общеслав. **ledъ/ledo*, рус. *лядо*, *лядина*, прус. *lindan* 'пустошь') с инициационно-посвятителной символикой²⁴¹. Показательно, что и слово *лядо* имеет прямое отношение к демонической семантике — ср. общерус. *ляд* 'нечистая сила, черт'²⁴². Ср. также др. рус. значение слова *изгой* 'иногородец, бобыль, выдворенный вне города на выгон, на выгонной земле', 'человек без родни', которое В.О. Ключевский комментирует так: «Не в связи ли с этим значением изгоя позднейшее слово *сирота*

²³⁸ Морозов И.А. Мистификация чуда (о способах поддержания веры в чудесное в традиционной культуре) // Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 3. М., 1999. С. 63-76.

²³⁹ См., напр.: Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1991. С. 437, 611; Власова М.Н. Новая АБЕВЕ-ГА русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 56, 341 и др. В развитых мифологических системах мифы с мотивом «изгнания детей», как правило, связаны с верховным «мужским» божеством (Зевсом, Юпитером, Перуном, Перкуном), которому посвящается четверг, день недели, связываемый с дождем, грозой, а также со *свадьбами*, что можно сравнить со случаями осмысления слепого дождя как «небесной» свадьбы (Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 329-330, 435; Т. 2. С. 179).

²⁴⁰ Морозов И.А. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М., 1998. С. 142.

²⁴¹ Мурадова А. Пустошь и обряды посвящения // Мифы и магия индоевропейцев. Вып. 5. М., 1997. С. 32-42.

²⁴² ЭССЯ. Вып. 15. С. 45 (общерусское).

²³² Ср. восприятие в средневековой христианской идеологии крещения как аналога воинской присяги для *militia Dei* 'воинства Бога', т.е. христиан (Флори Ж. Указ. соч. С. 49).

²³³ Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. Москва, 1994. С. 233, примеч. 1.

²³⁴ Фасмер М. Указ. соч. Т. 4. С. 47-48, 50.

²³⁵ Фасмер М. Указ. соч. Т. 4. С. 347.

²³⁶ Трубачев О.Н. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд (далее: ЭССЯ). Вып. 4. М., 1977. С. 164-166.

²³⁷ ЭССЯ. Вып. 4. С. 166.

‘поселенец в чьей-либо, преимущественно церковной земле’»²⁴³.

В русском фольклоре *сиротинкой* или *сиротинушкой* называется часто встречающийся в ряжении и в святочном или масленичном озорстве персонаж, который, по нашему мнению, тесно связан с анализируемой семантикой. В частности, слово *сирый*, *сирота* нередко возводится к лат. *heres* ‘наследник’²⁴⁴.

В отличие от отрока, этот персонаж хорошо представлен в разных жанрах фольклора. Так, В.А. Альбинским и К.Э. Шумовым описаны неприличные сценки ряженных с участием «сиротинки», основной смысл которых — пародийно-смеховое изображение коитуса²⁴⁵.

В сказках «сиротинка» обычно выполняет роль «хитрого простака», который надует своих богатых соседей и спит с их женами²⁴⁶. В сказке Н.Е. Ончукова соседи в отместку убивают его лошадь, корову, собаку, «а ему была не нужна корова, лишь бы х... здоровой»²⁴⁷. Взяв шкуры убитых животных, он изготавливает из них «лопотину, подверх шерстью: перед коровой, зад кобылей, на хвост собачину» и идет в город просить милостыню, т.е. фактически участвует в обрядовом обходе с ряжением²⁴⁸. Его проделки вполне под стать сценкам святочных ряженных: он выживает из дома «нежить» — обряженного в «лопотину» любовника жены хозяина.

Этот персонаж является героем хороводных игр. Так, в сборнике А.В. Терещенко под названием «сиротинушка» приводится хороводная игра²⁴⁹.

Подле речки ракивов куст,
За кустом *сиротинушка*.
На кусту соловейка пел,
А сиротинушка высвистывал:
— Во пиру, во беседе
Было много гостей,
Только не было соловейки,
Моей голубушки...

Под эту песню к лежащему на земле *сиротинушке* подходила девушка.

Мне жаль тебя, сиротинушка,
Жаль твоего батюшки,
А боле жаль матушки.
У батюшки с матушкой
Я одна во всем дому.
У мила дружка во терему
Я послушница свекровушки.

У тебя, сиротинушка,
Лягу я у сердечушка.

О том, что личины «нищего», «странника» и «сироты» являются разновидностью обычного для находящегося в предбрачном периоде юноши «скоморошья» облика, свидетельствуют варианты хороводных игр, записанных Н.А. Иваницким в Вологодской губ.²⁵⁰. В одном из текстов главный герой выступает в облике нищего старца, *сиротины* с посохом:

Как Иванушка коломчатый мужик
У ворот стоит, колотится,
Колотилом подпирается,
Сиротиной называется:
Кто бы, кто бы сиротину полюбил,
Кто бы, кто бы ночевать пустил?
Одна девушка и одобрилась,
Сиротинушке ворота отперла,
Сиротину за белы руки брала,
Сиротину в особливую увела,
Сиротине стакан рому налила...

Хотя к тексту этой игровой песни не приводится никаких комментариев, можно предположить, что она разыгрывалась, как и большинство других хороводов, в виде развернутой пантомимы.

Аналогичные игровые припевки были характерны для предсвадебных «вечеринок» в Среднем Поволжье:

Мальчишка молоденькай,
Пиньжачышка коротенькай,
Он и бьёцца и валяница,
Сиротинкай приставлялицца.
Кто бы, кто бы сиротинку приютил,
Ищё кто бы начавать яво пустил?
Вот пустила яво вдовушка,
Разудалая головушка...

«Сиротинка» выбирал себе пару, и игра завершалась поцелуем с «пустившей» его девушкой²⁵¹.

В традиционных развлечениях в роли *сиротинки* нередко выступали и девушки-подростки. Так, в Тотемском р-не Вологодской обл. взрослые мужчины, подкараулив вечером на улице какую-нибудь девушку-подростка, привязывали ее к скамейке и приносили на игрище со словами: «Сиротинушку нашли!» или «Нищенку поймали!» — и в шутку предлагали парням ее «удочерить». После того как все навеселятся, пленницу отпускали. Это называлось *сиротинку носить*²⁵².

²⁴³ Ключевский, 1989, т. 6:456

²⁴⁴ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 627.

²⁴⁵ Альбинский В. А., Шумов К. Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М., 1995. С. 225.

²⁴⁶ Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1998. Кн. 1. С. 118-122, № 14 (сказка «Сиротина — собачий хвост»).

²⁴⁷ Ончуков Н.Е. Указ. соч. С. 118.

²⁴⁸ Ончуков Н.Е. Указ. соч. С. 119.

²⁴⁹ Терещенко А.В. Быт русского народа. М., 1999. Ч. 4/5. С. 118-119.

²⁵⁰ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях... Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898. С. 68, № 356 (г. Вельск), 357 (записи Н.А. Иваницкого). Подробный анализ этого и родственных ему текстов см. Морозов И.А. Женитьба добра молодца... С. 151-161.

²⁵¹ Зап. в 1999 г. И.А. Морозовым от З.С. Огольцовой (1919 г.р.) в с. Верхняя Маза Радищевского р-на Ульяновской обл.

²⁵² Зап. в 1990 г. С.В. Зайцевой от В.П. Коневой (1917 г.р. род. из д. Федотово) в д. Кормакино Тотемского р-на Вологодской обл.

Вообще *сиротина* — достаточно обычный герой свадебных песен, одна из личин жениха или невесты. В с. Петроселье Мосальского у. накануне свадьбы в доме жениха устраивали *вечеруху*. «Гостей сажают по старшинству и поят пивом и полпивом. Потом все отправляются к невестинному двору, ворота которого запираются. Дружко подходит к окну и просится переночевать; подруги отвечают:

Не стой, доля, под окном,
Иди, доля, в избу,
Сядь, доля, в куту,
Дай счастье *сироте*.
Чего вы, сваты, опоздали,
Ай сани поломали?

После этого сватов пускали в дом»²⁵³. В с. Пятницкое Мосальского у. после того, как молодых уводили спать, начиналось бурное веселье. В это время пели песню «лиса», в которой, в частности, были такие строки:

... Наталья Романовна
Долга вичира гуливала,
Сиратинушку заманивала.
Сиратина, сиратинушка,
Горька ягода рибинушка.
У стакани вино плящитца,
По стакану разливайтца...²⁵⁴

Этот ряд примеров можно было бы продолжить. Отметим, что девушка-сирота, а также вдова нередко назывались *горемычной* или *горькой кукушкой*²⁵⁵. Это связано с восточнославянскими легендами о кукушке, которые построены на мотиве «подброшенных» или осиротевших детей. Известно поверье, что кукушка — это проклятая дочь. «Вот эта вот, гаварять, в старинные годы мать пракляла дочку: “Будь ты проклята!” И эта дочка вылила в трубу. И абразавалась кукушкой. Вот теперь с веку вяков, эта так вот и гаварять, што вот эта кукушка — проклятая...»²⁵⁶. В восточнославянском фольклоре кукушка и соловей — брат и сестра (мать и дочь, мать и сын)²⁵⁷; ср. образный параллелизм *сиротинки* и соловья в тексте хороводной игры, приведенной выше. В народных верованиях кукушка часто ассоциируется с умершими детьми или родителями. В Псковской обл. ее просят передать умершим поклон и привет, приглашают прилететь на березку, выставленную перед домом в Троицкую субботу, т.е. как раз в то время, когда в других регионах «встречают русалок» или «крестят кукушку». В то же

время в обращениях и голошениях «на кукушку» часто присутствует мотив «сиротинушки»²⁵⁸.

Эти верования очерчивают круг фольклорных мотивов и сюжетов, имеющих важное значение для нашей темы. В первую очередь — это мотив похищения детей у родителей, хорошо представленный в традиционном фольклоре²⁵⁹. Если проследить, как трактовались в отечественной фольклористике устойчивые традиционные сюжеты, включающие мотив похищения детей, то можно отметить постепенную эволюцию к поиску истоков этого мотива в обрядово-ритуальной практике (в соответствии с известным тезисом В.Я. Проппа: «Первично — драматическое действие, миф же развивается позднее»)²⁶⁰, в первую очередь в инициационно-посвященных церемониях и обрядах. Согласно этой трактовке в русском фольклоре мы находим упоминания об остаточных формах ритуальной практики похищения детей для прохождения обряда инициации. Соответственно леший, водяной, банник, чертовка или гуся-лебеди, похищающие детей в сказках и быличках, являются мифологическими ипостасями реальных участников инициационного обряда, *разыгрывающих* умыкание детей.

Хотелось бы обратить особое внимание именно на эту обычно мало акцентируемую возможность толкования рассматриваемого нами сюжета как *ролевого сценария* обряда инициации. При этом реальный обряд должен был бы представлять из себя своеобразную *ролевую игру*, в которой и похищаемые и похищающие разыгрывают свои установленные традицией роли. Очень важную роль в реализации этих сценариев играли взрослые мужчины и парни (особенно если объектом действия были женщины и дети). Отметим, что констатация факта исполнения ролей лешего, банника или огуменника конкретными лицами в обрядовых целях вовсе не отменяет проблемы веры в эти существа и не приуменьшает демонических свойств, приписываемых им народным сознанием. Более того, можно утверждать, что именно активная эксплуатация мифических свойств этих персонажей в обрядовой практике (например, в традиционном ряжении) существенно способствовала поддержанию «веры» в них и раз-

²⁵³ Попрцкий М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами штаба Калужской губернии. Т. 9. Ч. 2. СПб., 1864. С. 169-173.

²⁵⁴ Добровольский В.Н. Свадебный обряд в Калужской губернии // Живая старина. 1902. Вып. 2. С. 218-229.

²⁵⁵ Терещенко А.В. Указ. соч. С. 243.

²⁵⁶ Лобкова Г.В. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000. С. 39.

²⁵⁷ Беларуская народная творчасць. Легенды і паданні. Мінск, 1983. С. 64-67, №№ 61-63; Лобкова Г.В. Указ. соч. С. 39.

²⁵⁸ Лобкова Г.В. Указ. соч. С. 33-37. На близость кукушки к русалкам и заложенным покойникам указывал Д.К. Зеленин (Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки по русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 284).

²⁵⁹ Помимо В.Я. Проппа эту проблему затрагивают, напр., следующие авторы: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 39-41; Криничная Н.А. Мифологические рассказы и поверья о бане и баннике в контексте фольклорной традиции: персонаж в пространственно-временном измерении // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 4-25; Криничная Н.А. «Сынове бани» (Мифологические рассказы и поверья о баннике) // Этнографическое обозрение, 1993, № 4, С. 66-78; Власова М.Н. «О святках молодые люди играют игрища...» (сюжет о проклятой-невесте в записи А.С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 г. СПб., 1999. С. 154-170 и др.

²⁶⁰ Пропп В.Я. Указ. соч. С. 104.

витию богатейшего пласта верований и прозаического фольклора о реальных контактах с демоническими существами²⁶¹. Хотя, по мнению В.Я. Проппа, «пока обряд существовал как живой, сказок о нем быть не могло»²⁶², это, видимо, не совсем так. Ясно лишь, что при разрушении обряда смысл и пафос рассказываемого несомненно существенно изменялись. Тексты, относившиеся к «живому» обряду (в архаических обществах — это мифы, в более поздних — сказки, предания, бывальщины и былички), выполняли, как правило, комментирующие функции, сообщая или напоминая присутствующим общую канву происходящего или возможного действия и восполняя некоторые важные детали, в нем отсутствующие.

Ритуально-обрядовая практика, при которой участники исполняли роли мифологических персонажей, и словесные тексты, описывавшие взаимодействие этих персонажей с людьми, в реальности составляли циклично замкнутые последовательности. Каждое звено этих замкнутых «цепей» имело мотивационную и смысловую зависимость от предшествующих и последующих звеньев.

Примеры подобных «цепей» мы уже анализировали в ряде наших публикаций²⁶³. Так, на Русском Севере дети часто выступали «активными агентами» в рамках святочного обрядового цикла, центральной темой которого было предстоящее замужество девушек. Например, девушки гадали о замужестве по тому, заберут ли привязанные ими к изгороди, углу дома, гумну или к поставленной на перекрестке мутовке (бороне) ленты «куляши» или «святки» — мифологические персонажи, обрядовыми воплощениями были ряженые мужчины или парни. В некоторых версиях обряда ленты действительно могли забирать ряженые-«куляши» («святки») — как правило, взрослые мужчины или парни. В других случаях в «цепь» включались дети, которым родители говорили, что им рано утром «куляши» принесут подарки — ленты, шелковые «шнурочки» и т.п. Поэтому дети стремились встать пораньше (проспавшим говорили, например, что все подарки унесло ветром) и снять с изгородей «подарки куляшей», развешенные накануне девушками. Если лента оказывалась не снятой, это означало, что ее обладательница в этом году замуж не выйдет. Судя по тому, что лента могла быть знаком отличия невесты при опознании ее женихом как в реальном свадебном обряде, так и в сказках и быличках, некогда существовало еще одно звено этой цепи, включенное в ткань брачного ритуала.

Хотя данная «цепь» является вполне самодостаточной, в качестве дополнительного звена к ней нередко

подключались родители или парни, симпатизирующие той или иной девушке. Именно они нередко реально регулировали наличие или отсутствие «подарков», используя это порой в дидактических или иных целях. В результате возникали многонаправленные мотивационные возможности развития сценария гадания, в зависимости от реальных взаимоотношений между его участниками (заинтересованность / незаинтересованность в замужестве / женитьбе гадающей девушки, ее парня и ее родителей, озорство соперников и соперниц и т.п.) и тех или иных случайных обстоятельств (например, кто-то проспал или пришел позже / раньше условленного часа).

Циклично замкнутые последовательности обрядовых действий подобного рода широко распространены в поминальной обрядности. Хорошо известна, например, мотивация общерусского обычая оставлять на могилах во время их посещения на Пасху или Троицу еду (пасхальные яйца, куличи, обрядовую кашу) и напитки: «Ани [=мертвые] эта весь год ядять». То есть прямое обрядовое предназначение угощения на могилах — попочевать усопших родственников. Вместе с тем большинство рассказчиков при ответе на вопрос, куда девалась положенная на могиле пища, прямо или косвенно признает тот факт, что функции предков в этом обряде выполняют посредники: посторонние, нищие, дети, птицы, реже собаки²⁶⁴.

В качестве еще одного показательного примера выстраивания «цепей» можно привести поверья и обряды о русалках, то есть мифологическом персонаже, тесно связанном с одной из разновидностью мертвецов — «заложными покойниками»²⁶⁵, о которых мы уже упоминали в связи со словом *потерча*. По распространенным народным воззрениям «русалка» — это человек, который добровольно, по собственной воле «заложается в мертвецы» (в частном случае — самоубийца). Отметим, что «русалкой» также часто становятся умершие до совершеннолетия («до свадьбы») дети, обычно погибшие на «русальской или русальной неделе» — первой неделе после Троицы²⁶⁶. На Русском Севере часто встречается их отождествление с «проклятыми» детьми: «Проклинаться через ребенка нельзя, а то умрет, русалкой будет»; «В русалку обращается, говорят, проклятый человек»²⁶⁷; «Русалка, [говорят], будто проклянута. Ро-

²⁶⁴ Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь / Авт. — сост. И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Н.Н. Гилярова, Л.Н. Чижикова. Рязань, 2001. Статья «Пасха».

²⁶⁵ Сводки рассказов о русалках можно найти в работах: Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 141-296; Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Виноградова Л.Н. Народная мифология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 141-229, 363-393.

²⁶⁶ Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 148-153, 176-182.

²⁶⁷ Черепанова О.А. Мифологические рассказы... С. 55, № 171 (д. Рукаты) и № 174 (д. Святогорша Старорусского р-на Новгородской губ.).

²⁶¹ Морозов И.А. Мистификация чуда... С. 63-76.

²⁶² Пропп В.Я. Указ. соч. С. 83. Мы не касаемся здесь полемики о различиях между мифом и сказкой, а также о первичности мифа или ритуала, в которой принимали участие Б. Малиновский, К. Леви-Строс, Е.М. Мелетинский и др.

²⁶³ См., например: Морозов И.А. Женитьба добра молодца... С. 125-131; Морозов И.А. Святки в Вашкинском р-не Вологодской области // Palaeoslavica. [Boston, Cambridge — Massachusetts], 1998. Vol. 6. P. 331-334 и др.

дители проклянут, и она живет в воде»²⁶⁸; Русалка — «толая девочка плавает в озере; чтобы ее вернуть, нужно набросить ей на шею нательный крест»; «Русалки бегают, волосы распущены, когти большие — это матери детей проклинали»²⁶⁹. Аналогичные представления встречаются в Поволжье. «Положат робёнка своёво, бывала, с чёрным словам, утрал встанут — ёво нет! А вот “русалки” — таперь народ стал “русалки”. А то пойдёшь в проулок в двёнацать цясов — проулок в воду — оне колотют. Эта вот проклянённы дети — “русалки” называюцца. Оне в двёнацать цясов, в семь цясов вечаром выходят на мостки — и колотют. Холсты колотют. И мы бегали всё глядеть да слушать. Эт была... “Эт прокленённы, — говорили стары люди, — русалки”. А хто знат? Вот сечас я всё говорю на девок-ти: “Вы как русалки!” — косы-ти, космы-ти вон какие вырашчивают. И оне, дети-те, и эт с этакими волосами были. Пракленённы, да. Оне уш так и росли в воде. Как ёо отмолишь, покойника-то?..»²⁷⁰.

В связи с семантикой демона, оборотня, содержащейся в вышеупомянутых терминах укажем на распространенное на Русском Севере проклятие, которое можно было бы рассматривать как одну из формул ритуального отречения родителей от посвящаемого: «Лягу́ша лёша!» — что, по определению рассказчиков, «клятва самая большая»²⁷¹. Имитация этого животного (своеобразное игровое перевоплощение в него) было темой некоторых девичьих развлечений на посиделках²⁷². При этом характерно народное отношение к лягушке как к «проклятой родителями девушке» («Я слыхала, што и русалка из человека, и лягушка будто из человека. Будто тожо дитё проклятоё»), «девушке, наказанной за какие-то прегрешения»²⁷³, то есть отождествление ее с русалками.

Обычно «русалки» появляются после Троицы, чаще всего — в понедельник или четверг. Отсюда и полесские названия этой недели — «Розыгры», «Грязная неделя» (от южно-рус., укр., зап.-слав. слова «гра», сев.-рус., южно-слав. «игра», т.е. «игровая неделя»), что соответствует южно-рус. названию второй недели после Троицы, иногда Духова дня — «игрища». Согласно преданиям и поверьям, наиболее характерные действия русалок в этот период — различные типы подвижных и хороводных игр. В Полесье, например, «у жыты русалки грають, тан-

цують, шоб цвило, шоб урожай бы? — то оны гуляють»; русалки «у лесе, де бярозы длинные, тонкие стоят, ани чепляюцца, делали арэли [=качели] — звяжуть голля [=ветви] березы и калышуща»²⁷⁴. Аналогичные представления распространены и у русских²⁷⁵. Обычное место игры русалок — дерево («Конец Русального тыжня — цэ розыгры, русальны розыгры. Русалки собираюцца на великий дуб...»)²⁷⁶, вокруг которого они водят свои хорыводы. Поскольку русалки чаще всего утопленники, можно указать на слав. игровые термины «Дунай» или «река», «ручеек», обозначающие хорывод. Описания русалочьих хорыводов и в народных преданиях, и в свидетельствах собирателей, к сожалению, очень лаконичны. Более-менее развернутые рассказы об этом встречаются у белорусов и в Полесье. «Вот тут, вокруг сосны трава ня росте: ето тут русалки скакали! Танчу(ю)ть, ка(жа), кружка, за руки побравши. И так корогод сделают кружка сосны»²⁷⁷. «Русалки вже той день кончали свуй, той Купальный день... От кругом дуба ходять (яны такие маленькие, як обезьяны, кошлатые) и спивают: “Стой, дубе, не торкайся [=не двигайся], мы попьем-поедим да й разойдомса...”»²⁷⁸.

Характерными признаками русалочьих игр можно считать «плескание в ладоши» и громкий смех, а также особые звуки, напоминающие «гуканье» во время весенних хорыводов и качании на качелях: «Ух, ух!», «Гу-у! У-у-гу! Гутата-гуляля!», «Ре-ли, ре-ли, гутыньки!»²⁷⁹. Нередко русалки приглашают молодежь: «Ходите к нам на рели качаться!»²⁸⁰. Вообще вовлечение в свои игры молодежи было одной из главных целей «русалок». Захваченных они «заставляют с собою танцевать, а играют (для танцев) на языке»²⁸¹. Причем «щекотание», столь красочно описываемое во всех рассказах как смертельно опасное для людей действие, может изображаться и как своеобразное средство достижения экстатического состояния. Так, в одном из приводимых Д.К. Зелениным описаний контактов людей с «русалками» рассказывается о молодом парне из с. Спасское Мценского уезда Орловской губернии, который решил посетить русалочьи хорыводы. *По совету знахаря* он идет в лес голым, надев два нательных креста: один на грудь, другой на спину. Играющие русалки вовлекают его в игру, но не могут прикоснуться к его телу, пока на нем кресты. Но в какой-

²⁷⁴ Виноградова Л. Н. Мифологический аспект... С. 99.

²⁷⁵ Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 102.

²⁷⁶ Виноградова Л. Н. Мифологический аспект... С. 99-100.

²⁷⁷ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1981. С. 140.

²⁷⁸ Виноградова Л. Н. Мифологический аспект... С. 121.

²⁷⁹ Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 190-191.

²⁸⁰ Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. М., 1839. С. 8.

²⁸¹ Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии... С. 166 (м. Александровка Сосницкого у. Черниговской губ.). Отметим, что игра «на языке» или пляска «под язык» — характерный признак ряженых (Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь / Колл. авт. И. А. Морозов, И. С. Слепцова и др. М., 1998. С. 346-348).

²⁶⁸ Зап. в 1998 г. И.А. Морозовым от М.И. Ласточкиной (1925 г.р., род. из д. Патрино Пошехонского р-на Ярославской обл.) в г. Пошехонье.

²⁶⁹ Лобкова Г.В. Указ. соч. С. 27 (Гдовский и Опочский р-ны).

²⁷⁰ Зап. в 2000 г. И.А. Морозовым от П.П. Красильниковой (1912 г.р.), З.И. Красильниковой (1940 г.р.) в с. Ждамерово Сурского р-на Ульяновской обл.

²⁷¹ Запись сделана И.А. Морозовым от Гончаровой Марфы Павловны (1915 г.р. из д. Доровицы Павинского р-на) в д. Грязучая того же р-на Костромской обл. в 1996 г.

²⁷² Морозов И.А. Женитьба... С. 185.

²⁷³ Запись сделана в 1998 г. И.А. Морозовым от М.И. Ласточкиной (1925 г.р. из д. Патрино Гаютинского с/с Пошехонского р-на), в г. Пошехонье.

то момент крест со спины оборвался и «русалки схватили его сзади под мышки и начали щекотать. Он хохотал до тех пор, пока не упал замертво (курсив наш — И.М.). Тогда чулось ему, что русалки положили его на ветви и понесли его молча. Вынесли его из лесу; вот несут его через ниву, конопляник, двор, внесли в избу и, надев на него рубашку и порты, кладут на постелю. Затем уходят и уносят ветви. Парню все еще слышался вдали хохот и песни русалок. Наконец он заснул глубоким сном...»²⁸².

Несмотря на несколько беллетризованный пересказ этой бывальщины, несомненна ее народная основа. Нам представляется, что в ней отражены очень важные детали народных верований о русалках. В частности, очень важно замечание о том, что юноше советует как правильно себя вести на игрище русалок некий «знахарь». Причем этот рассказ в данной местности был общеизвестным²⁸³, а следовательно можно предположить, что он определял некий сценарий поведения по отношению к русалкам, предназначенный для молодых людей. Понятно, что какой-либо смысл подобный «сценарий» мог бы иметь только в том случае, если когда-либо действительно существовали некие обрядовые церемонии и действия, напоминающие мифические «розыгры» или «игрища» русалок²⁸⁴.

Между тем пережиточные их формы еще фиксируются источниками XIX — XX веков. Причем обращает на себя внимание тот факт, что русалок часто изображают реальные лица, участники многодневного обрядового действия на «русальской неделе». Так, в Рязанской губернии «русалок изображают девушки [курсив наш — И.М.] в одних рубашках с распущенными и перекинутыми на лицо волосами. В течение всей русальской недели [курсив наш — И.М.], по вечерам во время хороводов, они бродят то по улице, то по задворкам, то прячась в конопляники; стараются пугать людей, а поймав детей, трясут их...»²⁸⁵. Иногда эту роль могли исполнять и юноши: «В четверг вечером под Троицу *взрослые ребята* ходили рядились в одних подпятиках белых и рубахах по кустам, по ржам — в деревню не заходили. Это чтобы ребяташек пострадать. Назывались «русалки»»²⁸⁶. Ср.

полес.: «И мушчына мог русалкой стать. Он главный тада у их буў. Маўпун звали...»²⁸⁷.

Обряд «выпрояживания русалок» в рожь, коноплю или в лес («до бору») часто завершался преследованием ряженой-«русалкой» участников обряда (как правило — девушек); само действие при этом напоминало игру «в ловички»²⁸⁸. Заметим, что действия участников обряда в данном случае очень близки к общеславянским подвижным играм, построенным на мотиве «похищения детей» типа рус. «в дедушку-медведишку», «ворон» («коршун»), «волк и овцы», белорус. «у воўка», «у крука», чеш. и словац. «kokeš» («dokeš») и под., в т.ч. с мотивом оживляющего мертвеца типа чеш. «židačik», укр. «кострубонька», рус. «кострома». Последняя игра, кстати, генетически связана с троицкими обрядами, идентичными «проводам русалок». Основной мотив этих игр — похищение хищником или мертвецом «деток» у «матки» («наседки»), причем концовки их очень близки к посиделочным играм «в черта и ангела», «в репку» («хрен») и др., где мотив «похищения детей» присутствует в скрытом виде: «черт» или «монах в синих штанах» преследует названного им игрока-«краску»; игрока-«репинку» или «хренинку» выдергивает из шеренги игроков («вырывает», «крадет») «медведь», «Иван-Криворот» либо «покупают» «торговцы» или «купцы».

Существовал устойчивый пласт поверий, бывальщин и быличек о последствиях встречи с русалками, которые взрослые сообщали детям и девушкам-подросткам²⁸⁹. Среди возможных опасностей и угроз доминировали: «поймает русалка, может залоскотать», «русалка с собой заберет», если оглянешься назад, убегая от «русалки», то она «як нагоня тябе — галаву перякруте, назад вочами [=глазами] поставе». Поскольку роль «русалок» исполняли реальные участники обряда, последний запрет, собственно говоря, налагает табу на их опознание. Регламентации такого рода хорошо известны в святочном ряжении: любые попытки заглянуть под маску или прикрывающие лица ряженных платки, сетки, шапки встречали немедленный жесткий отпор, вплоть до избивания любопытствующего «батогами» или плетями, «ширяния» в него «шиллями», обливания водой и проч.

Таким образом, поверья о русалках включают в себя как известный по архаическим разновидностям инициационных обрядов мотив «похищения, кражи детей (посвящаемых)», так и мотив их «проклятия», в результате чего они претерпевают различные превращения, влекущие за собой изменения способностей, внешности и даже пола²⁹⁰. Можно предположить, что словом

²⁸² Зеленин Д.К. Очерки по русской мифологии ... С. 156-157.

²⁸³ Автор цитируемого Д.К. Зелениным сообщения, священник Н. Соколов, замечает: «Об этой ночи парня у русалок знали и рассказывали не только жители нашего села, но и жители соседних сел. Если бы сделать об этом событии повальный обряд, то подтвердили бы не только крестьяне, но и помещики их» (Там же).

²⁸⁴ Этот аспект уже рассматривался в работе Т.Д. Златковской (Златковская Т.Д. Rosalia — русалии? О происхождении восточнославянских русалий // VIII Международный съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1978. С. 210-226), причем на многие вопросы, поставленные в этой работе, однозначных ответов до сих пор нет.

²⁸⁵ Семенова О.П. Праздники [Рязанской губ. Даньковского у.] // Живая Старина. 1891. Вып. 4. С. 202.

²⁸⁶ Зап. в 1994 г. И.С. Слепцовой от Т.П. Климушиной (1915 г.р.) в д. Ветринка Шацкого р-на Рязанской обл.

²⁸⁷ Виноградова Л.Н. Народная демонология... С. 364.

²⁸⁸ Виноградова Л.Н. Мифологический аспект... С. 114-119.

²⁸⁹ Примеры запугивания детей русалками см.: Шацкий этнодиалектный словарь... (статьи «Балушки», «Русалка»), а также в работах Д.К. Зеленина и Л.Н. Виноградовой.

²⁹⁰ Мотив изменения облика или пола широко представлен и в традиционных подшучиваниях и розыгрышах, например, при «обряживании» детей «лисицей», «коровушкой» или «петухом» (Морозов И.А. Женитьба добра молодца... С. 113 и след.). Детям нередко предлагали сбежать до радуги, чтобы

«русалка» в подобного рода поверьях могла обозначаться одна из категорий посвящаемых, готовившихся вступить в брак²⁹¹ — это одно из обрядовых воплощений незамужних девушек, реже — парней, «играющих» в троицких хороводах и «справляющих здесь свои свадьбы», то есть различные игры с брачной символикой, для участия в которых привлекаются «просвещенные знахарем» лица противоположного пола²⁹².

В пользу этой гипотезы говорит тот факт, что в народных рассказах о русалках особое внимание обращается на их обольстительность и привлекательность для людей, способность вступать с ними в сексуальный контакт. Так, по сообщению из Калужской губ., «русалки ненавидят женщин и прельщают мужчин. Ни один мужчина не может устоять против ослепительной их красоты и при первом взгляде влюбляется... Шестая неделя после Пасхи, то есть неделя перед Троицыным днем, известна под именем русальской. По преданию, она получила свое название оттого, что русалки посвящают ее своим забавам и увеселениям, празднуют свои свадьбы, качаются на деревьях, плавают, кружатся и поют свои песни. Только исключительно в продолжение этой недели русалки видимы для человека. В это-то время они и стараются заманить в свои сети парней, с которыми потом и проводят часы полдня и полуночи»²⁹³.

Но именно здесь мы реально сталкиваемся с *мотивом «похищения» молодых людей русалками*. Функция «завлечения» молодых людей различными мифологическими персонажами (*вилами, самовилами, самодивами, юдами, змеицами, русалиями*) присуща и южнославянскому ареалу²⁹⁴. Характерно, что персонажи южнославянской «низшей демонологии», как и восточнославян-

ские русалки, обнаруживают устойчивые связи с природными стихиями и погодными аномалиями: вихрем, ветром, грозой, молнией, градом, дождем, тучами, кометами — что позволяет соотнести их с заложными покойниками. Отмечается также весьма характерная их особенность: способность вступать в отношения дружбы или побратимства с южнославянскими «добрыми молодцами» — «юнаками». Они вскармливают их своим молоком, одаривают необыкновенной силой, помогают во всех хозяйственных делах.

В рассказах о русалках постоянно обыгрывается возможность их превращения в обычных людей. Основной способ приобщения русалки к «крещеному миру», уже упоминавшийся выше, — накидывание креста на шею: «Народ верит, что если на русалку надеть крест, то она человеком делается... Мне рассказывали даже о двух случаях, когда на русалках женились деревенские парни, причем священник будто бы через крещение сделал их предварительно людьми»²⁹⁵.

Этот магический прием рекомендуется и в других очень показательных ситуациях: при троицком «кумлении» девушек и парней и при женитьбе на «банной девушке»²⁹⁶. Женитьбе парня или девушки на «проклятых детях», обитающих в обычных для гаданий местах (в бане, овине, пустом доме, на перекрестке, в лесу), то есть на девушках или юношах, *которых прокляли родители* и которых приютил либо похитил банник, оvinник, домовый или леший, посвящен обширный пласт быличек²⁹⁷. В повествовательном фольклоре нередко контаминации этих сюжетов с рассказами о русалках. «Эта вроде были тада пракляты люди, пракляты люди — “русалки”. Вот. У нас тада г’аварили: “Ваня женился на Мани в бани”. Вот. И вот нынчи ничяму ни верить, а тада-т вот там заруг’ались: “Штоб тибя вот там, штоб тибя вихрим падхватила!” И падхаватывала тада та-та вот. И вот ани выхад’или. Прапал рибёнык — нет рибёнка. И где и как, и чяво? А патом выяснялась... Вот старшы нас рибяты были, ани г’аварили, што ани ездили на ныч с лышадьми. И в этих в палях-та были балоты, ани ни пахались, ничяво, там вада была, низйна. И в этих балотых выхад’или эти вот самы русалки. И вот йих тада спрашывыли, што: “Чяво?” И вот ани тада г’аварили, што: “Миня, мол, прокляли”. И вот нужна абязатильна тут на сибя иметь два креста. С сибя эт крест адин снять,

взять золотое яблоко, лежащее в том месте, где радуга берет начало. При этом добавляли: «Ежли дивчонка пирибигёт радугу, сделацца мальчышкам» (Зап. в 1999 г. И.С. Слепцовой от Е.А. Даргуновой, 1926 г.р., в с. Русская Хомутерь; И.А. Морозовым от А.И. Крайновой, 1929 г.р., в с. Ясачный Сызган Базарно-Сызганского р-на Ульяновской обл.).

²⁹¹ Ср. одно из полесских названий русалок — *нимка*, т.е. «немая, не умеющая говорить» (Виноградова Л.Н. Народная демонология... С. 363).

²⁹² Мотив отречения и проклятия детей родственниками играет важную роль в африканских культурах, где «проклятие создавало возможности для формального урегулирования важных социальных проблем». Причем проклятие и благословение в этих культурах — две стороны одной медали. Интересно, что у луо (Северная Уганда) наиболее опасными считались проклятия родителей или дяди ребенка (мальчика до 15-ти лет), способные вызвать у последнего недержание мочи. При отказе отца дать необходимый для женитьбы выкуп в связи со вступлением юноши в брачный период («молодые люди прибегали к форме протеста, называемой “кун”», подвергая себя опасности проклятия родителей. «“Кун” проявлялся по-разному, начиная от отказа от пищи и кончая уходом из дома» (Окот п’Битек. Африканские традиционные религии. М., 1979. Серия: «Религии Африки в освещении западных и африканских ученых». С. 191-198.).

²⁹³ Попрощкий М. Указ. соч. С. 158-159.

²⁹⁴ Виноградова Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 208-214.

²⁹⁵ Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. Кн. 103-104. № 3-4. С. 101-102 (д. Брюхова и Мальцева Вязниковского у.).

²⁹⁶ Этот мотив подробно проанализирован нами в другом месте: Морозов И.А. Женитьба добра молодца... С. 126-130, 143-148.

²⁹⁷ См., например: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 98-104, 118-125; Криничная Н.А. «Сынове бани»... С. 66-78; Вятский фольклор. Мифология / Сост. А.А. Иванова. Котельнич, 1996. С. 43; Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 32-38 и др.

надеть на ние, а адин, штоб асталси на тибе. Тут тада иё спасёшь. Вот. И вот рассказывыли, што адну привёл ат-тэль, из этый, из балота привёл. Ана рассказала, чья ана есть и как, и чяво. И всё точна. И мать, и атец, все рад-ные признали, што так и так вот была. И в бани эт тожа. Он пришол в баню, а там праявились жэнщина. Ана то-жа тах-та вот сказала. И вот он так сделал, и ана стала настоящим чилавекем. И вот он и жынился. “Ваня, — г^уаварять, — жынился на Мани в бани”. Вот”²⁹⁸.

В быличках необходимость пойти в баню обычно об-ставляется как состязание на спор: кто не побоится но-чью пойти в баню и принести камень из каменки (в дру-гих случаях идут в нежилую избу, чтобы принести за-слонку от печи и т. п.). Такое задание могло быть дано и в качестве наказания за проигрыш в какой-нибудь поси-делочной игре. Например, С.В. Максимов указывает на возможность такого наказания во время посиделочных игр «в волосянку» или «в молчанку»²⁹⁹, при том, что на-казания в игре очень часто символически обозначаются как «свадьба» / «женитьба». «В Новый год молодые парни собрались, девки, заспорили, кто пойдет в баню, прине-сет камень. Один парень пошел, подошел к каменке, хо-тел взять камень — а его цап за руки: “Возьмешь замуж — отпущу, нет — задавлю!”» и т.п.³⁰⁰.

По другим версиям, похищенные дети воспитываются в лесной избушке, куда их приносят леший, «лесными стариками» или «отцами». Дети овладевают там «тайными» знаниями, в частности, способностью быть невидимыми. Более того, иногда сами «отроки» соотно-сятся в лешими. «“Отрок” такой чё-то у нас этово всё говорили, што вот это в лёсе, вот замицали, леший. Это я вот слыхала, што вот одно и то жо. Да. Как он ходит вот по лесу, говорят, страшно гледеть на нево. Боль-шой...”³⁰¹. Похищенным строго запрещено под угрозой смерти или немоты что-либо сообщать об увиденном или познанном: «Если расскажу, — говорит, — умру»; «Дома рассказал — да и онемел, и говорить больше не стал».

Для иллюстрации распространенности подобных фа-булатов приведем рассказ из Шацкого р-на Рязанской обл. о «проклятой дочери» Алёне, который очень близок к соответствующим местным рассказам о русалках. «Энт, значить, тады у нас на драва мужыки хадили в лес. И вот в зимлянках ани жыли — эт рассказывыли. А вот тажы уш был паринь тама с этим, с атцом с матырью. И к ним Алёна тыгда хадила — Алёна. Распущены валаса у няё. Ну, гаварили, што, вроде, эта праклятая дочь была у матыри. Да. И вот ана хадила. А он тады чяво? А их в зимлянки многа мьжыков-та, он тады на ние крест на-дел, ана и ачюдилась чилавекем нармальным. Ага. Эт

вот рассказывали. Ну, а патом-та большы рассказу не было, и ни знаю, куда ана делась. Вот. Ана, вроде, прак-лятая-та — ходить и ходить по лису-та, а дамой-та ана ни можыт притить. Бог^х иё знать, какая праклятая, эт аб этим не была [рассказов]. В стырину лес-т бальной был вот, прям да этыю, [околицы]...”³⁰².

В позднейшем фольклоре эти верования распростра-няются на детей вообще, даже взрослых. Так, в Ветлуж-ском у. Костромской губ. леший унес 25-летнего женато-го мужчину, которого во время сенокоса обругал отец («Хоть бы тебя леший унес!»). В результате возник вихрь, из которого появился человек и позвал «проклятого» с собой, а когда тот стал отказываться, ска-зал: «Тебя отец мне отдал, ты должен идти со мной». Затем леший сорвал с него крест и посадил к себе на плечи и таким образом носил семь дней по разным мес-там, после чего «проклятый сын» стал «знающим чело-веком». Отец потерял сына из вида с того момента, как он произнес «проклятие»³⁰³.

На Русском Севере мотив похищения связан с пред-ставлениями о вихре³⁰⁴. По народным верованиям, «вихри живут в воздухе. Простой человек видеть их не может; их видят только знахари... Между крестьян ходит поверье, что вихрь иногда подымает людей в воздух и носит их по разным местам. Человек, как только будет поднят вихрем на воздух, тот час же делается невиди-мым»³⁰⁵. В бывальщинах именно вихрь уносит прокля-тых детей («Они вот пилили у Филиппа, а девчоку тащит черт — вихрь-от. И они видели, как тащил этот вихрь. А раньше вот были огороды. И тут был угорчик. Они: “Чур, пополам! Чур, пополам!” И он тут её оставил. Они взяли эту девочку и сообщили матери, отцу... Мати, видно, поругала»)³⁰⁶.

Одно из объяснений природы вихря основывается на том, что *это играют чертовы дети*. «Один рассказывал такую историю. Говорит: сенокос был, вихрь играл, сено хватил. А сын этого мужчины, мальчик, бросил ножик в этот вихрь. Бросил — исчез этот ножичек в этой пыли. Поехал этот мужчина зимой на мельницу. Ехал-ехал, вся дорога-то есть, а до мельницы доехать не может. И уви-дел огонек, дом в лесу, в доме огонек... Заходит в дом — лежит мужчина длиннющий на лавке... Он встал, — го-ворит, — достал, говорит: “Это не твой ножик?” Посмот-рел — на столе лежит наш нож. “Этим ножом твой сын моего сына поранил в ногу. Когда вихрь играет, не бро-

³⁰² Зап. в 1997 г. И.А. Морозовым от Т.М. Маркиной (1906 г.р.) в с. Завидное Шацкого р-на Рязанской обл.

³⁰³ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 141. Л. 106-2 (Я. Кузнецов, д. Сазоново Вохомской вол.).

³⁰⁴ Ср. представление о вихре как о чертовой свадьбе, на ко-тором построена одна из этимологий слова *черт* (ЭССЯ, Вып. 4. С. 165).

³⁰⁵ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 296. Л. 18 (П. Крупнов, Вохом-ский Тихановский прих. Лапшинской вол. Никольского у. Во-логодской губ.).

³⁰⁶ Вятский фольклор... С. 43, № 137 (д. Скурихинская Ко-тельнического р-на).

²⁹⁸ Зап. в 2000 г. И.С. Слепцовой от В.Е. Моисеевой (1917 г.р.) в с. Черная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл.

²⁹⁹ Максимов С.В. Указ. соч. Т. 2. С. 306-307.

³⁰⁰ Мифологические рассказы..., 1987: 118-127, №№ 177-182 (сс. Знаменка, Пешково, Шивки Нерчинского и сс. Дунаево, Кактолга Сретенского р-нов Читинской обл.).

³⁰¹ Зап. в 1999 г. И.С. Слепцовой от В.Г. Русановой (1911 г.р.) в д. Тимофеевская Каргопольского р-на Архангель-ской обл.

сайте нож это дети мои играют», — говорит»³⁰⁷. Вместе с тем одна из мотивировок поведения похитителя — «черта» — приглашение похищаемого в игру (ср. выше этот мотив в поведении русалок). «Вот у меня братан был, Петром звали. Ну, вот уж чего не угодил отцу: послал за лошадью, он не сразу пошел, отец и сказал: «Понеси тебя!» И вот он пошел за лошадью, а тут был сметан круглыж сена. И вот, — говорит, — подходит ко мне человек и говорит, дескать: «Отступишь от лошади. Пойдем в карты поиграем»...»³⁰⁸. То есть можно предположить, что «чертовы дети» и похищенные (проклятые родителями) дети — это в данном случае одно и то же.

Возвращение проклятых в родной дом обусловлено либо сроком действия проклятия — семь или семнадцать лет, либо действиями деревенского колдуна или знахаря. «Лешакаться нельзя. Лучше сматюгаться, чем слешакаться, а то унесет. Унесет черт... Одного мальчишечку и унес. Мать ему: «Штёб ты черт унес!» Он его и унес. А когда было семнадцать ему, он обратно пришел. «Тде ты был?» — «У черта». — «А чё делал-то?» — «Работал на ёго»»³⁰⁹. Иногда возвращение связано с разного рода испытаниями или «стращением» похищенных, напоминающим игровые наказания, в том числе в забавах ряженных: «Ворочать как стали — и им стало плохо: вслед их бежат, на их крычат. А они плачут — все разорвались, все пришли розные. И, скаже, нас кольями, хлыстами да вичьями, да всим. Пока туда шли, манили, ска, то и всего нам надавают — исть да всё, кормили да всё»³¹⁰.

Вернувшись к людям, похищенные сами нередко становятся знахарями и колдунами: «Лешие похищают девушек себе в жены и также детей до крещения. Похищенные ими люди становятся знахарями и знахарками»³¹¹. «У нас, бывало, парня носил он, лесной будто, долго. И он ворожить научился. После того было, кто что потерять, он маленько и сказывал»³¹². В бывальщинах постоянно отмечается необычность облика и поведения вернувшихся: «А вот еще был один парень, Алёша. Его изругали. А он в лес ходил по ягоды или дрова рубил. Он один раз вернулся из лесу, залез в избу через трубку (дверь закрыта была) и стал говорить: «Вот кринка перекрещенная, а вот эта неперекрещенная». Стал об этом хозяевам рассказывать. А вот откуда узнал он? Черт его, наверно, научил. Его прокляли: вот он с чертом и связался и мог сказать, из какой кринки можно есть, а из какой нельзя»³¹³.

³⁰⁷ Вятский фольклор... С. 37, № 114 (с. Полом Белохолуницкого р-на).

³⁰⁸ Вятский фольклор... С. 43, № 138 (с. Кобра Даровского р-на).

³⁰⁹ Вятский фольклор... С. 44, № 139 (д. Огорелицы Лузского р-на).

³¹⁰ Криничная Н.А. Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса). Петрозаводск, 1993. С. 31.

³¹¹ . Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 195. Л. 13 (А. Каменев, Грязовецкий у. Вологодской губ.).

³¹² Криничная Н.А. Лесные наваждения... С. 31.

³¹³ Вятский фольклор... С. 44, № 141 (д. Нижняя Волманга Опаринского р-на).

Эти представления сопоставимы с поверьями об особой магической силе последнего (или первого) в семье ребенка, о его способности исцелять людей и животных, противостоять колдовству³¹⁴. В этом смысле с семасиологической точки зрения очень показательны болг. *истърсак*, серб. *истришче*, *истриче* «последний в семье ребенок» (букв. «тот, кого вытрясли»), если учесть, что семантика «трясения» связана со значениями трепета, ужаса, испуга³¹⁵. Отсюда построенная на народно-этимологической основе способность последыша «приводить в трепет» неподвластные другим людям стихии. Так, по болгарским поверьям, *истърсак* способен «вытрясти» из неба дождь при засухе³¹⁶.

Иногда поведение вернувшихся расценивается окружающими как сумасшествие: «Стал Кузьма жить, и Кузьму стало с ума сбивать. Кузьма стал обряджаться [курсив наш — И. М.]: зайдет Кузьма в байну, обрядится под пол — и Кузьму ищут всем селеньем. Или Кузьма в овин обрядится»³¹⁷. Безумие в данном случае может быть следствием наркотического или алкогольного транса (ср. мотив «пьяницы и пропойцы» в поведении неженатых парней)³¹⁸. Однако наиболее любопытным в данной бывальщине нам кажется именно мотив «спрятывания» («ображивания») неженатого парня, вернувшегося от лешего, в овине или в бане, где, как видно по приведенным выше быличкам, он должен встретиться с девушкой, пришедшей гадать о «суженом-ряженом». Этот мотив в бывальщине уже утрачен и заменен поисками «поврежденного» Кузьмы, что свидетельствует о том, что рассказчик уже не понимает сути излагаемого события. Можно предположить, что этот тип устных рассказов также некогда входил в круг текстов, сообщавшимся «посвящаемым» старшими мужчинами («знахарями»). Тем самым парням и подросткам задавался определенный стереотип поведения как в повседневном быту, так и во время святочной «женитьбы».

В связи с приобретением ребенком сакрального «знания», опасной («колдовской») силы в фольклорных рассказах нередко появляется мотив отречения от него родителей, который в современных бывальщинах нередко кончается смертью. «Жил один дедушка в хлебосушилке. И вот один соседский мальчик стал ходить туда. А дед всю ночь топил печь: он знался с бесами. Родители мальчика стали беспокоиться. И однажды отец решил подслушать, о чем они говорят. Подкрался вечером туда и услышал: «Я тебя научил, и ты должен кого-нибудь исколдовать». А кто ночью может быть? Только отец и мать. Отец испугался, бросился домой и все рассказал жене. Они заперли двери на ночь. Мальчик пришел, сту-

³¹⁴ Кабакова Г.И. Указ. соч. С. 35.

³¹⁵ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 112-113. Ср. выше: русалки *трясут* пойманных детей.

³¹⁶ Кабакова Г.И. Указ. соч. С. 36.

³¹⁷ Криничная Н.А. Лесные наваждения... С. 41.

³¹⁸ Морозов И.А. Поединок как зрелище (к вопросу о генезисе борьбы и драки) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 9: Традиционные формы досуга: история и современность. Москва, 1998. С. 45-68.

чал-стучал, но ему не открыли. А наутро его нашли мертвым: черти задавили»³¹⁹.

В контексте этого рассказа представляется особо значимым еще один пучок значений слова *отрок*, известный северно-русским говорам: 'непослушный ребенок', 'пакостник, озорник', 'кто кому назлит', 'злопамятный человек или дурак'³²⁰.

В современных бывальщинах проклятие часто кончается смертью ребенка. «Парня, этово, проклянула тожо мать вот здесь-ка шесть-семь километров-то последня деревня бѹде. Чѹ-то не поладилисе там-ка. А он, видишь, такой шкѹдина тожо был. Она все "шкѹдиной" ѹо тожо и звала Валька ета. Не знаю, почѹму она ѹо: "О, шкѹдина!" Ну, по ранешнему-то ничѹо, а так по-нѹнешнему-то розобидно всѹ. Так: "Ох, ты шкѹдник ты!" — да митлу взяла. Ну и он побежал, побежал, побежал. В субботу — суббѹтний как раз день был. Вот: "Понеси тебя, дитѹнка, леший!" Ну? Ну, вот. Попала в худѹе слово — всѹ! Парень-то побежал, побежал, побежал — и не обвѹрачиваице. И убежал в лес. Ну. Думали, он вернѹцце. Снацѹла не пошли ѹѹо глядѹть, шѹ он, мѹзт, подойдет. Жѹнька [=отец] тожо побегал тутока, около дома — нигде не видно. Ну и не пришѹл, не пришѹл — не надо. Нету. Потом уш утром побежали — видят, шѹ неладно дело-то. Вальку-ту стал Жѹнька ругать. Мол, шѹто: "Ты шѹто сделала-то? Наверно, — говорит, — не в хорѹшо [время] попала!" Ну шѹто? "Искать, искать!" Шѹто? Визде там поискали, походили по лесу, куда он побежал — нигде нету, нигде не видят, нигде обнаружат ѹму. Рыцѹли, рыцѹли — ды и то... А потом обнаружѹли — семь диривѹн — а обнаружѹли у нас, у нас в Рягове, вот в полях. Вот так загнулсе [=показывает, сгибаясь] у кустика и лѹжал. Он там наглѹтал этой, травки, вот этоо всѹѹо наелси. И вот он ужѹ был нежѹвой. А — да! — а Иван Ондрейч пошѹл или за ягодами, или за грибами. Думал, шѹто он жѹвой и боялсе, шѹто он стоко был в лесу, дак: "Бѹг знает, — говорит, — ѹскачит да убежѹт. Чѹ я могу ѹѹо догнать?" А он с войны пришѹл, дак у ѹѹо одна рука была токо: правой не было, лева одна рука была. "Ну, чѹѹо я, — гѹт, — могу схватить ѹѹо?" Ну, и побежал в деревню. Побежал в деревню, тамока созвал мужѹков. А приходят, а он — тѹрясонѹли — а он мѹртѹый, дак... Годѹв семь [ѹму], наверно, было, по-моѹму. Около семи. Семь или шесть — и она говорили, да я всѹ ровнѹо забыла. Ну, а вот в такой вот ни в хорѹший час попала — и вот и всѹ. Вот это материнскѹѹе слово — вот это самѹѹе естѹ худѹѹе проклѹнѹнѹнѹѹ..."³²¹.

Этот рассказ, как нам кажется, отражает реальное положение дел: цепи, выстраивавшиеся в рамках традиционных переходно-посвятительных обрядов уже разрушены. Отсутствуют важнейшие их звенья: в частности, институция «лесных наставников», «знающих людей» и знания о том, как необходимо действовать в экстремальной ситуации (какие растения съедобны, как ориентироваться на местности и т.д.) — то есть всѹ то, что прежде составляло «необходимый минимум» информации, усваивавшейся уже в ролевых играх; то, что в данной ситуации могло помочь ребенку выжить. И родители, и дети, если верить этому рассказу (а этот факт подтвердили и другие жители деревни), продолжают использовать старые речевые формулы и стереотипы поведения, хотя они уже не срабатывают в современных условиях и приводят к трагической развязке.

Таким образом, можно предположить, что некоторые типы сказок, быличек и устных рассказов, включающих в себя мотив контакта с нечистой силой, активно использовались в обрядовой прагматике с целью подготовки неофитов к прохождению соответствующих церемоний, в частности, для адекватного восприятия ими акции похищения. Иными словами, рассказывание историй о контакте с лешим и о похищении им людей с типичными развертываниями сюжета о пребывании у лесового дѹдушки, при которых слушающим в занимательной форме сообщается важная информация о налагающихся на «пленников» лесовика регламентациях (например, о необходимости молчать, есть предлагаемые лесовиком малосъѹдобные вещи, к примеру, ѹбѹедки, выкидываемые в окошко и т. п.), было своего рода репетицией, обучением посвящаемых правильному поведению во время ключевой фазы инициационного обряда, связанной с пребыванием в «лесном доме»³²².

Подросток, посвящаемый рассматривается как «раб», «проданный в работу» (синѹру, сосѹду, близкому родственнику либо лешѹму) или даже «пленный»; он полностью лишен связей со взрастившим его семейством: «проклят» родителями, которые от него *отреклѹсь*. На лицо зафиксированный в повествовательном фольклоре и широко кругѹ славянской (и ширѹ — индѹевропейской) лексики особый статус юнѹши, участвующего в переходнѹо-посвятительных обрядах, являющихся подготовлением к браку.

³¹⁹ Вятский фольклор... С. 42, № 131 (с. Красное Даровское р-на).

³²⁰ Зап. в 1999 г. И.А. Морозовым в Каргапольском р-не Архангельской обл. от Ягановой А.С. из д. Сварозеро; от Митиной А.С. из д. Елизарово; Андриановой М.П. из д. Бодухино и др.

³²¹ Запись сделана в 1999 г. И.А. Морозовым от А.А. Кондратенко, 1927 г.р., род. и прож. в д. Лазаревская Лодыгинского с/с Каргопольского р-на Архангельской обл.

³²² Она подробно описана М. Элиаде и В.Я. Проппом, поэтому мы не будем здесь на этом останавливаться.