

Байбурин Альберт Кашфуллович

Ритуал в традиционной культуре

Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.

Монография посвящена теоретическим аспектам изучения ритуала. Основное внимание уделяется проблеме функционирования ритуала, определению его места в системе традиционной культуры. С этой целью анализируются основные типы восточнославянских обрядов (обряды жизненного цикла, календарные, окказиональные), описываются их структура, функции, семантика. Специальный раздел посвящен типологии семиотических средств ритуала. Книга предназначена для этнографов, фольклористов, историков культуры.

Предисловие

Глава I. Ритуал как культурный феномен

Стереотипизация поведения

Особенности организации информации

Ритуал и другие формы поведения

Прагматические ориентации культуры и функции ритуалов

Глава II. Ритуал в традиционной культуре восточных славян

Жизненный путь: между биологическим и социальным

Нечеловек - человек

Не состоящий в браке - состоящий в браке

Молодые - взрослые

Живой - мертвый

От старого к новому

Неосвоенное - освоенное

Предварительные выводы

Глава III. Типология обрядовых структур

Свое и чужое (пространственный аспект)

Участники (коммуникативный аспект)

Семиотизация мира в ритуале

Операциональный план обряда

Литература

Список сокращений

Предисловие

В настоящей работе предпринимается попытка приблизиться к пониманию некоторых существенных характеристик ритуала и, следовательно, к определению тех смыслов, которые обусловили функционирование ритуала как наиболее действенного (по сути — единственно возможного) способа переживания человеком критических жизненных ситуаций.

Постановка общих вопросов изучения ритуала возможна благодаря двум обстоятельствам. Во-первых, трудами нескольких поколений этнографов, фольклористов, лингвистов, историков религии, специалистов в области мифологии не только накоплен и систематизирован огромный материал, но и предприняты исследования различных аспектов ритуала как в генетическом, так и в типологическом планах. Работы Тэйлора, Фрэзера, Лэнга, Потемби, Веселовского, Ван-Геннепа, Фрейденберг, Малиновского, Проппа, Элиаде, Тэрнера, Топорова, Гиртца стали надежными ориентирами в сейчас уже безбрежном море литературы, посвященной ритуалу.

Во-вторых, и это касается прежде всего ситуации в нашей стране, изменились взгляды на ритуал, пришло (или возвратилось, но уже на новом уровне) понимание его исключительной важности, особенно для архаичных вариантов модели человек (социум)—окружающая среда. Появились не только многочисленные сборники статей, в которых значительное место занимают вопросы изучения обрядов (особенно в таких серийных изданиях, как “Славянский и балканский фольклор”, “Балто-славянские исследования”, “Фольклор и этнография”, “Исследования по фольклору и мифологии Востока”), но и отдельные книги, полностью посвященные обрядовой жизни в различных культурных традициях (см., например: Ардзинба, 1982; Виноградова, 1982; Абрамян, 1983; Новик, 1984; Бернштам, 1988).

В последние десятилетия особенно интенсивно ведется работа в области славянских древностей, чему способствовало сближение лингвистики, этнографии и фольклористики, применение методов внутренней и внешней реконструкции неязыковых фактов и структур. В рамках этого направления изучению обрядов придается первостепенное значение. Обрядовые факты широко привлекаются для реконструкции плана содержания картины мира древних славян (Иванов, Топоров, 1965, 1974; Успенский, 1982), для работы над “Этнолингвистическим словарем славянских древностей” (Толстые, 1984). Специально славянским обрядам посвящены диссертационные исследования А. В. Гуры, А. Ф. Журавлева, О. А. Терновской,

3

Г. А. Левинтона, О. А. Седаковой и др., в которых особое внимание уделено интерпретации обрядовой терминологии, что дало возможность по-новому взглянуть на многие устоявшиеся положения, в том числе на структуру и семантику обрядов.

Для работ по восточнославянской обрядности (а настоящая книга принадлежит к их числу) существенно и то, что постоянно расширяется круг введенных в научный оборот источников. Особенно активно ведется работа по собиранию, систематизации и

опубликованию материалов по традиционной обрядности в Белоруссии и на Украине. Ощутим приток сведений из Полесского архива Института славяноведения и балканистики.

Как новый, так и ранее опубликованный материал фиксирует позднее состояние функционирования обрядности. Основной корпус записей относится к XIX—XX вв., и это обстоятельство во многом определяет характер данной книги, которая ориентирована главным образом на типологию, а не на реконструкцию обрядовой системы восточных славян. В книге не ставится задача рассмотрения вопросов, связанных с качественной неоднородностью источников (см. об этом: Байбурин, Левинтон, 1977), их локального и этнического своеобразия, географического распространения. Привлекается лишь тот материал, который, по мнению автора, необходим для выяснения принципиальных моментов структуры и семантики обрядов. Поэтому нет и определения частоты встречаемости тех или иных сведений в источниках. Иногда редко обнаруживаемые сведения дают больше для понимания обряда, чем широко распространенные факты.

Сравнительный материал других славянских и неславянских традиций привлекается лишь в тех случаях, когда возникает необходимость прояснить те или иные моменты восточнославянской обрядности.

В цитируемом украинском и белорусском материале встречаются случаи неканонического написания, но автор не считает себя вправе менять орфографию источников.

Следует также предупредить читателя, что термины “обряд” и “ритуал” используются как синонимичные, но предпочтение отдается термину “ритуал” как международному.

Из сформулированной в самом начале главной задачи (точнее, сверхзадачи) работы следует несколько более конкретных, которые можно сформулировать в виде вопросов: что такое ритуал? каковы функции, структура и семантика восточнославянских обрядов? каким образом (какими способами) кодируется их содержание? Этим определяется структура книги, которая состоит из трех различных по объему частей.

Отказ от полноты (в частности, меньше, чем того заслуживают, рассмотрены вопросы функционирования календарной обрядности) вызван как существенным сокращением первоначального объема книги, так и научными интересами автора.

Автор считает своим приятным долгом поблагодарить Н. Б. Бахтина, Г. А. Левинтона, Б. Н. Путилова, К. В. Чистова за полезные советы и замечания.

Глава I. Ритуал как культурный феномен

Стереотипизация поведения

Устойчивость культуры и ее жизнеспособность во многом обуславливается тем, насколько развиты структуры, определяющие ее единство и целостность. Имеются в виду не только семиотические связи, с помощью которых достигается слитность разнородных сфер культуры. Целостность культуры предполагает также выработку единообразных правил поведения, общей памяти и общей картины мира. Именно на эти (интегрирующий и стабилизирующие) аспекты функционирования культуры

направлено действие механизма традиции, в основе которого лежит процесс стереотипизации опыта.

Поведение человека вариативно и многообразно. В справедливости этой аксиомы сомневаться не приходится. Однако не менее справедливо и другое утверждение: поведение человека типизировано, т. е. оно подчиняется нормам, выработанным в обществе, и поэтому во многих отношениях стандартно. Такое положение является результатом действия двух противоположно направленных тенденций (Лотман, 1977, с. 138 и сл.). Первую тенденцию можно назвать центробежной. Она проявляется в разнообразии поведения, росте его вариативности. Именно эта сторона поведения имеется в виду, когда говорится об индивидуальных особенностях, своего рода “стилистике” поведения. Однако многообразию поведения никогда не бывает абсолютным (в противном случае невозможным было бы общение людей, их объединение в различного рода социальные образования). На упорядочение разнородных вариантов поведения направлена противоположная (центростремительная) тенденция к унификации поведения, его типизации, выработке общепринятых схем и стандартов поведения. Эта вторая тенденция выражается в том, что всякое общество, заботясь о своей целостности, вырабатывает систему социальных кодов (программ) поведения, предписываемых его членам.

Набор типовых программ поведения специфичен для каждого коллектива. Все они направлены на то, чтобы сдерживать рост вариативности поведения, ибо ничем не контролируемый рост многообразия неминуемо привел бы к распаду общества. Тем не менее социально одобренные программы поведения никогда не покрывают всей сферы поведения человека в обществе. Некоторые его фрагменты остаются нерегламентированными, поскольку не расцениваются как социально значимые. Для каждой этнической культуры характерны свои представления о значимости тех или иных аспектов поведения и, следовательно, своя конфигурация границы между обязательным

5

(типизированным) и свободным (индивидуальным) поведением. При этом чем более значимы сферы поведения, тем более жестко они регламентированы, тем сильнее контроль за соблюдением стандартов и образцов.

Стандартизированное поведение имеет свои варианты. В соответствии с особенностями социальной организации в сфере “заданного” поведения выделяются различные типы: поведение крестьянина, воина, ремесленника и т. п. В соответствии с критериями биосоциального членения различается поведение детей, взрослых, молодежи, стариков, мужчин и женщин. Типология поведения этим, естественно, не исчерпывается. С учетом иных координат (например, этнических и профессиональных) можно говорить о поведении японца в отличие от испанца, христианина в отличие от мусульманина. Если перейти на еще более высокий уровень абстракции, то можно вести речь об эпохальных стилях поведения, например поведении средневекового человека или поведении ренессансного типа. Реальное поведение человека — всегда синтез нескольких типов,

нескольких программ. “Каждый человек в своем поведении реализует не одну какую-либо программу действий, а постоянно осуществляет выбор, актуализируя какую-либо одну стратегию из обширного набора возможностей” (Лотман, 1975, с. 27) — в этом смысле в семиотике говорят о полилингвистичности личности (ср. теорию социальных ролей в социологии).

Поведение любого живого организма ориентировано на оптимизацию связей с внешней средой и снижение уровня неопределенности, случайности в конкретных ситуациях. Оно, по определению, должно носить типизирующий характер. В противном случае (решение повторяющихся ситуаций исключительно по методу проб и ошибок) поведение не обеспечивает жизнеспособности, да и говорить о нем как об особом феномене, видимо, не имеет смысла. Не случайно в этологии и психофизиологии поведение рассматривается главным образом как адаптация (Плюснин, 1990, с. 138).

Поведение человека тоже адаптивно, но эта направленность имеет ряд принципиальных особенностей. В классической этологии и смежных с ней дисциплинах под адаптацией понимается приспособление организма к условиям внешней среды, степень соответствия ее изменениям. Такого рода механизмы не являются определяющими для человеческого сообщества, и в ходе эволюции их роль неуклонно снижается. Из трех миров, по Попперу (физическая реальность, ментальная и мир объективированного опыта), для поведения человека более важными оказываются два последних. Эти специфически человеческие реальности, будучи порождением коллективной деятельности, предполагают (и, более того, — диктуют) соответствие человеческого поведения заданным характеристикам. Такое соответствие тоже можно назвать адаптацией, но качественно иной. С точки зрения “природной” адаптации некоторые ее “культурные” варианты могут показаться бессмысленными, нецелесообразными (распространенная точка зрения на многие человеческие обычаи и ритуалы). Причина кажущейся бессмысленности кроется, видимо, в

6

том, что человеческие миры не во всем соответствуют друг другу. Между тем в привычной логике “целесообразными” (“имеющими смысл”) считаются лишь те действия или фрагменты поведения, которые соответствуют пониманию адаптивности к “внешней среде”, и этот вид адаптивности воспринимается в качестве эталона. Качественное своеобразие других видов реальностей, их невыводимость непосредственно из мира “первой” реальности, предполагает существование иных смыслов (порой более важных для человека, чем сама жизнь), которые как раз и определяют специфически человеческие особенности поведения. В их числе — общая направленность поведения не столько вовне, сколько вовнутрь, на поддержание целостности “своего мира”, и в еще более сокровенное — в сферу духовного. На этом пути многие, казалось бы, универсальные закономерности перестают действовать или нуждаются в дополнительных объяснениях. Например, принцип “экономии” поведения — один из тех, на которых держится теория адаптивности и стереотипизации поведения, — приобретает в человеческом измерении весьма своеобразный характер. Нередко для достижения своих целей человек предпочитает двигаться окольным путем

(ср. теорию бриколажа К. Леви-Строса), но при этом пользуется уже апробированными схемами, что в конечном счете экономнее, чем поиск оптимального решения (Шрейдер, 1979, с. 104). Тем не менее сама возможность не прямых решений, обусловленная “люфтом” в системе “человек— порожденные им реальности” (Lem, 1968), является необходимой предпосылкой для внутреннего поиска с непредсказуемыми результатами.

Интровертный, регулятивный характер стереотипов сближает их с понятием социальной нормы — базисной категории теории социального контроля. Вопросы, связанные с изучением нормы, относятся к числу наиболее дискуссионных (см., например: Malinowski, 1959; Fronun, 1960; Weidkuhn, 1968—1969, p. 361—394; Першиц, 1979, и др.). Здесь не место для их подробного обсуждения. Коснемся лишь тех сюжетов, которые могут возникнуть при сопоставлении стереотипов поведения и нормы. Наиболее приемлемую точку зрения на их соотношение, на наш взгляд, выразил К. С. Сарингулян: “Любая единица аккумулируемого и транслируемого традицией социального опыта, или, говоря иначе, любой составляющий содержание традиции стереотип деятельности, коль скоро мы рассматриваем его под углом зрения того, как он реализуется в деятельности людей, что обеспечивает его массовое восприятие и устойчивую повторяемость, выступает как норма” (Сарингулян, 1981, с. 100— 101). При всей привлекательности такой подход нуждается в некоторых коррективах.

Во-первых, стереотипизация распространяется на поведение в любой сфере человеческой деятельности, в то время как социальная норма регулирует лишь общественное поведение людей. Следовательно, сопоставляя стандарты поведения с нормой, мы существенно расширяем ее значение (Левкович, 1976). Второе соображение вызвано, в частности, известной двусмысленностью понятия “норма”.

7

Нормы можно считать исторически сложившимися правилами поведения, и тогда они синонимичны стандартам поведения (с приведенной выше оговоркой). Но в понятии “норма” всегда содержится и оценочный смысл. В этом случае норма выступает как выражение некоей “внешней” точки зрения, в соответствии с которой любой поступок может быть охарактеризован как “правильный” или “неправильный”, “хороший” или “плохой”, “высокий” или “низкий” и т. д. Естественным противовесом норме в таком понимании будет нарушение (а не “свободное” поведение, как в первом случае). Более того, норма существует только на фоне нарушений.

Полное торжество нормы в принципе невозможно, так как тогда это понятие лишается смысла. Между тем стереотипы поведения существуют не только для выражения нормы, ее соблюдения, но и для ее нарушений, т. е. “неправильное” поведение имеет свои стандарты. На это указывает широкий класс явлений, присущих каждой этнической культуре (от обрядов, включающих инверсии повседневных норм, до языковых стереотипов сферы обценного). Ю. М. Лотман утверждает: “Норма и ее нарушения не противопоставлены как мертвые данности. Они постоянно переходят

друг в друга. Возникают правила для нарушения правил и аномалии, необходимые для нормы. Реальное поведение человека будет колебаться между этими полюсами. При этом различные типы культуры будут диктовать субъективную ориентированность на норму (высоко оценивается “правильное” поведение, жизнь “по обычаю”, “как у людей”, “по уставу” и пр.) или же ее нарушение (стремление к оригинальности, необычности, чудачеству, юродству, обесцениванию нормы амбивалентным соединением крайностей)” (Лотман, 1975, с. 26; см. о двух типах искусства, ориентированных либо на канон, либо на нарушение канона: Лотман, 1973, с. 16—22).

Не нужно думать, что ориентация на нарушение нормы относится лишь к сфере индивидуального поведения. Целые слои и группы общества имели свои модели как “правильного”, так и “неправильного” поведения (ср. многократно описанный “сценарий” купеческого загула), причем второй тип поведения в историческом плане не является новацией. Он имеет гораздо более глубокие корни. Во всяком обществе и во все времена первый тип поведения неизбежно перемежался вторым, ярким выражением которого был ритуал или праздник (из последних работ на эту тему см, прежде всего: Абрамян, 1983). В данном случае нас не интересует психофизиологическая подоплека и исторические варианты мотивации этого феномена. Важно то, что соотношение нормы и стереотипа поведения не сводится к их отождествлению. Нормы и стереотипы поведения в одних случаях пересекаются, а в других существенно расходятся.

Проблема общего и специфического, сформулированная по отношению к стереотипам поведения, уже сама по себе предполагает наличие универсалий, с одной стороны, и специфических схем — с другой. Общечеловеческие модели поведения, казалось бы, детерминированы биологическими свойствами человека. Однако следует отметить, что они существенно корректируются культурными

8

механизмами. Особенно ярко действие культурных факторов на универсалии поведения проявляется в тех случаях, когда “естественным” действиям придается социальная значимость. По словам С. А. Арутюнова, “даже такие, казалось бы, чисто биологические явления, как половой акт или роды, осуществляются у человека разными приемами, в которых имеются определенные, и очень существенные, этнические различия. Этнические различия проявляются в том, как люди одеваются, как они едят, в их излюбленных позах стояния или сидения, хотя все люди на земле и одеваются, и едят, и сидят” (Арутюнов, 1979, с. 25). Вместе с тем регламентация в сфере “естественного” поведения затрагивает лишь внешнюю сторону действий, их “оформление” и осмысление, в то время как характер действий остается неизменным, универсальным и инвариантным. Можно спать на возвышении или на полу, в определенной позе, какое-то время воздерживаться от сна, но альтернативного действия (не спать вообще) не может быть (Лотман, 1970, с. 7). Выбор на этом уровне поведения осуществляется в рамках всевозможных “сдвигов” (ср. воздержание от половой жизни как вариант “неправильного”, аскетического поведения; воздержание от еды и питья; сдвиг времени сна — “ночная” графиня и т. п.), но никогда не носит абсолютного характера.

Альтернативное поведение всегда подразумевает выбор и соответственно альтернативное решение: можно поступить “правильно” или “неправильно”. Такое поведение регулируется исключительно с помощью вторичных, не вытекающих непосредственно из контекста ограничений. Эти ограничения носят частный, условный и относительный характер, что позволяет рассматривать их в качестве этнодифференцирующих признаков, лежащих в основе деления людей на те или иные группы (Levi-Strauss, 1969, p. 8). В свою очередь категория выбора служит основанием для всевозможных этических оценок и концепций относительно тех или иных поступков.

Если в первом случае (“естественных” инвариантных форм поведения) стереотипизации подвергаются внешние аспекты деятельности, то во втором стереотипизируется как план выражения, так и план содержания. Разумеется, вариативность может проявляться и в глубинной, и в поверхностной структурах стереотипа поведения. Но если выявление общего и особенного во внешней стороне стереотипа не вызывает особых трудностей, то аналогичные процедуры по отношению к внутренней, содержательной стороне стереотипа весьма сложны, поскольку эта сфера не ограничивается прагматическим смыслом или мотивировкой, а, как правило, осложнена бытовыми, этическими, религиозными и другими представлениями.

Например, для общества, ориентированного на такие традиционные формы регуляции, как ритуал и обычай, действующие нормы и правила считаются унаследованными от предков и уже поэтому имеют императивный характер для любого члена группы. Р. М. Берндт и К. Х. Берндт пишут об австралийцах: “Общепринятые стандарты поведения у аборигенов считаются наследием прошлого. По

9

их представлениям, великие мифические предки создали тот образ жизни, который ведут теперь люди. И так как сами мифические предки считаются вечными и бессмертными, таким же неизменным, раз и навсегда установленным, должен быть и существующий уклад жизни” (Берндт, Берндт, 1981, с. 255). Ссылка на закон предков (“так делали раньше”, “так установили предки”) — основной и универсальный способ мотивации действий в данной системе поведения. По словам Ю. А. Левады, это первый и последний “аргумент” в пользу именно такого, а не другого решения ситуации (Левада, 1965, с. 111). Другой мотивировки и не требовалось. Вопрос “почему так, а не иначе?” попросту не имел значения, ибо весь смысл традиции как раз в том и состоял, чтобы делать так, как это было сделано “в первый раз”, во время “первых поступков”. Подобная универсальная мотивация действий является следствием такого совмещения диахронии и синхронии, при котором прошлое (миф или мифологизированное предание) выступает в качестве объяснения настоящего, а иногда и будущего (Топоров, 1982а, с. 12—13).

В системе поведения такого рода, вообще говоря, существует только одна стратегия правильного поведения. Другими словами, поведение может быть или “правильным”, или “неправильным”. Варианты “правильного” поведения для одного и того же

человека возникают лишь в связи с приданием самостоятельной ценности индивидуальным формам поведения, что в свою очередь является следствием ролевой дифференциации членов коллектива, роста индивидуального самосознания.

Общий принцип “единственно правильного поведения” в традиционном обществе, однако, все же полностью не исключает некоторых возможностей выбора между линиями поведения, в пределах которых они не считаются нарушениями. Это происходит потому, что разные сферы жизнедеятельности регулируются с разной степенью жесткости и всегда существуют области деятельности, где допустимы альтернативные решения. Но при этом следует иметь в виду, что “разнообразие в образе действий необязательно связано с расхождениями в установках (во взглядах): просто могут существовать различные способы выражения одних и тех же представлений” (Берндт, Берндт, 1981, с. 257). Кроме того, стереотипам свойственна необходимая “пластичность”, ибо не бывает абсолютно одинаковых (не типовых, а именно одинаковых) ситуаций, в которых они реализуются.

Принцип единообразия поведения, неизменности и обязательности для всех членов коллектива имеет в культуре ритуального типа самодовлеющий характер. Жесткость программы обеспечивает успешное прохождение наиболее напряженных точек сценария жизни — отсюда, кстати, отмечаемый многими исследователями психотерапевтический эффект ритуала. Во-первых, коллектив преодолевает кризис максимально сплоченным и, во-вторых, по единым для всех рецептам поведения.

Когда мы говорим о жесткости, неизменности, единообразии ритуала, то, естественно, отдаем себе отчет в его вариативности

10

как во времени, так и в пространстве. Действительно, исследователь занимающийся каким-то одним ритуалом, всегда может указать на его варианты даже на небольшом отрезке времени и в ограниченном регионе. Следует, однако, иметь в виду, что отмечаемые различия всевозможные инновации и модификации, как правило, затрагивают лишь поверхностные уровни ритуала (относящиеся к плану выражения), в то время как глубинные, содержательные схемы отличаются поразительной устойчивостью и единообразием.

11

Особенности организации информации

Важнейшим условием существования всякого общества является наличие общей (коллективной) памяти. Принципы организации коллективной памяти, характер ее заполнения (т. е. отбор информации, подлежащей хранению), ее объем и многие другие параметры претерпели существенные изменения даже в течение текущего столетия. Память культуры, условно говоря, ритуального типа принципиально отличается от позднейших ее состояний. Укажем на основные отличия.

Прежде всего следует отметить, что в культуре, ориентированной преимущественно на ритуал, отсутствовала однородная семиотическая система, специально предназначенная для фиксации, хранения и переработки информации. О такой системе можно говорить лишь с широким распространением письменности. В “устной” культуре в информационных целях максимально использовались, если так можно выразиться, подручные средства. Природному и культурному окружению человека (элементам ландшафта, утвари, частям жилища, пище, одежде и т. п.) придавался знаковый характер. Все эти семиотические средства вкупе с языковыми текстами, мифами, терминами родства, музыкой и другими явлениями культуры обладали единым и общим полем значений, в качестве которого выступала целостная картина мира. Т. е. все эти системы объединялись во всеобъемлющую знаковую систему таким образом, что элемент конкретной знаковой системы мог иметь своим значением план выражения другой системы, и т. д. С помощью такой организации достигался эффект взаимовыводимости значений и сквозной метафоричности. Вместе с тем эта избыточность (множественность выражений при едином плане содержания) обеспечивала необходимый уровень помехоустойчивости: утрата каких-либо элементов не могла привести к забвению смысла, так как эти элементы дублировались другими и поэтому легко могли быть восстановлены. Но даже в условиях такого хранения значений можно предполагать, что “стирание” смысла все-таки неизбежно происходило, хотя бы на периферии картины мира. С учетом этого процесса общество выделяло ядерные фрагменты памяти (наиболее ценный, с точки зрения этого общества, опыт) и осуществляло особый контроль над их сохранностью с помощью ритуала.

11

Что же отводилось в особо хранимую часть памяти архаического общества и, следовательно, что воспроизводилось в ритуале? Основной темой, присутствующей в том или ином виде в любом ритуале, является тема творения мира, установление различного рода правил и схем, и в первую очередь — систем родства и брачных отношений. В неизменности именно этих структур виделся залог благополучия человека и коллектива. “То, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно воспроизводиться в ритуале, который замыкает собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, напоминает о структуре акта творения и последовательности его частей и тем самым верифицирует вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который был создан „в начале”. Это воспроизведение акта творения в ритуале (подобно повторениям в сказке) актуализирует самое структуру бытия, придавая ей в целом и в ее отдельных частях необыкновенно подчеркнутую символичность и семиотичность, и служит гарантией безопасности и процветания коллектива” (Топоров, 1982а, с. 16). Естественно, память, не обладавшая специальными семиотическими средствами фиксации и хранения информации, была лишена возможностей для сколь-нибудь ощутимого включения новой информации и увеличения ее объема. Культура с таким типом памяти ориентирована не столько на создание нового, сколько на воспроизведение уже известной информации.

Но с какой целью коллектив сам отправляет и сам получает заранее известные тексты? Ведь всякая коммуникация имеет смысл только в том случае, если происходит прирост информации. Эта проблема уже обсуждалась в связи с дискуссией о феномене традиции. Собственно, действие традиции предполагает именно такую схему, как в случае с ритуалом (не зря ритуал занимает, вернее, должен занимать центральное место в теории традиции). Коллектив постоянно транслирует образцы, стереотипы, т. е. ориентирован на повторные сообщения. Бессмысленность такой деятельности лишь кажущаяся: “В действительности стереотипные сообщения хотя и не могут нести информацию, часто обладают информационной ценностью, существенно отличной от нуля. В отличие от оригинальных сообщений их стереотипных собратьев менее двух быть не может. Следовательно, между их поступлением проходит время, которое не бывает „пустой длительностью“: с течением времени в принимающей системе (или с принимающей системой) что-нибудь да происходит. Скажем, после первого из двух одинаковых сообщений поступает сообщение, ему противоречащее или вовсе разрушающее парадигму знания и образ мира, к которым принадлежит и которые утверждает первое сообщение. Повторение в этом случае будет иметь информационную ценность, поскольку оно будет восстанавливать утраченное знание, реставрировать деформированную структуру. Если же между двумя одинаковыми сообщениями никакие противоречащие им, „дезинформирующие“ по отношению к ним сообщения не поступали, приемник (его знание, организация, структура) все равно не остается неизменным, поскольку всякая система обречена энтропии. Течение

12

времени влечет за собою рассеяние информации, забывание, размывание структур, дезорганизацию. Повторные сообщения возвращают забытое: не принося нового знания, они хранят уже имеющееся, восстанавливают и непрерывно „достраивают“ разрушения, наносимые временем сложившимся структурам мысли, поведения, организации” (Бернштейн, 1981, № 2, с. 107—108). Такое объяснение согласуется и с одной из основных функций ритуала — проверкой неизменности парадигмы смыслов, модели мира.

Кроме логической, важна и эмоциональная сторона повторения. Повторное переживание заведомо знакомых, эмоционально напряженных ситуаций оказывается необходимым средством регуляции психологического настроения. Потребность вновь и вновь пережить однажды познанный эмоциональный подъем является характерной чертой, например, такого механизма, как социализация детей, что непосредственно связано с эффектом узнавания (ср. “эстетику узнавания”). Как будет показано ниже, ситуация узнавания — одна из ключевых обрядовых сцен, а само узнавание — важнейшая семиотическая процедура.

В культуре, ориентирующейся на регулярное воспроизведение одних и тех же текстов (а не на их постоянное умножение, как в современной культуре), из которых важнейшим представляется прецедент, положивший начало жизни и всей последующей традиции, передача информации происходит не с помощью правил (современный тип трансляции культуры), а с помощью образцов, “цитат”. Такой культуре невозможно

научиться, ее можно только выучить, запомнить наизусть. Здесь нет привычной нам логики переходов смыслов, когда из предыдущего тезиса разворачиваются последующие. Точнее, они есть, но относятся скорее к области случайного, чем закономерного (с позиции современной культуры эти случайности чаще всего расцениваются как прорывы в область “разумного”, “целесообразного”, “рационального” и т. п.).

Такого рода ситуация хорошо иллюстрируется характером архаических форм загадок, отгадки которых не выводятся из смысла загадки — их нужно просто знать. То обстоятельство, что, как показал В. Н. Топоров (Топоров, 1987, с. 232—237), между загадками и отгадками существовала связь на уровне звукового символизма, относится скорее к мнемоническим средствам, нежели к смысловым корреляциям. И это не случайно. Для культуры, основанной на запоминании и припоминании, мнемонические знаки имеют первостепенное значение (Лотман, 1987, с. 5—11). Эта особенность архаической и традиционной культуры почти не изучена, хотя и немногие исследования в этом направлении позволяют предполагать, что мнемонические средства (в том числе ритм, звук, мелодия) перебрасывают своего рода мостки между различными частями текстов и элементами культуры, организуя ее и по горизонтали (например, как в случае с загадкой и отгадкой), и по вертикали (т. е. в диахронии — ср., например, передачу значимых для культурной традиции имен от поколения к поколению — Топоров, 1979а, с. 141—149).

13

Мнемонические символы, и не только специально созданные в этих целях (типа тотемных столбов североамериканских индейцев или шаманских карт), но и выполняющие эту роль “по совместительству” (например, священные камни, рощи, архитектурные комплексы и т. п.), образуют своего рода мнемоническую решетку, с помощью которой легко актуализируется соотнесенный с ними набор значений. Актуализации способствует то обстоятельство, что к мнемоническим символам и комплексам “привязаны” многочисленные словесные тексты от рассказов этиологического характера до запретов и предписаний, которые в свою очередь не только (и не столько) описывают и комментируют эти объекты, сколько способствуют “припоминанию” ритуальных смыслов.

Знаки, используемые в культуре ритуального типа (а к их числу, как уже сказано, относились практически все элементы культурной и природной среды), уже в силу своей разнородности не приспособлены к тому, чтобы образовывать тексты в привычном смысле этого слова. Они не могут быть выстроены в некую пространственную цепочку и, следовательно, не образуют привычной нам пространственной синтагматики. Отсюда нередко делается вывод, что семиотические структуры ритуального типа лишены этого важнейшего параметра текста. Это не так. Ритуальный текст организован также с помощью синтаксических отношений, но они носят временной, а не только пространственный характер. Отсюда и исключительное значение календаря, который по сути дела и выступал в качестве синтагматической оси ритуального текста культуры; отсюда и столь пристальное внимание к сегментации и

содержанию малых временных циклов (недели, суток), в течение которых разворачивался тот или иной конкретный ритуал. Остается только поражаться оптимальности такого способа организации информации в условиях отсутствия специализированных семиотических систем. Буквально из ничего, а точнее, из всего, что доступно, конструируется грандиозный текст, отдельные части которого в соответствии с общим сценарием жизни регулярно повторяются, и тем самым текст предохраняется от забвения и искажений.

Временной характер основного текста культуры определил не только установку на континуальность, непрерывность миропорядка (в отличие от ориентации на дискретность в современной культуре), но и санкционировал обновление в качестве основной идеи и основной операции по сохранению своего универсума. Суть и смысл обновления в максимальной степени воплощены в ритуале.

Перманентное обновление не нуждается в мотивировке хотя бы потому, что является условием жизни и как всякая глубоко укорененная программа поведения осуществляется почти автоматически. Этим, по-видимому, объясняется отмечавшаяся многими этнографами-полевыми скудость сведений о ритуале со стороны его исполнителей. В определенном смысле переживание ритуала можно сопоставить с восприятием произведений искусства. По мнению Т. А. Пасто, “в искусстве большая часть того, что воспринимается нами, лежит ниже порога осознания; поэтому при анализе, основывающемся

14

только на рациональных, чисто мыслительных конструкциях, имеется большой риск проглядеть один очень важный элемент, без которого никакое искусство не может быть значимым и рассчитывать на продолжительное действие... Многие переживания (художественные и иные) возникают как телесные функции до того, как индивид путем рациональных мыслительных процессов поднимает их на уровень сознания” (Пасто, 1972, с. 164—165).

Автоматизированность программы поведения, ее реализация на почти физиологическом уровне, является важным фактором ее устойчивости во времени. В ней трудно выделить главное и второстепенное, и следовательно, такую программу невозможно свернуть, разложить на более значимые и менее значимые фрагменты. В ней все образцы и стандарты поведения представляются одинаково главными и обязательными.

Следует, однако, учитывать, что полностью автоматизированная программа поведения нежизнеспособна. Необходимая степень деавтоматизации достигается различными способами. Например, мотивируется (и тем самым осознается) не норма, а отступления от нормы. На вопрос “почему так нельзя делать?” информанты обычно дают развернутый ответ, суть которого сводится к тому, что нарушение предписанных традицией образцов неминуемо влечет за собой несчастье для человека и/или коллектива (болезни, эпизоотии, стихийные бедствия и т. п.). С определенной долей

условности можно говорить, что обществу с подобной программой поведения свойственно негативное осмысление мира. То, что уже дано, есть, существует, не нуждается в объяснениях и комментариях. Зато усиленно комментируются нарушения. Не случайно негативная часть программы оказывается универсальным средством обучения культуре: в механизмах воспитания, социализации и инкультурации прежде всего актуализируются и эксплицируются системы запретов и предписаний.

Традиционная программа поведения претендует на то, чтобы дать образцы на все случаи жизни. Реально же с их помощью регламентируются лишь те аспекты деятельности, которые считаются наиболее значимыми для существования коллектива. Естественно, каждый коллектив или общество по-своему определяют значимость тех или иных форм индивидуального и коллективного поведения — отсюда, например, несовпадения в репертуарах обрядов и обычаев различных народов.

Высокая степень предопределенности поведения обычаем и ритуалом отнюдь не исключала необходимости выбора между альтернативными линиями поведения. Но характерно, что процедура выбора носила ритуализованный характер. Об этом свидетельствует разработанность “прогностической” сферы традиционной культуры (гадания, приметы, предзнаменования). Выбор осуществлялся не самим человеком, а как бы извне (Лотман, 1987, с. 6). Человек лишь следовал той стратегии поведения, на которую ему указывали приметы или результаты гаданий. В таком случае и ответственность за выбор перекладывалась на ту (личностную или безличную) силу,

15

которая его “подсказала”. Поэтому столь высоко ценилось умение читать, точнее — распознавать, те ориентиры поведения, которые “заложены” в окружающих человека вещах и явлениях (отсюда и роль специалистов в области прогноза — оракулов, колдунов, гадалок и т. п.).

Следование знакам внешнего мира при выборе той или иной стратегии поведения освобождало человека от обязательных при “внутреннем” выборе колебаний и дискомфорта. Интересно, что и профессиональные оракулы были свободными от сомнений. Их основная обязанность сводилась, по сути дела, к прочтению и оглашению того текста, который получен из внешнего мира, т. е. к функциям “переводчика”.

Такая тактика поведения при всех очевидных издержках, при всей ее “нерациональности” с позиций современной культуры, позволяла человеку сохранять душевное равновесие при любых обстоятельствах и гораздо легче, чем человеку нашей культуры, переносить все превратности бытия.

И еще одно важное следствие. В бесчисленных ситуациях выбора происходила постоянная “подпитка” памяти информацией. Внешний мир выступал в качестве

грандиозного резервуара информации, правильное использование которой гарантировало устойчивость, а следовательно, и благополучие жизни.

Специализация семиотических систем, и в первую очередь распространение письменности, кардинально изменила структуру памяти и позволила постепенно перейти к иному типу культуры. Семиотический универсум резко упростился: на смену тотальной знаковости пришли специализированные знаковые системы, которые и стали основными формами памяти. Ритуал (как главный механизм памяти в дописьменной культуре) стал терять свои позиции. Культура начала ориентироваться на выработку новых текстов, а не на воспроизведение уже известных (Лотман, 1987, с. 4—8). Этот переход затянулся на многие столетия, протекая с различной скоростью у разных народов. Достаточно сказать, что еще в прошлом веке ритуальный тип организации памяти и ритуальная стратегия поведения во многом определяли жизнь человека у восточных славян.

16

Ритуал и другие формы поведения

Особенности ритуала лучше всего выявляются при его сопоставлении с другими “жанрами” поведения, как символическими, так и несимволическими. Но прежде чем говорить о конкретных сопоставлениях, необходимо сделать несколько замечаний более общего характера.

Как известно, ритуал относится к числу символических форм поведения. Более того, ритуал — высшая форма и наиболее последовательное воплощение символичности. Это символика *per se*, без оглядки на материальную сторону бытия. “Существенно, что только для человека символические формы поведения могут приобретать

16

более высокий статус, чем естественные (“натуральные”) формы поведения. Лишь на человеческом уровне знак важнее и насущнее, т. е. „реальнее” того, что он обозначает” (Топоров, 1988, с. 54, примеч. 62).

В ритуале конструируется особого рода реальность -семиотический двойник того, что было “в первый раз” и что подтвердило свою высшую целесообразность уже самим фактом существования и продолжения жизни. Ритуальная реальность с точки зрения архаического сознания — отнюдь не условность, но подлинная, единственно истинная реальность, поскольку только ритуал дает возможность приблизиться и даже заново пережить ту драму, которой должен руководствоваться человек в своей жизни. Ритуал как бы высвечивает ту сторону вещей, действий, явлений, которые в обыденной жизни затемнены, не видны, но на самом деле определяют их истинную суть и назначение. Отсюда и двойственность всех явлений, способность быть чем-то одним в быту и совершенно другим в ритуале, та двойственность, которая обеспечивает удивительное

переключение с уровня ежедневной жизни, забот и рутины на уровень актуальных ценностей.

Да и сам человек в ритуале совсем не тождествен себе в повседневной жизни. Если в быту человек озабочен главным образом поддержанием своего биологического статуса, удовлетворением своих материальных запросов, личных интересов и т. п., то в ритуале находят свою реализацию его духовные устремления. Столь же принципиально отличается и характер освоения мира. В обыденной жизни доминирует внешнее (экстенсивное) “распространение” себя: дом, орудия труда, транспортные средства и т. д. — типичные примеры такого распространения человека и органов его тела. В ритуале представлен иной тип освоения: человек распространяет свою внутреннюю сущность, свою мысль, способность к творчеству. Не случайно ритуал все чаще рассматривается в качестве первоисточника будущих искусств, науки и философии.

Получается парадокс: напряжение мысли, поиск, творческая энергия в максимальной мере проявляются не в наименее зарегулированной сфере жизни (в быту), а в рамках жесточайшего регламента — в ритуале. Но одна из основных структурных особенностей ритуала как раз и заключается в том, что его жесткая схема не только допускает, но и живет за счет импровизации, которая особенно явственно ощущается на стыках частей ритуала, в постоянной игре статусов участников, в рискованных экскурсах в запретные (для бытового поведения) сферы (ср.: Топоров, 1988, с. 19).

Итак, уже в самом первом приближении выделяются два уровня протекания жизни человека в архаическом и традиционном обществе. Один из них — выполнение ритуальной программы жизни (как индивидуального, так и коллективного сценария). Другой — уровень повседневной жизни, быта. Поведение человека на этом уровне не являлось самоценным, самодостаточным, в отличие от ритуального поведения. Это как бы жизнь между ритуалами и, соответственно, между узловыми точками ритуального сценария, и уже в силу своего

17

промежуточного положения она была ориентирована не на себя, а на прошедший и предстоящий ритуалы, будучи, с одной стороны, “переживанием” совершившегося, а с другой — подготовкой к будущему испытанию (Цивьян, 1973, с. 15).

Показательно, что когда речь заходит о ритуале и других формах поведения, естественным его коррелятом считается обычай, т. е. канон повседневной, жизни. Создается впечатление, что эти две формы покрывают всю сферу регламентированных форм поведения. Между тем ритуал и обычай — крайние точки на шкале символических форм поведения. Если под ритуализацией понимать не принадлежность к области сакрального, а такие характеристики поведения, как стереотипичность, наличие стандартов осуществления, регламентированность, обязательность (с соответствующей градацией “неблагополучия” в случае их невыполнения), то высшей степенью ритуализации будут отмечены обряды, от выполнения которых зависит жизнь и благополучие коллектива, а низшей — обычаи, регламентировавшие

повседневную жизнь (отступления от них могут сказаться на нарушителе, но, как правило, не затрагивают благополучия всего коллектива). Между ритуалом и обычаем располагались переходные формы поведения, различавшиеся степенью ритуализации (Левинтон, 1988, с. 53).

Прежде всего следует отметить, что в самой системе обрядов любой конкретной традиции можно (хотя бы условно) выделить “главный” ритуал — обычно это основной календарный обряд, совершавшийся на стыке старого и нового года и “разыгрывавший” основной прецедент (творение мира). Другие ритуалы в таком случае можно представить трансформациями основного ритуала.

В поздней традиции “главный” ритуал можно выделить лишь теоретически. Реально к высшему уровню относятся обряды двух основных циклов — календарного и жизненного. Причем если обряды жизненного цикла более или менее однородны (в плане ритуализации), то календарные обряды довольно существенно различаются по этому признаку. Степень их ритуализации особенно заметно отличается в локальных традициях, где всегда выделяется несколько главных праздников (реже — один), а остальные считаются (в разной степени) второстепенными.

Такая разнородность календарных обрядов объясняется не только историей их формирования, но и тем обстоятельством, что календарь “изначально” неоднороден, поскольку “главный” ритуал относится именно к этой подсистеме. Итак, высшему уровню принадлежат две серии ритуалов, обеспечивавших ритм жизни коллектива (календарные) и ритм индивидуальной жизни человека (обряды жизненного цикла).

Два основных типа обрядов имеют свои “продолжения” на более низких уровнях ритуального текста традиции. Сбои в ритме социальной жизни коллектива регулировались с помощью таких коллективных окказиональных обрядов, как, например, ритуал вызывания дождя в случае засухи, опахивания селения при эпидемиях и падежах скота. Показательно, что такие обряды могли (по обету)

18

воспроизводиться ежегодно в память избавления от несчастья и, таким образом, переходили на высший уровень — включались в число календарных ритуалов. Сбои в ритме индивидуальной жизни устранялись соответствующими, тоже окказиональными, но индивидуальными ритуалами типа ворожбы, лечения с помощью ритуальных специалистов (особенно ярко представлены в шаманских традициях).

На более низком уровне ритуализации линия коллективных обрядов продолжается в различного рода помочах и толоках по таким “регулярным” поводам, как, например, уборка урожая, трепанье льна и т. п. Другая линия, ориентированная на индивидуальный жизненный путь, реализуется на этом уровне в таких формах ритуализованного поведения, как посиделки, супрядки, гуляния (с их явной ориентацией на последующие брачные отношения).

Низший уровень ритуализации представлен ежедневным “распорядком дня”, в котором также можно проследить обычаи “календарного” плана, приуроченные к определенным временным точкам малых циклов (месяца, недели, времени суток), — чередование труда и отдыха, совместные молитвы и трапезы, а с другой стороны — индивидуальные, но тоже регламентированные виды домашних работ (мужских и женских), обязанностей представителей разных возрастных групп (детей, молодежи, стариков), традиционные формы воспитания и т. п.

Таким образом, применительно к восточнославянской культурной традиции можно говорить о нескольких уровнях ритуализации поведения, каждый из которых включает две серии форм регламентированного поведения, ориентированных либо на календарный, либо на жизненный цикл. Следует согласиться с мнением Г. А. Левинтона: “Неясно, остаются ли вообще сферы, лишённые регламентации поведения (не запретов, а канонов их реализации)” (Левинтон, 1988, с. 53).

Символические формы поведения постоянно испытывают на себе действие двух противоположных тенденций: к тотальной сакрализации и ритуализации поведения, что в конечном итоге приводит к ситуации “безбытности”; к десакрализации поведения и его “материализации” и соответственно к повышению степени профаничности не только ритуализованных форм поведения, но и самого ритуала. В первом случае ритуал максимально близок к священному образу миропорядка (в идеале сливается с ним), а ритуализованные формы поведения распространяют этот образ в самые отдаленные уголки бытия. Во втором случае ритуал начинает утрачивать свою самоценность и самодостаточность. Появляется “оглядка” на нужды повседневного быта (что в принципе чуждо “нормальному”, т. е. недеградировавшему, ритуалу).

Вырождение ритуала происходит тогда, когда он начинает “подстраиваться” под быт, а не наоборот. В системе символических форм поведения в таком случае доминируют ритуализованные формы поведения, которые тем и отличаются от ритуального поведения, что ориентируются одновременно и на ритуал, и на быт (Гопоров, 1988, с. 53, примеч. 57). Примерно такое положение характерно

19

для поздних состояний традиции, и в частности для культуры восточных славян в XIX—начале XX в., когда был собран основной материал, используемый в этой книге.

Обозначенный в общих чертах контекст функционирования ритуала и других форм поведения позволяет уточнить некоторые конкретные вопросы их соотношения.

Речь может идти о двух основных видах соотношения (они являются реализацией названных выше тенденций к тотальной ритуализации и к “обмирщению” ритуала): включение элементов или даже фрагментов ритуального поведения в неритуальную сферу и, наоборот, неритуальных явлений в сферу ритуала.

Первое находит свое выражение в многочисленных “цитатах” из ритуала (например, использование свадебных мотивов и лексики в частушках или воспроизведение элементов погребального ритуала во всевозможных пародийных похоронах). Цитаты из ритуала требуют определенного контекста, поскольку далеко не все может быть перенесено в быт и при этом соответствовать его нормам. Не случайно наиболее насыщена цитатами из ритуала сфера игрового поведения, где элементы ритуала не ощущаются инородными. Иначе дело обстоит с неигровым поведением. Каждое заимствование из ритуала в быт весьма значимо и в зависимости от того, что цитируется, оценивается либо однозначно положительно, либо отрицательно. Например, появление женщины с распущенными волосами (обычный ритуальный прием, характерный для роженицы, невесты на определенном этапе свадьбы и др.) считалось недопустимым и могло свидетельствовать либо о ее полной распущенности, либо о том, что она колдунья (третий вариант — “нечистая сила”). Пример противоположного характера: возвращение солдата со службы домой (Бернштам, 1988, с. 2 II). Он останавливался в крайнем доме своей деревни, посылал за своими родственниками, и те вели его домой, поддерживая с обеих сторон под руки. Это распространенная ритуальная поза — так ведут невесту к венцу, ближайшего родственника покойного за гробом (ср. аналогичную позу царя при торжественных выходах, например на крещенское водосвятие: Забелин, 1915, с. 392—398). В данном случае цитата поднимала статус ситуации, делала ее уникальным событием, каковым для жизни человека были свадьба или похороны.

Столь различное отношение к заимствованиям из ритуала объясняется, видимо, не только известной двойственностью сакрального, которое мыслилось существующим в двух вариантах: позитивном — открытом и негативном—запретном (Топоров, 1988, с. 36), но и двойным стандартом поведения, представленным в ритуале. Один символизирует антинорму (ср. ритуальные бесчинства, воровство и т. п.) или отсутствие всяких норм (ср. характер лиминальности в концепции В. Тэрнера: Turner, 1974). Другой—та новая, точнее, обновленная норма, которая приходит на смену хаоса в нормативной сфере. Собственно, антинорма нужна в ритуале для того, чтобы в конечном счете точнее ориентироваться в аксиологическом пространстве; с ее помощью подвергаются проверке и утверждаются новые нормы.

20

Когда мы говорим “норма” и “антинорма” по отношению к ритуалу, понятно, что так можно оценивать ситуацию только с позиции быта. Для ритуала и то и другое в равной мере характеризует его мир, но то, что с позиции быта оценивается как антинорма, характеризует исходное состояние этого мира (упадок, кризис), а норма — то состояние, к которому мир приходит в результате совершения ритуала. Поэтому с точки зрения быта “ненормальные” действия, в частности цитаты из ритуала, оцениваются отрицательно не из-за их принадлежности ритуалу, а, скорее, по той причине, что относятся к предшествующему состоянию, к тому, что еще раз преодолено в последнем по времени ритуале.

Если быт остро реагировал на цитаты из ритуала, то, повторяю, сфера игрового поведения не только охотно пользовалась ими, но в основном из них и монтировалась. Не случайно при изучении символических форм поведения одним из наиболее запутанных является вопрос о соотношении игры и ритуала. Зыбкость границ, отсутствие четких представлений о природе этих явлений нередко приводит (в конкретных исследованиях) к расширению сферы игры за счет ритуальных форм поведения, и наоборот. Можно встретить работы, где термины “игра” и “ритуал” используются как синонимичные. Впрочем, этому способствует и наличие в традиционной метаобрядовой лексике выражений типа играть свадьбу.

Близость игры и ритуала отмечалась многими исследователями. Весьма распространена точка зрения, согласно которой игра генетически восходит к ритуалу. Начиная с “Исторической поэтики” А. Н. Веселовского (еще раньше — в “Поэтике” Аристотеля и “Эстетике” Гегеля) идея обрядового происхождения игры возникает всякий раз при обсуждении вопроса их соотношения. Это один из тех случаев, когда в качестве доказательств генетического родства используются аргументы типологического ряда (ср. соображения о ритуальном происхождении драмы и других видов искусства). В известном роде модификацией этого взгляда является представление об игре как о сниженном варианте ритуала (игра как выродившийся ритуал). Действительно, можно привести множество примеров трансформации ритуала или некоторых его фрагментов в игру при весьма ограниченном числе примеров противоположного характера. В пользу ритуального происхождения игры говорит и то обстоятельство, что игра может быть с успехом использована в качестве материала для реконструкции архаического ритуала.

Вместе с тем есть и существенные доводы против этой эволюционной схемы. Из тех же типологических соображений трудно представить такое состояние культуры, при котором игровые коллизии находили бы свое выражение исключительно в ритуале. Если эта концепция и справедлива, то только в отношении определенных игр, но не игры вообще. Игра — столь же необходимая для нормального функционирования общества форма поведения, как и ритуал. Думается, что игра и ритуал существовали на протяжении всей истории человека, являясь двумя основными разновидностями

21

условного поведения. И уж если рассматривать их соотношение в диахроническом плане, то скорее игра предшествует ритуалу как имитация событий, которые затем могут приобрести сакральный смысл. Другое дело, что сфера игры могла пополняться из ритуального фонда культуры, но в любом случае ритуал — отнюдь не единственный источник игры.

Кратко укажем на основные отличия ритуала от игры. Ритуал исполнялся и полностью реализовал свое назначение лишь в экстремальных ситуациях. Репертуар ритуалов был строго ограничен и соотносился с кризисными моментами в жизни коллектива, вызванными либо преобразованиями в социальной структуре (рождение, инициации, свадьба, смерть), либо изменениями в окружающем мире (поворотные точки

календарного цикла, эпидемии, эпизоотии, стихийные бедствия). Причем все эти ситуации преодолевались исключительно с помощью ритуалов. Иного, неритуального оформления перечисленные события не имели. Другими словами, ритуал можно определить как единственно возможный способ поведения человека и коллектива в тех ситуациях, которые расцениваются данным коллективом как кризисные и поэтому требующие специальных (обязательных для всех членов) программ поведения. Естественно, что подобный характер связи ритуалов с внеположными ситуациями определил общее направление их классификации: ритуалы жизненного цикла, календарные и окказиональные.

Игра не столь жестко, как ритуал, связана с внеположным ей событийным фоном. Нет таких ситуаций, которые бы однозначно предписывали игровое поведение, кроме тех случаев, когда они предписаны ритуалом и являются его частью. Конечно, игра возможна и в экстремальных случаях, однако в общем плане игра лишь имитирует конфликт, являясь одним из наиболее действенных способов подготовки к разрешению реальных конфликтов. В этом отношении особый интерес представляют парные ритуалам игры “в свадьбу”, “в похороны” и т. п.

Если “список” ритуалов каждой отдельно взятой культуры является относительно строго фиксированным и закрытым, то набор игр принципиально открыт. Если ритуал является единственно возможным способом преодоления кризиса (альтернативные способы просто отсутствуют), то в случаях с игрой всегда возможен выбор (можно и не играть).

Одним из важнейших условий действенности ритуала является его соотнесенность с определенной точкой во времени и пространстве. Для игры этот признак нерелевантен. Более того, когда ритуал трансформируется в игру, он в первую очередь теряет эту пространственную и временную закрепленность. Что еще происходит при преобразовании ритуала в игру?

Во-первых, изменяется функциональная направленность. Подчеркнутая прагматичность ритуала, его ориентация на конечную цель, сменяется ориентацией игрового поведения на сам процесс игры.

22

Во-вторых, может появляться категория зрителей, которой нет в ритуале (во всяком случае в архаическом ритуале). В этом отношении ритуал можно охарактеризовать как хэппенинг, в то время как игра предполагает если не взгляд со стороны, то фигуру “судьи”, следящего за соблюдением правил.

В-третьих, теряется неизменность воспроизведения ритуала и появляется большая возможность импровизации.

В-четвертых, принципиально иным становится механизм трансмиссии. Если ритуал передается из поколения в поколение путем заучивания его частей, блоков,

фрагментов, то игра — с помощью правил. Разумеется, и в игре есть те части, которые передаются путем заучивания (например, словесные компоненты игры), но в принципе игра тяготеет к правилам, т. е. к современному типу существования и передачи во времени.

Наконец, об эффекте двойной реальности. Принято считать, что ритуал и игра обладают условностью особого рода, когда мир воспринимается одновременно и как реальный, и как условный. Это положение справедливо для игры, но, скорее всего, неприменимо по отношению к ритуалу. Двуплановость ритуала может иметь место лишь с нашей, внешней точки зрения. Изнутри (а ритуал не предполагает иной точки зрения) существует лишь одна, специфическая ритуальная реальность; хотя бы потому, что, как уже было сказано, альтернативного поведения в данной ситуации не бывает. Жених в свадьбе может быть только женихом. Это не роль, а если и роль, то единственно возможная. Второй план, роль и возможность выбора, появляется лишь в том случае, когда ритуал не переживается, а разыгрывается. Но тогда мы уже имеем дело не с ритуалом, а с игрой.

Игра может эпизодически входить в быт, но более естественная ее среда — между бытом и ритуалом. То, что мы называем ритуализованным поведением (например, развлечения молодежи на посиделках, толоки и т. п.) — в значительной степени является игровым поведением.

Другая сфера, активно пополнявшаяся за счет элементов поведения, имевших ритуальное происхождение, — этикет. Собственно, когда речь шла об “избирательности” быта по отношению к различным реалиям ритуального характера, имелся в виду именно “этикетный” аспект повседневного поведения. Как и в случае с игрой, понятия “этикет” и “ритуал” нередко смешиваются и используются как синонимичные. Наличие терминов со сходными значениями (таких, как “обычай”, “обряд”, “церемония”) делает общую картину символических форм поведения еще более размытой.

Видимо, основная причина смешения указанных понятий заключается в том, что, как уже говорилось, повседневное поведение (реализуемое в промежутках между ритуалами) также ритуализовано. В частности, именно этим объясняются трудности в определении начала и конца некоторых ритуалов (например, свадьбы). И все же можно выделить ряд признаков, по которым ритуал и этикет существенно различаются.

23

Прежде всего следует указать на основное отличие, заключающееся, с нашей точки зрения, в том, что ритуал всегда сопряжен с некоторым изменением, переходом, преобразованием (например, в социальной структуре коллектива), в то время как этикет призван выявить и утвердить уже существующие социальные отношения, реальную (на данный момент) биосоциальную иерархию участников этикетной ситуации. Из этого основного отличия следует ряд более частных.

Ритуал всегда окказионален (даже периодический) в том смысле, что он всегда — событие, некоторый отмеченный период в жизни коллектива. Этикет же регламентирует норму, устойчивость, равновесие социальных отношений в промежутках между ритуалами. В этом отношении этикет и ритуал функционируют в качестве взаимодополнительных систем, продолжающих друг друга во времени и тем самым обеспечивающих непрерывность развертывания общего сценария жизни.

Из сказанного выше понятно, что на язык этикета и ритуала переводятся разные фрагменты жизни. В частности, этикет опосредует отношения между участниками общения, в то время как система ритуалов направлена на урегулирование не только социальных, но и тех моделей (типа “коллектив — природное окружение” и т. п.), функционирование которых, с точки зрения данного коллектива, обеспечивает его благополучие. Поэтому в успешном проведении ритуала заинтересован весь коллектив, а в решении этикетной ситуации — лишь ее участники. Наказание за несоблюдение правил этикета следует незамедлительно и носит индивидуальный характер; невыполнение правил ритуала ведет к неблагополучию всего коллектива.

В диахроническом плане вопросы соотношения ритуала и этикета традиционно решаются в рамках эволюционной схемы, согласно которой этикет, как и другие формы символического поведения, возник на основе ритуала. Изучение исторических связей между конкретными формами ритуала и этикета (Байбурин, Топорков, 1990) позволяет предполагать более сложную картину их соотношения. Несмотря на то что можно привести немало примеров, укладывающихся в указанную схему, с ее помощью невозможно описать многообразие и глубину связей между этими формами поведения. Аналогии между элементами этикета и ритуала не всегда являются достаточным основанием для генетических построений. Одни и те же поза или действие (например, склонение головы) используются и в ритуале, и в этикете, но ее же можно обнаружить и в поведении животных, где она используется в сходном значении (как знак подчиненности). Можно предположить, что и ритуал, и этикет (предэтикет) в их наиболее раннем виде пользовались общим фондом элементарных (имеющих биологические основания) стереотипов поведения. Эту же ситуацию (в ее максимально архаическом варианте) можно представить и как состояние нерасчлененности символических форм поведения, когда одни и те же стереотипы применялись в различных сферах жизни, которые позже

24

институализировались в ритуал, этикет, игры и др. Именно в этом смысле можно говорить об их исконном родстве и длительном параллельном существовании, о чем как раз и свидетельствуют многочисленные поздние схождения (Байбурин, Топорков, 1990, с. 162).

С изложенной точки зрения на соотношение ритуала и других форм поведения не вполне корректной представляется широко распространенная схема, согласно которой ритуал рассматривается в качестве “особой разновидности обычая” (Левкович, 1976, с. 229; Сарингулян, 1978, с. 71, и др.). К такому выводу, пожалуй, можно прийти только в

том случае, если под обычаем понимать любое регламентированное поведение. Коль скоро это не так (обычай регламентирует только повседневное поведение, оставляя “неподконтрольным” ритуальное поведение), следует согласиться с тем, что ритуал и обычай являются различными феноменами.

Из общих соображений (ритуал подтверждает и санкционирует обычай) скорее можно предположить обратное соотношение. Во всяком случае в паре ритуал—обычай контрольные функции первого члена по отношению ко второму несомненны. Думается, что схема род—вид вообще не очень пригодна для описания соотношения между этими типами поведения. Каждый из них ориентирован на свой уровень жизни человека и коллектива. При этом на ритуал возложена несравненно более важная задача контроля над неизменностью общей парадигмы смыслов, по которой живет данное общество.

25

Прагматические ориентации культуры и функции ритуала

Обсуждение специфических качеств и свойств ритуала предполагает обращение к вопросам прагматики. Без особого преувеличения можно сказать, что вопросы прагматики являются ключевыми для уяснения специфики не только ритуала, но и вообще ранних состояний культуры. Поэтому имеет смысл остановиться на них подробнее.

Современный исследователь архаического и традиционного мировоззрения со времен Тэйлора и Фрэзера исходит из четкого противопоставления практического и символического в различных вариантах: рациональное — иррациональное; функциональное — эстетическое; утилитарное — экстраутилитарное и т. п. По сути дела все наши попытки расклассифицировать явления на рациональные и иррациональные подчинены прямолинейной схеме, в соответствии с которой существуют два противоположных по своим целям и результатам вида деятельности.

Один из них дает практический эффект, т. е. направлен на удовлетворение материальных потребностей человека. Другой вид деятельности ориентирован на экстраутилитарные ценности символического характера. Эта деятельность обычно рассматривается

25

не только как вторичная, добавочная к первой, но и как необязательная, факультативная.

Этот мнимый парадокс известен историкам культуры. Суть его в том, что наиболее примитивные в хозяйственном отношении племена, нередко находившиеся на грани вымирания, имели сложную социальную организацию, чрезвычайно разработанную систему обрядов, верований и мифов. Основные усилия этих племен, как это ни странно с нашей точки зрения, были направлены не на повышение материальной

устойчивости, а на экстраутилитарную сферу, на неукоснительное выполнение всех обрядов и предписаний.

Объяснять это, как принято у религиоведов, искаженным восприятием мира, роковым заблуждением, имело бы смысл только в том случае, если бы описанная картина относилась к единичному обществу. Но когда такое отношение к материальному производству было присуще по сути дела всякому примитивному обществу, то вряд ли речь может идти о случайном заблуждении.

В этой связи можно сослаться и на другую давно подмеченную особенность человеческой культуры. На протяжении всей истории человечество выделяло для непрактической, экстраутилитарной деятельности своих лучших представителей. Но если это так, “трудно предположить, чтобы в ней не было органической необходимости, чтобы человечество систематически отказывало себе в жизненно нужном ради факультативного” (Лотман, 1970, с. 3—4).

Сюзанна Лангер посвятила специальную главу обоснованию тезиса, в соответствии с которым среди всевозможных потребностей, присущих человеку, есть одна, отличающая его от животных, — потребность в символизации. Продуктами ее стали язык, миф, ритуал и другие семиотические средства культуры (Langer, 1956, р. 70—80). Символизация — средство проявления в человеке его социальной сути и одновременно — средство контроля над биологическими аспектами жизнедеятельности. Другими словами, именно символизация обеспечила человеку его особый статус, существование таких специфически человеческих (культурных) механизмов, как социальная память и т. п.

Поэтому имеет смысл говорить о двух видах прагматики, одну из которых можно назвать утилитарной, а другую — знаковой. Важно еще раз подчеркнуть, что обе прагматики, если речь идет о социальном аспекте деятельности человека, являются жизненно необходимыми, и в этом смысле знаковая прагматика столь же “практична”, как и утилитарная.

Признание за знаковой прагматикой жизненно важного смысла — необходимый шаг на пути пересмотра устоявшихся схем интерпретации архаической культуры. Собственно, само положение о двух видах прагматики имеет универсальный характер, поскольку применимо для всякого социального объединения, как архаического, так и современного. Различия, и очень существенные, лежат в сфере преимущественных установок на тот или иной тип прагматики, в способах организации утилитарной и знаковой деятельности, в характере их сочетания.

Тот переворот в области мировоззрения (переход от космологии к истории), особенности которого сейчас начинают проясняться (прежде всего благодаря работам В. Н. Топорова, К. Леви-Строса, М. Элиаде и др.), самым непосредственным образом был, видимо, связан с переориентацией человека и коллектива с одного вида

прагматики на другой. “Выпрямление” времени, осознание его необратимости сопровождалось глобальной перестройкой мировоззрения. Объектом, достойным описания, становится сам человек с его нуждами, заботами и повседневными делами. Если в космологическую эпоху цель и смысл жизни человек видел в ритуале, точнее в правильном прохождении ритуального сценария, а обыденное существование лишь заполняло промежутки между ритуалами, то историческое мироощущение вместе с зачатками научного видения ориентировалось уже главным образом не на символические, а на практические ценности. Если для первобытного человека утилитарная прагматика — лишь необходимое условие для осуществления высших, сакральных целей, то современный человек склонен не менее решительно перегибать палку в другом направлении, рассматривая символическую деятельность как простое приложение к основной — хозяйственной.

Показательно, что попытки прояснить природу ритуала, как правило, связаны (в научной традиции) с поисками его места в пространстве, определяемом координатами практическое / символическое и рациональное / иррациональное. Пожалуй, первым попытался определить это место Э. Тэйлор. В ритуале (и мифе) он видел сугубо рациональное явление, своего рода преднауку, с помощью которой человек делал свои первые попытки объяснения и познания мира (“первобытная гносеология”).

Вслед за Тэйлором эту идею развивал Дж. Фрэзер, выделивший 3 этапа развития мысли: магия — религия — наука. Фрэзер считал, что в основе магии лежит тот же принцип, что и в науке: убеждение в постоянстве и единообразии действия сил природы, в незыблемости причинно-следственных связей (Фрэзер, 1928, с. 75—77). Как и Дюркгейм, он настаивал на принципиальной разнице между магией и религией, но на другом основании: религию породило бессилие магии как инструмента контроля и регуляции природы. Таким образом, магия существовала, по мысли Фрэзера, до религии и непосредственно ей предшествовала. В свою очередь религия тоже соотносилась с познавательной и объяснительной деятельностью человека.

Расхождение между ранними формами объяснения мира (магия, ритуал, миф, религия) и позднейшим научным подходом Тэйлор, Фрэзер и другие эволюционисты склонны были объяснять различием в историческом опыте. С увеличением опыта различные формы преднауки, и в первую очередь ритуал, теряли свою объяснительную способность и переходили в разряд пережитков.

Не следует думать, что эта концепция отошла в прошлое вместе с эволюционизмом. Споры о рациональности / иррациональности ритуала продолжаются и в наши дни. В серии работ о мифе и

ритуале у калабари (дельта Нигера) Робин Хортон вновь возвращается к идее рациональности ритуала. По его мнению, мифо-ритуальная картина мира калабари является объяснительной моделью, сопоставимой по ряду параметров с теорией Резерфорда (Horton, 1962, p. 197—220). Ритуальный специалист (жрец, колдун

африканской деревни) принципиально не отличается от исследователя-теоретика. И в целом создание ритуально-мифологических систем, с точки зрения Хортона, аналогично построению моделей науки. И то и другое необходимо для того, чтобы упорядочить мир, внести в него ясность и порядок (Horton, 1964, p. 96—99).

Следует отметить, что сопоставление архаичных представлений с глобальными физическими теориями не миновало и отечественную этнографию. Достаточно указать на полузабытую, но наполненную интересными наблюдениями и выводами книгу Богораза (Тана) “Эйнштейн и религия” (М.; Пгр., 1923). И вообще образ первобытного философа-мыслителя — один из наиболее популярных в европейской этнографии XIX—XX вв.

Противоположная точка зрения об иррациональности ритуала, мифа и религиозных представлений имела своих сторонников, среди которых в первую очередь принято называть Л. Леви-Брюля. В советской науке теорию Леви-Брюля ждала несколько необычная судьба. С одной стороны, она в течение длительного времени служила объектом жестокой критики, с другой — сам тезис об иррациональности ритуальных и религиозных представлений был активно подхвачен и широко использовался не столько в научных, сколько в околонучных (атеистических) целях, отнюдь не способствуя развитию и собственно научных взглядов на природу этих явлений. I.

В течение долгого времени исследователи ритуала продолжали обсуждать эти идеи, пытаясь либо примирить их, либо углубить различия, либо предложить свое решение. Например, известный исследователь славянских древностей К. Мошинский предлагал разделить все обряды на два типа: магические и субмагические. Субмагические — те обряды, в которых “действие само по себе рационально; магическим оно становится вследствие того, что объекты или свойства объектов, которых оно касается, в действительности не существуют, либо существуют совершенно иначе, чем предположено” (Moschinsky, 1934, I, s. 268).

Представители школы американского прагматизма считали, что религия носит иррациональный характер и именно в этом отношении противостоит науке. В. Гуд настаивал на том, что эти явления находятся в состоянии своеобразной дополненности. Религия мотивирует поведение и помогает избежать социального хаоса, который имел бы место в том случае, если бы образ действий всех членов коллектива был бы исключительно рациональным (Goode, 1951, p. 15). По мнению другого представителя этого направления, В. Хоуэллса, иррациональность религии не мешает ей выполнять функцию, аналогичную той, которая присуща науке: “Люди хотят удовлетворить свои запросы и разрешить свои проблемы при помощи

науки, либо при помощи религии, и если наука не всегда имеет ответ, то религия его имеет” (Howells, 1948, p. 20).

Подвести итог затянувшемуся спору попытался Р. Турнвальд. “Не раз уже делались попытки объявить мышление и мифы архаических народов „иррациональными“ в противовес нашему рациональному и логическому мышлению. В двадцатых годах большой резонанс получила модная теория „магического мышления“. Это магическое название должно было все объяснить. Фробениус говорил о раннем человеке как о *homo divians*, как об интуитивном фантазере, которого он противопоставлял нам как „людям — делателям орудий“, „людям-техникам“. В чем заключается „магия“, или „колдовство“, в отношении психологии или техники мышления, вежливо умалчивалось. А между тем любой путешественник, попадавший к „народам природы“, на своем опыте убеждался, что они ведут себя очень разумно, нередко разумнее, чем европейцы” (Thumwald, 1951, S. 408).

Качественно новый уровень обсуждения проблемы прагматических ориентации ритуала связан с именем Бр. Малиновского. Он считал, что для понимания роли и места ритуала в системе культуры определение его места на шкале рациональности / иррациональности не столь важно, как кажется участникам спора. Можно даже согласиться с тем, что ритуал, магия, миф включали и элементы объяснения мира, но это явно не основная их цель (Malinowski, 1926, p. 44). Магия и ритуал, с его точки зрения, в высшей степени прагматичны, но не в утилитарном, а в знаковом аспекте. Эта прагматичность состоит в том, что с помощью ритуала коллектив решал жизненно важные задачи по сохранению, контролю и воспроизводству своих основных ценностей, разумеется, не материальных, а знаковых, символических (социальные институты, статусы, престижи и т. п.). Тем самым Малиновский предлагал, во-первых, повернуть обсуждение в иную плоскость, а во-вторых, сменить точку зрения, попытаться посмотреть на нее изнутри, сообразуясь с потребностями социума, использующего данный способ регуляции своей жизни.

Такой поворот представляется тем более плодотворным, что предполагается возможность определения ритуала как явления, одновременно практического и символического (т. е. наделенного знаковой прагматикой). Пожалуй, в меньшей степени духу и природе ритуала соответствует подход, основанный на принципе либо—либо. Его распространенным вариантом является точка зрения, согласно которой символическое и практическое являются теми признаками, по которым ритуал противопоставлен обычаю (Benedict, 1934, p. 396; Дробницкий, Левада, 1967, с. 512—513; Leach, 1968, p. 521; Чистов, 19746, с. 231; Арутюнов, 1981, с. 98—99).

На первый взгляд этот критерий дает возможность их разграничения, но следует иметь в виду по крайней мере два осложняющих обстоятельства. Во-первых, признак наличия / отсутствия практической полезности, в соответствии с которым предлагается различать обычай и ритуал, характеризует скорее обыденные установки нашей культуры, нежели реальное различие в

Во-вторых, после работ М. Мосса, А. Хокарта, Р. Нидема и других исследователей традиционных культур можно считать установленным, что в традиционном обществе проявления различных сторон деятельности были настолько интимно связаны между собой, что сколько-нибудь отчетливое противопоставление утилитарных и символических аспектов иногда просто невозможно (Hocart, 1936; Mauss, 1950; Needham, 1959). Обычай, имеющий, с нашей точки зрения, практический смысл, мог быть наделен и символическим значением. Это подтверждают сейчас уже многочисленные исследования таких, казалось бы, сугубо утилитарных сфер деятельности, как ремесла, трудовые обычаи, технология (см., например: Adams, 1977; Usman, 1977; Байбурин, 1983; Маслова, 1984, и др.).

С другой стороны, символичность ритуала, его преимущественная ориентация на ценности знакового характера вовсе не свидетельствуют о полном отсутствии практических функций. Они проявляются хотя бы в плане перераспределения материальных ценностей, что происходит не только в ритуалах типа потлача, но практически во всех обрядах, включающих жертвоприношение, обмен и подобные процедуры. Можно также вспомнить, что в ряде конкретных традиций с помощью ритуалов совершалась регуляция экономической и экологической сфер жизнедеятельности (см., например: Rappaport, 1973).

Проблема функций ритуала решается в зависимости от того, как понимается связь между ритуалом и повседневной жизнью. В одном случае предполагается, что ритуал есть явление, производное от быта. Эта точка зрения весьма распространена. Именно для нее характерно понимание ритуала как разновидности обычая. В другом случае утверждается противоположное влияние ритуала на быт. Ритуал понимается как некий механизм, регулирующий или санкционирующий явления повседневной жизни. В обоих случаях имеет место презумпция наличия связей между бытом и ритуалом. Им противопоставлен взгляд на ритуал как на нечто самоценное, самодостаточное, не имеющее (или почти не имеющее) связей с бытом.

В рамках первого подхода (наличие связей между ритуалом и бытом) ритуал наделяется разнообразными функциями. Попробуем перечислить хотя бы основные из них.

Одним из первых к проблеме функций ритуала специально обратился Э. Дюркгейм в третьей части своих “Элементарных форм...” (Durkheim, 1912). Подход к этой проблеме определялся его общей теорией религии, в которой он видел символическое выражение социальной действительности. Изучение “негативного культа” (табу, запреты) и “позитивного” (жертва, имитативные обряды и др.), по его словам, обнаружило, что религиозные институты, и в первую очередь ритуалы, имеют ряд жизненно важных функций, среди которых обращают на себя внимание четыре основные.

Ф у н к ц и я с о ц и а л и з а ц и и и н д и в и д а (дисциплинирующая, подготовительная). Ритуал готовит индивида к социальной жизни, воспитывая в нем необходимые качества, без которых невозможна его жизнь в обществе. Главные из них — самоконтроль, самоотречение, подчинение требованиям коллектива. На выработку этих качеств направлен негативный культ с его запретами и предписаниями. И лишь после этого человек готов к восприятию позитивного культа, открывающего дорогу к высшим ценностям бытия.

Социализирующая роль обрядов позже становится предметом специальных исследований (см., например: Whiting, 1960; Etkin, 1963; Левкович, 1970; Cowlshaw, 1982).

И н т е г р и р у ю щ а я (связующая) ф у н к ц и я заключается в том, что с помощью ритуалов коллектив периодически обновляет и утверждает себя, свое единство. Ритуал необходим для осознания солидарности, взаимосвязанности членов коллектива. Поскольку социальное объединение является необходимым условием жизни людей, постольку оно требует постоянного переутверждения. Именно в ритуале люди в полной мере осознают свое единство, ими владеют общие чувства и настроения — то, что отсутствует в повседневной жизни, причем в ритуале люди общаются не только друг с другом, но и восстанавливается связь между предками и потомками, прошлым и настоящим. В постдюркгеймовской традиции эта функция разделилась на две связанных, но относительно самостоятельных — функцию социальной интеграции и коммуникативную функцию.

Коллективный, массовый характер ритуала резко отличает его от других форм стереотипного поведения (Абрамян, 1983, с. 14—20). Конечно, существовали и специализированные, эзотеричные ритуалы, но в своей основе ритуал имеет всеобщий характер (как в смысле массовости, так и в том отношении, что каждый член коллектива в течение своей жизни проигрывает все роли, предписанные ритуальным сценарием, например посвящаемого, посвященного, посвящающего и т. п.).

Роль ритуала как коммуникативного комплекса рассматривается во все увеличивающемся потоке работ. Главным остается вопрос об адресате и адресанте ритуальной коммуникации. Он решается в нескольких планах.

От Х. Юбера и М. Мосса идет линия, в соответствии с которой ритуал рассматривается как средство коммуникации (и медиации) между сакральным и профаническим, человеческим и божественным (Huber, Mauss, 1964; Leach, 1968; Frykman, 1979). Новейшей модификацией этого взгляда является теория рефлексивного управления поведением партнера по коммуникации в шаманском ритуале (Новик, 1984), в рамках которой ритуал также рассматривается как способ установления шаманом связи между миром людей и миром Духов.

Ближе к Дюркгейму другая точка зрения (Wallace, 1966), по которой в ритуале совершается автокоммуникация, т. е. ситуация,

рассмотренная выше, когда коллектив сам передает и получает информацию. К этому направлению примыкает и рассмотрение ритуала в качестве способа демонстрации экономических, военных, сексуальных и других ресурсов (Rapaport, 1971).

Собственно, об этом же идет речь и в работах, в которых акцентируется семиотический аспект ритуала (ср. “ритуал как система выразительных средств” у А. Рэдклиф-Браун: Radcliff- Brown, 1952, p. 146).

Проблема адресата и адресанта ритуальной коммуникации специально рассмотрена К. С. Сарингуляном. В качестве отличительного признака ритуальной коммуникации рассматривается слитность адресата и адресанта (Сарингулян, 1978). Реальным получателем информации является ее отправитель, но, как справедливо отмечает автор, кроме реального адресата, в ритуале обнаруживаются и мотивируемые адресаты (персонажи, объекты и т. п.). Представляется, что различение реальных и мотивируемых адресатов окажется полезным для прояснения общей картины ритуальной коммуникации.

В о с п р о з в о д я щ а я ф у н к ц и я ритуала, по мнению Дюркгейма, направлена на обновление и поддержание традиций, норм, ценностей коллектива. Только в том случае, если социальный опыт постоянно актуализируется, коллектив может выжить. В достижении этой цели ритуал играет исключительную роль. Собственно, ритуалы для того и исполняются, чтобы восстановить прошлое и сделать его настоящим. С помощью ритуала коллектив периодически обновляет свои переживания, свою веру и в конечном счете — свою социальную сущность.

Обновлением норм, ценностей, того порядка, который был задан в первоначальное время с помощью и посредством ритуала, — эта идея стала одной из основных в ритуалистических штудиях М. Элиаде, А. Е. Энзена и других исследователей (Eliade, 1954; Jensen, 1963). И это не случайно, ибо затрагивает сущностный аспект функционирования ритуала.

И, наконец, Дюркгейм одним из первых указал на п с и х о т е р а п е в т и ч е с к и й эффект ритуала. Кроме перечисленных задач, ритуал служит для создания условий психологического комфорта социального бытия (“эйфории” в терминах Дюркгейма). Эта функция приобретает особое значение в тех случаях, когда коллектив сталкивается с кризисными ситуациями (стихийные бедствия, смерть членов коллектива и т. п.). Под угрозой оказывается единство коллектива, его нормальное функционирование. Коллектив стремится каким-то образом компенсировать утрату и тем самым сохранить смысл своего существования. Эту компенсаторную роль в традиционном обществе успешно выполнял ритуал. С его помощью достигается чувство сопереживания, солидарности, что хотя бы частично помогает облегчить тяжесть потери. Аналогичные соображения неоднократно высказывали Бр. Малиновский и другие исследователи.

Эмоциональная сторона ритуала вообще представляется чрезвычайно важной. Не случайно этологи и психологи связывают возникновение

ритуализации с реакцией на ситуацию неопределенности, порождающую страх, тревогу, неуверенность. В ритуалах снимается эмоциональное напряжение, “канализируется агрессия” и т. п. (обобщение взглядов этнологов и психологов на ритуализацию поведения см.: Huxley, 1966, p. 249—271). Психологическому воздействию ритуала отводится важное место и в этнографических теориях (см., например: Абрамян, 1983). При этом мнения этнографов расходятся. Если большинство из них соглашается с тезисом “ритуал дает выход накопившейся психической энергии”, то некоторые, наоборот, считают, что “психологический эффект ритуала состоит в том, чтобы вызвать ощущение опасности” (Radcliff-Brown, 1952, p. 148—149). Попытка примирения этих точек зрения была предпринята Хомэнсом, который считал, что они обе по-своему справедливы (Homans, 1941, p. 164—172). Первичное напряжение (например, в ситуации рождения ребенка, смерти и т. п.) снимается в соответствующем ритуале, но затем возникает новое напряжение из-за сомнений в эффективности и правильности исполнения ритуала. Для избавления от новой опасности человек прибегает к новым ритуалам (например, очищения).

Теория “вторичного ритуала” (так называемый “невротический парадокс”) в последнее время стала весьма популярной среди психологов и психоаналитиков (см., например: Davis, 1981, p. 103—112). Как бы то ни было, наверное, не стоит и преувеличивать эмоциональную сторону ритуала, что особенно проявляется в тех случаях, когда ритуал пытаются полностью вывести из психофизиологических факторов. Скорее всего, прав был Хокарт, говоря, что эмоциональная окрашенность ритуала еще не означает, что он возник из эмоций (Hocart, 1970, p. 54). Безусловно одно: общий эмоциональный настрой сплачивает участников, позволяет им ощущать себя единым целым перед лицом очередного испытания.

По мнению Дюркгейма, четыре выделенные им функции в своей совокупности необходимы для обеспечения такого психологического настроения, следствием которого является единство коллектива — необходимое условие его сохранения во времени.

Мы не случайно использовали функциональную теорию Дюркгейма в качестве своего рода основы при рассмотрении функций ритуала. Это не только одна из ранних попыток обзора функций, во и, пожалуй, наиболее удачная. В дальнейшем выделенные Дюркгеймом функции лишь уточнялись и развивались. Ни одна из них не была оспорена.

Разумеется, далеко не все из указанных “продолжений” восходят непосредственно к дюркгеймовским функциям. Например, коммуникативная теория в ее современном варианте опиралась и на идеи общей теории коммуникации, лингвистики, семиотики. Некоторые аспекты функционирования ритуала разрабатывались параллельно и независимо от этнологов представителями других Дисциплин. Это относится в первую очередь к психологическим теориям ритуала, о которых уже говорилось в предыдущем разделе. Здесь лишь отметим, что в психологической традиции под ритуалом

понимаются скорее индивидуальные привычки, нежели коллективные стереотипы поведения. В этой связи представляется справедливым предположение, согласно которому ритуал удовлетворяет потребностям и индивида, и социума, одновременно снимая напряжение у его участников и способствуя упрочению коллективных связей (Scheff, 1977, p. 489; Абрамян, 1983, с. 64—65).

Указанными функциями исследование ритуала в этом направлении не ограничилось. Отмечались такие функции, как внесение порядка в беспорядок, поддержание существующих норм и ценностей (Hocart, 1936; Томсон, 1959; Левкович, 1976, и др.). В конечном счете каждый ритуал ориентирован на продолжение во времени жизни коллектива (Иванов, Топоров, 1970). В то же время представляется полезным наблюдение Абрахамса о том, что ритуал— это не только прокламация порядка, но и почти абсолютное его отрицание (Abrahams, 1973, p. 15). И дело здесь не только в имманентных свойствах ритуала, но и в присутствии каждому ритуалу “возмущающем” эффекте.

Поддержание космического и социального порядка с помощью регулярного воспроизведения того, что было в Начале, — одна из основных идей ритуально-мифологической концепции М. Элиаде (Eliade, 1954), которая включает и взгляд на ритуал как на средство борьбы с профанным временем (именно в этом, по мнению Элиаде, заключается смысл циклической регенерации мира в ритуалах). Регулятивная и упорядочивающая функции ритуала реализуются и в том, что ритуал дифференцирует социальные роли, статусы, ценности, устанавливает различия между вещами в тех случаях, когда возникает опасность их смешения (Wilson, 1957; Gluckman, 1964).

Отмечаются и другие функции ритуалов: адаптация к внешней среде (R. Rapoport, A. J. Derey, P. R. Gould, R. Thornton, A. Vaida); обмен различного рода ценностями (M. Mauss, C. Levi-Strauss, P. Ekeh, E. Hagen, M. Sarmela); культовое узаконение мифов (общее положение ритуалистического направления); символическое выражение определенных чувств (A. Radcliff-Brown); шаблонизация внешних форм поведения (R. R. Marett).

Количество функций, приписываемых ритуалу, стало столь велико, что появилась необходимость как-то их упорядочить. К. Сарингулян предложил сгруппировать их в соответствии с реализацией двух противоположенных тенденций динамического механизма культуры: дистанцирования и аппроксимирования. К группе функций, выражающих дистанцирующую направленность культуры, он относит такие, как поддержание определенной иерархии социальных статусов (стратификация); подавление импульсивности поведения индивидов и канализирование их эмоций (деонтизация); членение времени (хронометрия); сублимация психических напряжений (социальная психогигиена) и др.

Если перечисленные функции ориентированы на разделение, дифференциацию, то вторую группу составляют те функции, которые направлены на снятие различного рода (сословно-классовых, возрастных

профессиональных, пространственно-временных, экологических, психологических, информативных и пр.) дистанций, наличествующих в жизни социальных общностей и индивидов. Этот ряд включает функции: а) интериоризации социокультурных норм; б) утверждения групповой солидарности (психологическая интеграция); в) фиксации и воспроизводства системы исторически выработанных культурных значений (сигнификация); г) установления информативного и эмоционально-психологического контакта с историческим прошлым (мемориализация); д) закрепления за индивидом новых социальных ролей как средства включения его в группу или изменения его статуса в рамках последней (инициация); е) социального освоения пространственной среды и т. д. (Сарингулян, 1986, с. 136—137).

Можно, вероятно, предложить классифицировать функции и по другим основаниям, но дело не в этом. Обращает на себя внимание само многообразие функций при том, что список заведомо неполон. О чем свидетельствует это многообразие? О том, что ритуал действительно полифункционален, или о том, что он допускает возможность многочисленных истолкований? Свои “за” и “против” есть и в том и в другом предположении. В этой ситуации представляется необходимым указать на существование другой, нефункциональной концепции ритуала.

Данная концепция возникла как реакция на тэйлоровское и фрэзеровское понимание ритуала как своего рода протонауки. Противники такого понимания отвергают “практический” подход к ритуалу. Р. Ферс и многие его последователи считают, что основным качеством ритуала является его выразительность и по своей природе он ближе к поэзии, искусству, нежели к науке, во всяком случае в ее современном понимании (Firth, 1964, p. 238). В таком подходе есть свои резоны. Вероятно, прав Дж. Битти, когда он пишет, что для ритуала немислим вопрос “каким образом это произошло?”. Вместо этого есть вопрос “кто это сделал?”. В этом смысле можно сказать, что наука деперсонифицировала природу. В науке существует своего рода презумпция неизвестности, в то время как в ритуале и мифе все известно заранее. Когда мы имеем дело с произведением искусства, мы не задаемся вопросом “для чего это?” или “как это использовать?”. Во всяком случае более важным представляется вопрос “что это значит?” или “какие идеи и ценности в нем реализуются?”. С этой точки зрения ритуал, как и искусство, является своеобразным языком, способом выражения каких-то идей, и главный вопрос для исследователя — “каких?” (Beattie, 1966, p. 65).

Такое понимание ритуала, основанное на гипостазировании его символичности и выразительности, неизбежно приводит к идее его самоценности и самодостаточности, ориентированности на самое себя. Эванс-Притчард насчитал не менее 22 причин, по которым в изучаемых им племенах не всегда верили в магическую технику и, таким образом, должны были осознавать ее неэффективность (Evans-Pritchard, 1937, p. 457—458). Однако это никак не влияло ни на статус колдуна, ни на отношение к обрядам. Последние представляли

собой ценность независимо от того, насколько прокламируемые в них связи соответствуют опыту. Отсюда делается вывод, что смысл ритуала не в достижении какой-то внешней цели, а в нем самом, в самой возможности оперирования символами. “Символ превращается в талисман, а эффект талисмана заключается в нем самом” (Beattie, 1966, p. 69).

Ю. С. Мартемьянов и Ю. А. Шрейдер считают, что стремление к выработке и поддержанию внецелевого (самоценного) поведения можно считать заранее данным. “Именно в этом стремлении раскрывается человек как социальное существо — строитель „антропосферы”” (Мартемьянов, Шрейдер, 1975, с. 113). По их мнению, ритуальность состоит в таком соблюдении внешних форм, при котором непосредственный смысл и цель отступают на задний план либо вовсе отсутствуют. “Для обрядов, связанных с целью условно-символически, то есть без возможности проверить реальное соответствие усилий и результата, без корректирующей обратной связи, единственным критерием соответствия поведения его внешней цели является точное выполнение собственной формы обряда, т. е. внешняя цель сводится к внутренней форме средства, которая становится самоценной (Мартемьянов, Шрейдер, 1975, с. 115).

Наличие смысла в самой форме поведения представляется важной чертой ритуала, особенно его деградированных форм. Однако этим явно не исчерпываются прагматические установки даже относительно поздних обрядов. Впрочем, это сознается самими последовательными сторонниками рассматриваемой концепции. Многие из них признают, что ритуал для его участников должен быть не только выразительным, но и эффективным (Beattie, 1966, p. 69). “На некотором глубинном уровне любой ритуал полезен” (Мартемьянов, Шрейдер, 1975, с. 116).

Думается, что многие сложности в оценке прагматического статуса ритуала вызваны нашим пониманием категории “полезного” как сугубо утилитарного, относящегося к сфере удовлетворения материальных потребностей. Не случайно в работах, посвященных данному кругу вопросов, дихотомия практическое—символическое постоянно соотносится с противопоставлением мирское—сакральное. Логика здесь такова: если признать, что символическое (ритуал) имеет практический- смысл, то оппозиция сакральное—мирское утрачивает свою ценность или даже просто перестает существовать. Между тем еще в 50-е годы Э. Лич настаивал на том, что профанное и сакральное чаще всего означают не противоположные типы действий, а аспекты любого поступка (Leach, 1954, p. 14). Но дело даже не в этом. Как уже говорилось, потребности коллектива носят не только утилитарный, но и знаковый характер. Причем в культуре, жизнь которой определяется ритуалом, именно знаковые потребности определяют характер и структуру материальных нужд, а не наоборот (Топоров, 1988, с. 17).

Смысл этого краткого обзора основных точек зрения на суть и функции ритуала не в том, чтобы “обобщить” и “расставить акценты”. Важным представляется очертить круг идей, определяющих

принципы понимания и истолкования ритуала. Выявляемый при этом разброс мнений характеризует как состояние изученности, так и степень сложности ритуала. При этом вряд ли стоит полагать, что дальнейшие исследования ритуала приведут к большему единообразию взглядов на его природу. Одна из особенностей таких феноменов культуры как раз и состоит в том, что они допускают множество “прочтений”, даже таких, которые на первый взгляд являются взаимоисключающими, но по глубине проникновения в суть проблемы оказываются максимально близкими.

Глава II. Ритуал в традиционной культуре восточных славян

Жизненный путь: между биологическим и социальным

В течение жизни человека несколько раз возникает необходимость устранения несоответствий между его биологическим состоянием и социальным статусом. Расхождение начинается, по сути дела, сразу после очередного “выравнивания”: в биологическом (физиологическом) плане индивид постоянно изменяется, в то время как его социальный статус остается прежним. Какой-то период между этими аспектами человеческого бытия существует равновесие, но постепенно несоответствие нарастает, противоречие обостряется, деструктивные тенденции достигают критического уровня и возникает необходимость очередной “балансировки” биологического и социального. Здесь необходимо одно, как нам кажется, очень существенное для понимания сущности подобных преобразований разъяснение.

Обычно предполагается, что ритуалы “вторичны” в том смысле, что следуют за тем событием, которому они “посвящены”. Во всяком случае в сознании этнографа событие и ритуал расподоблены. Это расподобление кажется настолько естественным, что даже не возникает вопроса о возможности другого характера отношений между этими явлениями. Рефлексы такого подхода многочисленны — от привычных заглавий типа “обряды, сопровождающие...” до распространенного представления о факультативности, необязательности ритуалов или же взгляда на ритуал как на некий фантастический “нарост” на реальности.

Между тем есть основания полагать, что характер связи между ритуалом и событием мог быть иным. Дело в том, что “раздельность” ритуала и события предполагает (или подразумевает), что человек мог бы перейти, например, во взрослое состояние и без ритуала. Однако для тех культур, в которых такой переход сопряжен с ритуалом, — это единственно возможный способ стать “взрослым” в социальном плане. Никакой альтернативы не существовало. Точно так же человек не знал другого способа заключения брака, кроме свадьбы (а, собственно, какое событие предшествует свадьбе?). Более того, человек рождался и умирал только в рамках ритуала.

Ритуал в архаическом и традиционном обществе стремится поглотить событие. Так, сами роды — лишь эпизод в структуре родильной обрядности. Ритуал рождения ребенка начинается гораздо раньше родов, а завершается через весьма

продолжительное время после родов. Ритуальная подготовка к смерти (например, одежды и

38

других атрибутов) начинается иногда задолго до старости, а в некоторых традициях — с детства (ср. хотя бы обычай собирать в течение всей жизни ногти, волосы, которые кладут в гроб их владельцу). Смерти обычно предшествуют “предзнаменования”, прощание с родными и близкими, переодевание и другие ритуально оформленные действия. Окончательно умершим человек считается через много лет (например, по верованиям белорусов — через 9 лет) после биологической смерти.

Вместе с тем, пока соответствующие ритуалы не совершены, человек не считается “вполне родившимся” (ср. ниже об отношении к некрещеным детям). Вполне мертвым (предком) человек тоже становится только в ритуале.

Таким образом, схема “событие -> ритуал” при всей своей кажущейся естественности не столь уж бесспорна. В содержательном плане ритуал, вероятно, и есть событие. Другими словами, для культуры, и соответственно для человека в противопоставлении особи, без ритуала (или вне ритуала) нет и события. И наоборот: событие существует лишь постольку, поскольку оно воплощено в ритуале.

Отмеченная особенность ритуала как бы поглощать событие и в конечном счете быть этим событием связана с явной парадоксальностью ритуального поведения. Ритуал принято относить к условному типу поведения, однако, как уже говорилось, альтернативы — совершать или не совершать ритуал — не существовало.

Ритуал, конечно, условен в перспективе общечеловеческого набора альтернатив (разные ритуалы, разные формы одного ритуала), но не в конкретном социуме. Получается, что, будучи насквозь условным (символическим), ритуал в то же время безусловен в прагматическом отношении. Более того: одна из основных функций ритуала состоит в том, что с его помощью абсолютные, безусловные биологические процессы (такие, например, как смерть и рождение) преобразуются в условные категории. Кстати, именно по этой причине появляется возможность “растягивать” во времени смерть и рождение, а с другой стороны, “сводить” такие длительные процессы, как взросление, в одну “точку”.

Перевод биологических процессов в сферу условного позволяет “управлять” ими с помощью ритуала. Появляется возможность своего Рода интеллектуальной игры с природой, принципиально важной для самоощущения человека как достойного партнера в этой игре. Следовательно, в ритуале происходит как бы двойное преобразование: безусловные (биологические) процессы преобразуются в условные (символические) категории и в то же время сам ритуал (квинтэссенция условного) функционирует как единственно возможный (безусловный) способ поведения. Рассмотрим в этом плане некоторые моменты обрядов жизненного цикла, имея в виду,

что такого рода игра с природой велась и на других уровнях ритуальной деятельности, о чем еще будет сказано

39

Нечеловек - человек

По традиции начнем с ритуала, маркирующего начало жизненного пути человека. Однако сразу придется оговориться, что родины — это не только начало, но и продолжение, причем сразу по нескольким линиям: продолжение жизни коллектива, продолжение ритуальных сценариев жизни родителей и других участников ритуала. Такая “вписанность” родин в общую для всего коллектива программу поведения заставляет с особым вниманием отнестись к вопросу о том, что же является исходной ситуацией для ритуала, связанного с рождением,

Существование коллектива во времени требует постоянного восполнения потерь. Идея преемственности, продолжения жизни предков в жизни их потомков проявляется, например, в распространенном у многих народов обычае называть новорожденных именами умерших родственников (о феномене одноименности как способе передачи традиции см.: Топоров, 1979а, с. 141—149). Не менее показательны, что, например, у карел в случае бесплодия “женщина могла обратиться за помощью к своим покойным родителям и родственникам до девятого поколения и рассчитывать на их магическое содействие” (Сурхаско, 1985, с. 15—16). В этом плане похороны и рождение представляют собой единый комплекс, регулирующий отношения между предками и потомками: смерть вызывает необходимость рождения, которое с неизбежностью ведет к смерти и новому рождению (или возрождению в мифопоэтической традиции).

Нормальным условием рождения и его предпосылкой считалось заключение брака. Собственно, ритуальные действия, связанные с рождением ребенка, начинаются в составе свадебной обрядности, и с этой точки зрения свадьба не только предшествует родинам, но и может рассматриваться как начальный этап родильной обрядности. Именно к свадьбе приурочен комплекс мер, направленных на рождение потомства. К их числу принято относить такие широко распространенные действия, как осыпание молодых зерном, хмелем, семенами; обычай класть в обувь и в карманы жениха и невесты мак (Зеленин, 1914, с. 354, 366); разбивание горшков с приговором “сколько черепья, столько ребят молодым” (Зеленин, 1914, с. 187); ритуальный посад молодых на квашню (преимущественно у белорусов). Видимо, с той же целью существовали особые требования к выбору наиболее благоприятного места и времени первой брачной ночи (ср. приготовление постели новобрачных в хлеве; расплетание косы невесты на пасеке жениха (Nowosielski, 1857, с. 211); приурочение времени свадьбы к новолунию (Кагаров, 1929, с. 175; Сурхаско, 1985, с. 14—15)), а самого акта заключения брака—до полдня, пока солнце поднимается кверху, “чтобы хозяйство новобрачных шло кверху” (Едемский, 1910, с. 14). Ср. также ритуальное участие в свадьбе детей, и в частности сажание ребенка (обычно мальчика) на колени невесте, “чтобы она родила первого сына, а не дочь” (Зеленин, 1914, с. 39; Сурхаско, 1985, с. 15) и др. Таким образом, родины — первый ритуал только для новорожденного. Для остальных

40

участников он следует за двумя другими ритуалами жизненного цикла и обусловлен ими.

Родильную обрядность можно рассматривать как взаимодействие двух текстов: текста роженицы и текста новорожденного (ср. выделение двух субтекстов в свадьбе и похоронах: Седакова, 1983; Левинтон, 1990). При последовательном рассмотрении обрядов, маркирующих узловые моменты жизненного пути человека, имеет смысл начать с анализа текста новорожденного.

По воззрениям славян (и, разумеется, не только славян), ребенок — “дар божий”, “божье благословение” (ср. обычай называть детей до крещения, а также незаконнорожденных Богданами: “Рожден, а не крещен, так Богдашка” — Даль, 1984, 2, с. 173). Вместе с тем новорожденные считались нечистыми и даже опасными. Паниашковцы (одна из сект Самарской губ.) называли женщин богородицами, а младенцев — бесами. Двойственное отношение к новорожденным можно объяснить их “изначальной” принадлежностью сфере чужого, нечеловеческого. В этом смысле показателен отрывок из рукописи XV—XVI вв.: “Родь, сЪдд на вздусЪ, мечет на землю груди, и в том сажаютя дети” (Гальковский, 1913, 2, с. 97). У белорусов повитуха при выкупе крестильной каши приговаривает: “Бог до нас чужаземца прислау, ...ён з далеких стран прыбыу: вас усех накормиць и напоиць” (Радзшная паэзия, 1971, с. 644).

Судя по материалам родинной обрядности восточных славян, новорожденный не считается человеком (и даже просто ребенком) до тех пор, пока над ним не совершен ряд ритуальных действий, основной смысл которых, по всей видимости, состоит в том, чтобы “превратить” его в человека. Особый статус новорожденного проявляется, например, в том, что в течение определенного срока (чаще всего до крещения или до одного года) он считается как бы несуществующим, не наделяется атрибутами, обязательными для любого человека (пояс, крест и др.); в случае смерти его хоронят не на кладбище, а в особых местах — там, где захоранивался послед (в подполье, под порогом), и т. п. На Житомирщине ребенка до крещения называли маняк (призрак, привидение), а после — дытыною (Кравченко, 1920, с. 134). Показательно также, что по отношению к новорожденным применяются термины среднего рода (типа дитя) или собирательные (мелочь, тварня, блазнота и др. — Бернштам, 1988, с. 25). В еще большей степени на неформленность статуса новорожденных указывает, например, называние их мальчиками независимо от пола (Зеленин, 1930, II, с. 32).

Преобразование “новорожденный -> человек” начинается уже с первых действий по отделению ребенка от матери и шире — от сферы природного, нечеловеческого.

О б р е з а н и е п у п о в и н ы. Пуповину отрезали на определенном расстоянии от живота. В некоторых районах Украины было принято расстояние “в три пальца”. Мотивировалось это тем, что если пуповину отрезать ближе, то у мальчика половой член будет слишком короткий, а девочка будет слишком похотливой (Кузеля, 1906, с. 25).

Отрезали пуповину на каком-нибудь твердом предмете, имеющем отношение к будущей жизни ребенка. У белорусов “пуповину мальчика бабка обыкновенно отрезает на дубовой плахе, чтобы он был крепок, или на подложенном топорыше, чтобы дитя впоследствии лучше владело топором, или на книге, чтобы было грамотным; пуповину же девочки отрезают на ольховой плахе или на “пранику, вирцяну, чавну” и других предметах, употребляющихся на “жаноцких” работах, чтобы впоследствии девочка была “охвоча до их” (Никифоровский, 1897, с. 13). Русские, кроме перечисленных предметов, использовали колодку для плетения, на которой обрезали пуповину мальчика (Zelenin, 1927, S. 292).

Отметим, что в этой операции отчетливо проявляется связь пуповины не просто с будущим занятием, но с умственной, духовной сферой, о чем подробнее будет ниже. Пуповину перевязывают льном, прядевом, волосами матери. В том случае если с этой целью использовались дикорастущие растения (например, конопля), то старались найти женские растения, чтобы ребенок не стал бесплодным (Ящуржинский, 1893, с. 76; Zelenin, 1927, S. 292, и др.). Тем самым отрезание пуповины, будучи по сути практической операцией, приобретает дополнительное ритуальное значение: задает необходимые пределы частей человека, “направляет” природу в нужную сторону и в то же время очерчивает рамки будущей жизни как в биологическом, так и в социальном плане. Показательно, что естественные половые признаки не рассматриваются в качестве достаточного основания для соответствующей половой идентификации. В ходе ритуала пол ребенка даже не подтверждается, а формируется, “создается”.

Захоронение плаценты. Следующий шаг в процессе расподобления нечеловеческого и человеческого связан с выходом и захоронением плаценты. Выход плаценты, по сути дела, рассматривался как вторые роды. Не случайно (особенно при осложнениях) применялись те же способы, что и при трудных родах (Милорадович, 1900, с. 21; Кузеля, 1906, с. 27). При этом ребенок предназначался людям, а послед — иному миру.

Отправление детского места “назад” совершается по схеме погребального обряда. Его обмывают, “одевают” (заворачивают в чистую тряпку), снабжают продуктами (хлеб, зерно, яйцо) и закапывают обычно в том месте, где произошли роды (Сумцов, 1880, с. 80; Успенский, 1895, с. 73; Иванов, 1897, с. 27; Милорадович, 1900, с. 21; Zelenin, 1927, S. 292). Естественно, что при этом актуализируется идея пути, на что, по всей вероятности, указывает обычай помещать послед в лапоть (функциональная замена гроба). По сведениям Т. А. Лисовой, на Смоленщине лапоть привязывают к пуповине для выхода детского места (Лисова, 1986, с. 66).

Таким образом, рождение и похороны оказываются связанными не только на уровне представлений, но и на уровне обрядовых действий. Можно сказать, что в контексте родильного обряда совершается похоронный, причем эта связь прослеживается и в дальнейших действиях. Для того чтобы еще рождались дети, место

захоронения поливают, обсыпают зерном (ср. так называемое кормление могилы), а выкапывают детское место лишь в случае смерти ребенка (Малинка, 1898а, с. 263). Следовательно, захоронение необходимо для того, чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, нелюдьми и людьми, жизнью и смертью.

О б м ы в а н и е. В системе представлений об отделении ребенка от сферы нечеловеческого и создании “настоящего” человека особое значение придавалось его обмыванию. Обычно обмывание рассматривается в контексте очистительных процедур. В принципе нет основания отрицать возможность такого осмысления. Однако значение ритуального омовения этим явно не исчерпывается, что становится очевидным при обращении, например, к свадебной бане или обмыванию покойника (комплекс омовение — одевание — вынос применительно к похоронам реконструируется в работе: Watkis, 1969, р. 235—242; об аналогиях в свадьбе см.: Левинтон, 1977, с. 333). Видимо, можно предположить, что обязательность омовения в названных ритуалах жизненного цикла связана с логикой ритуала, в соответствии с которой основной персонаж (невеста, покойник) должен быть сначала приведен в “исходное” (природное) состояние и только после этого возможен его переход в новое качество. Омывание и сопутствующая ему нагота, отсутствие всяких знаков, указывающих на связь объекта с миром “культуры” — все это, видимо, и символизировало его “природное”, “исходное” состояние. Кроме того, нет сомнения, что вода связывалась с той субстанцией, которая не только давала жизнь человеку и всему живому, но и в которую он возвращался, завершив свой жизненный путь (ср. мотивы живой и мертвой воды).

Для родинного обряда можно предположить и другое значение ритуального обмывания: с помощью этой процедуры происходит символическое отделение ребенка от того мира, откуда он появился. С ребенка смывается то, что указывает на его принадлежность нечеловеческому (ср. ниже о смывании “девичества” с невесты). Именно в этом смысле можно говорить и об очищении. Вместе с тем обмывание — один из первых шагов в серии операций, направленных на создание человека, его приобщение к сфере культуры. На важность обмывания указывают и особые меры, принимаемые по отношению к воде, которой омывали младенца: чаще всего ее выливали на границе, у ограды за пределами своего пространства. Например, по сведениям П. Иванова, в Харьковской губ. воду после первой купели выливали в углу двора, там, где сходятся плетни (Иванов, 1897, с. 28). Аналогичные меры принимались по отношению к воде, оставшейся после обмывания невесты и покойника (см. ниже).

В севернорусских районах, где обмывание совершалось в бане и ребенка распаривали, его “мягкость” доводилась до предела, с тем чтобы затем “лепить” из него человека. Обмывание должно было сообщить ребенку отсутствующие качества. На новорожденного смотрели скорее как на материал, из которого в ходе ритуала можно получить “настоящего” человека. Стремление придать нужную

форму отчетливо проявляется в действиях повитухи. Приняв ребенка, она гладит ему головку, стараясь сделать ее круглее; сжимает ноздри, чтобы они не были слишком плоскими и широкими (Балов, 1890, с. 93; Успенский, 1895, с. 73; Zelenin, 1927, S. 293). Обычай “править” младенцу руки, ноги и голову был распространен на Украине (Кузеля, 1906, с. 42—43). Сходные действия зарегистрированы у многих народов. У карел (чья обрядность очень близка восточным славянам) повитуха сразу после рождения мыла и парила ребенка, после чего “для придания ребенку правильной (“гладкой и круглой”) формы слегка обжимала ее (голову. — А. Б.) со всех сторон руками. При первом купании полагалось также обмерить новорожденного; считалось, что длина „локтя” повитухи соответствует нормальному росту ребенка. Далее, боабо (повитуха, из русск. “баба”. — А. Б.) укладывала младенца животом себе на колени и, взявшись за его правую руку и левую ногу, соединяла их так, чтобы указательный палец дотронулся до пятки, затем то же самое проделывала с левой рукой и правой ногой. В случае, если это не удавалось, она принималась массажировать и растягивать руки и ноги ребенка, пока не добивалась достаточной гибкости. В заключение процедуры следовало еще „поднять живот” (vatsa kohottaa): перевернув ребенка на спину, боабо, поглаживая, старалась подтянуть кожу живота к середине „чтобы все жилки сошлись к пупу”” (Сурхаско, 1985, с. 33).

С помощью подобных действий ребенок приводился в соответствие с теми “идеалами” физического облика, которые приняты в данной традиции (об интерпретации таких действий, как “переделка тела”, см.: Gelis, 1984; как своего рода “доделывание” — см.: Чеснов, 1991). Здесь всегда присутствует элемент искусственности, необходимый для проведения разграничительной линии между сугубо человеческим и нечеловеческим (естественным). Особенно следует отметить роль процедуры измерения: то, что измерено (соотнесено с другими вещами, и прежде всего с самим человеком), становится реальностью, приобретает право на существование в освоенном (соразмерном человеку) мире.

О д е в а н и е новорожденного — следующий акт его приобщения к сфере культуры. Не случайно этой операции придавался отчетливый символический характер. После купания ребенка заворачивали в рубаху отца, причем эта рубаха не должна была быть новой и чистой (“смоется отцовская любовь”). Лучше, если она старая и загрязненная (Сумцов, 1880, с. 88). Существуют свидетельства о заворачивании ребенка (девочки) в рубаху матери на Украине и в некоторых местах России (Чубинский, 1877, с. 9). У карел “в тех случаях, коща хотели, чтобы следующим родился сын, особенно если первенцем была девочка, повитуха тут же, на месте родов, заворачивала ребенка в старую отцовскую рубаху, приговаривая: „Дай бог сына на смену отцу, ребенка по стопам родителя”. Если же хотели дочь, заворачивали новорожденного в материнскую рубаху, приговаривая: „Дай бог дочь на смену матери”” (Сурхаско, 1985, с. 30).

В обрядовом заворачивании ребенка важны все три момента: и то, что использовалась преимущественно одежда отца; и то, что она должна быть старой, и ее загрязненность. Но, пожалуй, главным является сам факт обретения одежды, так как о д е т о с т ь — важнейший признак человека, его включенности в социальные отношения. Вместе с тем это еще не вполне одежда. Показательно, что она не надевается на ребенка, а он в нее з а в о р а ч и в а е т с я. Ближайшим аналогом является не “настоящая” (взрослая) одежда, а с а в а н, особенно в тех случаях, когда он представляет собой кусок холста, в который заворачивается тело покойника.

Одежда в народных представлениях является неотторжимой частью ее носителя. Заворачивание новорожденного в отцовскую рубашу не просто символизирует связь между ними. Ребенок становится продолжением, “распространением” не только матери, но и отца, его частью.

Категория с т а р о г о в традиционной культуре отчетливо связывается со “своим”, обжитым, освоенным. Старые, поношенные вещи воплощали идею преемственности, передачи благ и ценностей от одного поколения к другому (ср. роль грязи, мусора, сора в ритуалах, ориентированных на воссоздание мира и освоение природы, — см. ниже). Поэтому далеко не случайно детская “новизна” (пеленки, одежда) делается из “старизны” (Никифоровский, 1897, с. 14). Любопытно, что в том случае, если в семье дети раньше умирали, “повитуха принимала новорожденного в штаны отца” (Ярославская, Тульская губ. - Маслова, 1984, с. 103).

И м я н а р е ч е н и е. По окончании родов повитуха отправляется к священнику “за молитвой” и “за именем”, а также договориться о дне крещения. В исключительных случаях, если ребенок родился очень слабым и ему грозила смерть, церковь разрешала повитухе самой окрестить ребенка и дать ему имя. У старообрядцев беспоповского толка, известного под названием “Бабушкино согласие”, младенцев крестят именно повивальные бабки (Успенский, 1982, с. 104). В Закарпатье “ребенок, умерший некрещеным, змітча, считается чертом и причиняет родителям беспокойство”. Семь лет он остается чертом и все это время требует имя у родителей. “Тогда надо приготовить ему косу, цеп, грабли, метлу и другие предметы, чтобы задать ему работу. Все это делается из дерева, из щепок. Если положить это в гроб, змітча не будет возвращаться к матери” (Богатырев, 1971, с. 249). Сходные представления характерны и для белорусов: дитя, умершее без “кста”, 7 лет не разлучается с местом погребения. После 7 лет отходит к небу, но перед этим в темную полночь громко просит себе только имя. На всю жизнь счастлив будет тот, кто даст ему имя (Никифоровский, 1897, с. 18, No 112).

Ребенка обычно называли именем святого, день памяти которого был ближайшим “наперед” (т. е. не прошедший, а будущий). Другой распространенный принцип выбора имени — по умершим или живым родственникам, причем мальчика чаще всего называли именем деда. В любом случае с помощью имени новорожденный включается в ту

или иную последовательность (святых или людей) и отождествляется со всеми прежними носителями данного имени (ср. частое обыгрывание соотношения человека и его патрона-святого в Житиях). Связь имени и человека распространяется не только на его поведение (ср. нежелание называть на Украине мальчиков Микитой, поскольку предполагалось, что человек с таким именем будет злодеем, — Кузеля, 1906, с. 54), но и на физическое состояние. Распространены представления о том, что в случае слабости и болезни ребенка следует изменить его имя, хотя вообще имя не принято было менять (Гаврилюк, 1981, с. 73).

“Получение имени” не только мыслится, но и осуществляется в виде обмена между священником и повитухой (или другими представителями семьи). Священник получает хлеб, пшено, курицу, другие продукты, а младенец — имя. При таком характере обмена и само имя приобретает вполне материальный статус. Здесь следует отметить, что новорожденный включен в длинную цепочку обменов, начиная с того, что его появление на свет представляется как результат обмена между двумя мирами.

Из других форм обмена укажем на символическую продажу ребенка, применявшуюся на Украине в тех случаях, когда дети болели или умирали. “Родители, у которых дети умирают, продают новорожденного, передавая его через окно чужой женщине, у которой все дети живы. Женщина покупает ребенка; она стоит на дворе и держит хлеб. Она говорит: „Ни мать, ни отец ни на этом свете, ни на том не имеют с ребенком никакого дела”. Потом купившая снова приносит ребенка в дом к настоящим родителям и, положив его на стол, говорит: „Расти, потому что ты мой (роста, бо ти мій)”. Далее, обернувшись к родителям, она говорит: „Воспитайте мне этого ребенка”. Тогда ребенок получает имя Продан. Его должны звать этим, а не христианским именем” (Богатырев, 1971, с. 251).

Имянаречение является, пожалуй, наиболее важным механизмом включения новорожденного в “культуру”. Если до сих пор ритуальными способами формировался облик будущего человека, собственно создавалась его форма, то с получением имени он приобретает новое качество: становится объектом семиосферы, существом, которое может быть названо, узнано, познано. “Через форму и имя человек входит в сферу знакового (обозначаемое—обозначающее) и, следовательно, духовного” (Елизаренкова, Топоров, 1988, с. 153). Имя соотносит его владельца не только с конкретными персонажами социальной истории коллектива, но и, как показал В. Н. Топоров, с прецедентом, положившим начало традиции: “Выбор того же имени, что было у мифологического персонажа эпохи творения, для рядового члена коллектива восстанавливает номенклатурную и ипостасную преемственность внутри данной традиции и обеспечивает трансляцию культурных моделей по временной цепи с наименьшими потерями” (Топоров, 1979а, с. 149). Получение имени означает выход из обезличенного состояния, свойственного персонажам нечеловеческой природы. Ср.: “Без имени ребенок — чертенок”; “С именем Иван, без имени—болван” (Даль, 1984, 2, с. 173).

Промежуток между рождением и крещением (приобретением имени) считается наиболее опасным прежде всего потому, что некрещеный (и не обладающий именем) ребенок легко может быть — подменен нечистой силой (Чубинский, 1877, IV, с. -6; Сумцов, 1880, с. 81; Максимов, 1903, с. 21; Кузеля, 1906, с. 38—39, и др.). В этом широко распространенном сюжете (и не только у славян — ср. англ. changeling) обыгрывается неопределенное состояние ребенка: он почти выделен из сферы чужого, нечеловеческого, но еще не полностью включен в мир людей, в сферу знакового.

В к л ю ч е н и е в с о ц и а л ь н у ю с т р у к т у р у. В поздних вариантах родильной обрядности (с ними реально и приходится иметь дело) один из наиболее существенных моментов введения новорожденного в социум заключается в переходе ребенка от повитухи к крестным родителям. По мнению Б. А. Успенского, повивальная бабка представляет языческое начало, а крестные — христианское, и вся процедура передачи восходит к языческому обряду, в котором главная роль принадлежала повитухе, функции которой в условиях христианства распределились между нею и крестными (Успенский, 1982, с. 104). Для нас важнее другое распределение функций: повитуха “лепит” тело человека, с о з д а е т ф о р м у, а крестные д а ю т и м я, приобщают к сфере духовного. Их совместными усилиями создается не просто человек, но одновременно и семиотический феномен. По сути дела, совершается элементарный семиозис, конструируется новая знаковая реальность. То, что главные участники этого процесса — не родители, а посторонние, соотносится с неоднократно упоминавшейся тенденцией ритуала к отделению ребенка от “природы”. В данном случае речь может идти о том, чтобы дать ребенку “настоящих”, не биологических родителей. Не случайно крестные являются главными действующими лицами во все отмеченные моменты жизни крестника—именины, достриги, свадьба и, конечно, крестины, на которых они обязаны покрыть существенную часть расходов, не говоря уже об обязательных подарках. В свою очередь родители ребенка и сами подростки дети обязаны были посещать и одаривать крестных. В результате, как пишет Н. К. Гаврилюк, “можно сказать, что бытовавшее в сельской среде мнение, что кумовья роднее братьев (“куми рідніші, чим брати”), довольно точно отражало особенность семейно-бытовых отношений, складывавшихся посредством кумовства” (Гаврилюк, 1981, с. 119).

Обычно в восприемники зовет отец новорожденного, и только в том случае, если его нет, обращается с просьбой повитуха. Отказываться от такого приглашения было не принято. В разных локальных традициях в кумовья приглашались близкие родственники, знакомые, соседи. Нередко ими становились те, кто на свадьбе родителей новорожденного были дружкой и подругой (Кузеля, 1906, с. 46). В том случае если прежде рождавшиеся дети умирали, приглашали первых встречных (см., например: Сумцов, 1880, с. 90; Успенский, 1985, с. 74) брата с сестрой, либо муж просит своего брата, а жена — свою сестру (Кузеля, 1906, с. 46). Девушки старались

иметь первым крестником мальчика. Первой крестить девочку они избегали, так как считалось, что она может отнять счастье у самой крестной. Иногда кума выбирала кума по своему желанию (Степанов, 1906, с. 233).

На выбор крестных родителей влиял и существовавший запрет на их брак между собой. По преданиям, многие озера и пруды возникли на тех местах, где предавались греху кумовья (см. подробнее: Сумцов, 1890, с. 167—171). У южных славян связь между ними считалась равносильной инцесту между братом и сестрой. Вместе с тем распространено представление об особом счастье быть крестными родителями незаконнорожденного ребенка (украинцы, поляки, кашубы, румыны). Белорусы, по сведениям Н. Я. Никифоровского, в приемники к “выблудку” идут охотнее, так как он получает от Бога счастье с избытком и дарит его крестным. Что бы крестные ни положили под пояс при отправлении к “кету” (вожжи, цедилку) — всего у них будет вдосталь (Никифоровский, 1897, с. 18, № 113; см. также: Ящуржинский, 1893, с. 78; Милорадович, 1900, с. 19; Кузеля, 1906, с. 48).

В некоторых областях Украины (в основном на Правобережной Украине) выбиралось несколько пар кумовьев, среди которых наблюдалась определенная иерархия: первая пара называлась “старшими кумовьями”, остальные — “младшими”. Соответственно распределялись обязанности и расходы (см. подробно: Гаврилюк, 1981, с. 121 и далее). Число крестных родителей на Гуцульшине достигало двадцати пар. Коллективное кумовство — специфический институт, способствовавший укреплению и развитию инфраструктурных связей в коллективе между группой родственников и “чужими”. При этом старались брать в кумовья “чужих”, так как “своі і так рідні...” (Гаврилюк, 1981, с. 125), тем самым расширяя сферу “своего”.

Вернемся к процедуре передачи ребенка. Крестные родители не просто получали, а вы к у п а л и его у повитухи. Ребенок в это время находится на вывороченной шубе, разостланной на полу или на столе (Сумцов, 1880, с. 88; Иванов, 1897, с. 29; Кузеля, 1906, с. 49; Зеленин, 1914—1916, с. 60, и др.). Повитуха передает ребенка со словами: “Даем вам некрещеное, а нам принесите крещеное”. Учитывая близость повивальной бабки к области чужого, с которой она вступает в непосредственный контакт во время родов, передача младенца крестным может рассматриваться как еще один момент в процессе его очеловечивания. Вместе с тем в течение всего переходного периода остается актуальной идея промежуточного (между “природой” и “культурой”) состояния героя ритуала. В этом смысле очень показательным атрибутом является шуба. Ее “двойная” принадлежность (“культуре” и “природе”) соответствует двум формам ее использования (мехом внутрь или наружу), причем во втором случае закономерно актуализируется идея богатства, которая является основной в мотивировках участников обряда (о связи волос, шерсти с идеей богатства и соответственно с культом Волоса см.: Успенский, 1982, с. 101—106).

48

Вынос ребенка в церковь и его возвращение в дом крещеным весьма значимы, поскольку это перемещение дублирует основной пространственный ход ритуала: путь в

“чужое” пространство за ребенком и возвращение с ним в свой мир (подробнее об этом см. в разделе о роженице). Путь в церковь мыслится как далекий и опасный (ср. аналогичные представления в свадьбе и похоронах). Перед отправлением крестные с младенцем присаживаются на несколько минут на лавку. В Витебской губ. “чтобы дитя было крепко и здорово впоследствии, кума присаживается на точильный камень, нарочно для этой цели принесенный в избу” (Никифоровский, 1897, с. 19, № 125). Для успешного преодоления пути крестным дается уголь, хлеб и другие предметы. Кума должна все это выбросить по дороге через правое плечо, не оглядываясь (Иванов, 1897, с. 29). Через правое плечо назад отправляются вещи, приносящие счастье, а через левое — несчастье (ср. широко распространенные представления о том, что за спиной справа находится ангел, а слева — дьявол). Поэтому бросание через правое плечо может рассматриваться как вариант жертвоприношения. У белорусов те же предметы должны быть вместе с ребенком все время его пребывания вне дома (Шейн, 1902, с. 390). По дороге в церковь кумовья должны соблюдать ряд предписаний: идти быстро, не оглядываясь, не разговаривать, не мочиться и т. д. (см., например: Яшуржинский, 1893, с. 77; Кузеля, 1906, с. 49, и др.).

При крещении мальчика обычно держит кума, а девочку — кум. То обстоятельство, что сам акт крещения уподобляется рождению (т. е. происходит как бы “настоящее” рождение), подтверждается актуализацией тех же примет, предзнаменований, гаданий, что и во время родов. Важное значение придается дню крестин и времени суток, положению тела ребенка в момент крещения, особенностям его поведения в этот момент (например, крик и плач ребенка расцениваются как добрый знак; если ребенок в этот момент мочится — дурное предзнаменование). Повсюду распространенным является гадание с воском и волосами новорожденного в купели (потонут — умрет, не потонут — будет жить). Родильные свечи и другие атрибуты крещенья тщательно сохраняют и в дальнейшем используют при гаданиях в наиболее важные моменты жизни (перед Новым годом, перед свадьбой и т. д.).

Значим набор подарков, который крестные приготовили для ребенка. В их число входили крестик, рубаха, пояс (Маслова, 1984, с. 105) — тот необходимый минимум предметных символов, посредством которого человек (свой, живой, крещеный и т. п.) отличается от нелюдей (чужих).

Особое внимание уделяется обратному пути. Внесение ребенка в дом изображается как его п е р о е внесение и приобщение к домашним ценностям. На порог кладут различные предметы (например, угли, нож, топор, ключи), через которые крестные должны переступить вместе с ребенком (или наступить на них); нередко к порогу прикладывают и самого ребенка (Богатырев, 1971, с. 250; Гаврилюк, 1981, с. 138—139).

49

Иначе поступают в тех случаях, если “дети в доме не ведутся”. Ребенка вносят в дом не через двери, а подают в окно (Яшуржинский, 1893, с. 78). Тем самым подчеркивается идея прихода ребенка из иного мира. В Закарпатье в аналогичных случаях ребенка не только передают через окно, но и “продают” его родственникам, соседям или чужой

женщине. В Полтавской губ. младенец первый год считается как бы живущим у восприемников. По истечении этого срока мать “выкупает” свое дитя за три ржаных хлеба, платок и водку (Иваница, 1853, с. 351). Кроме символической продажи и на Украине, и в Белоруссии принято было приглашать “збожжих кумов” (первых встречных) и, вопреки правилам, родных брата и сестру, в особенности близнецов (Никифоровский, 1897, с. 16—17, № 108—110).

Последующая серия ритуальных действий ориентирована на приобщение ребенка к обоим “центрам” дома — печи и красному углу. В Черниговском Полесье “мать принимала окрещенного ребенка не иначе, как находясь на печи” (Гаврилюк, 1981, с. 139). Широко распространено прикладывание ребенка к печи. В Закарпатье “ребенка ставят на оціпок (плоский пресный хлеб), чтобы его в доме любили так же, как хлеб”. В этот день ребенок должен прикоснуться не только к печи и хлебу, но и к столу: “Ребенка кладут на стол, чтобы его почитали как стол” (Богатырев, 1971, с. 250; ср.: Сумцов, 1880, с. 82). В Витебской губ. кума кладет мальчика на “господарское мейсце” (в красном углу), а девочку на загнет, поближе к “коню”, чтобы она в будущем любила “кухариць”. Иногда она кладет младенца под стол, чтобы дитя было “шпаркое”, т. е. ловкое, быстрое (Никифоровский, 1897, с. 22, № 148).

Кумовья возвращают крещеного ребенка бабке (повитухе), а та передает его матери с куском хлеба (Харьковская губ.). Ребенка снова кладут на шубу, где прежде лежала монета, “чтобы ребенок был богат” (Иванов, 1897, с. 30). После этого бабка укладывала ребенка в “колыску”, куда перед этим помещала кота, и в заключение говорила: “На кота дримота, а на дитя ростота” (Иванов, 1897, с. 30; ср.: Никифоровский, 1897, с. 24, № 159). Аналогия с новосельем здесь достаточно очевидна. Символика новоселья, как мы увидим дальше, вообще очень значима для ритуалов жизненного цикла. Собственно, каждое изменение статуса может быть представлено и как *п е р е с е л е н и е* в новый дом, который в свою очередь входит в объем доли человека на новом этапе его жизни.

Завершаются крестины обедом, на котором в отличие от празднования родин собирается гораздо более широкий круг участников, причем не только женщин, но и мужчин. Кроме лиц, участие которых считалось обязательным (родители ребенка, его крестные, повитуха), приходили родственники, соседи и в принципе допускалось присутствие любого гостя, но с условием, что каждый приходит с подарком. Приносят всевозможные продукты (мед, рыбу, яйца, крупу для каши, овощи, фрукты) и готовые изделия (хлеб, блины, колбасы, пироги и т. п.). Мужчины обычно шли на крестины с хлебом, водкой и мелкими деньгами (см., например: Кузеля, 1906, с. 56—57; Гаврилюк, 1981, с. 141 и далее).

50

Во время обеда новорожденный лежит в переднем углу на вывороченной мехом вверх шубе (Успенский, 1895, с. 75; Маслова, 1984, с. 108).

Одаривание роженицы в некоторых местах Украины сопровождалось пожеланиями полноты, наполнения, ср.: “Як вареник повний, щоб и породілля повна була”; “Що вийшло з неї, то щоб поповнилося” (Малинка, 1898а, с. 8; Гаврилюк, 1981, с. 141). У русских в этой ситуации обычным было пожелание быстрого роста, у белорусов — пожелание того, чтобы “в гэтом доме было много деток на палу, жеребятков с телятками на двару, парасяток с игнятками на двару; всякого добра гэтому двару” (Радзінная поэзія, 1971, с. 81).

П о л у ч е н и е д о л и. Важнейшим условием жизни человека представлялось обретение доли (части) жизненной силы и благ из общего их запаса, который распределяется между всеми людьми. Славянские представления о доле характеризуются двойственностью. С одной стороны, доля каждого человека предопределена высшим судом (жребием), с другой—эта предопределенность не является абсолютной: доля не только дается, но и берется; ее объем и характер (хорошая — плохая) зависят от различных обстоятельств; в некоторых ситуациях человек сам выбирает ту или иную долю. Такая неоднозначность индивидуальной доли проявляется также в том, что в роли ее подателя могли выступать не только мифологические персонажи различных уровней, но и мать ребенка, его восприимчики и другие лица. Ср.:

“А я хлопец несчастливый.

Чи в лісі родився?

Чи в поле хрестився?

Чи таки куми прийшли,

Щастя, долі не принесли;

Чи така баба брала,

Щастя, долі не вгадала”

(Карский, 1916, III, 211).

Вместе с тем судьба ребенка определялась уже временем и местом рождения. Благоприятное время рождения — утро. Однако значение имело не только время суток, но и день недели, фаза месяца, будни или праздники. Ср. характерные приметы, собранные в Харьковской губ. П. Ивановым: “Як родыця дытыиа у ночи пид вылыки праздных: Риздво, Хрыщеніе, то з его ны буде добра: буде калика або малоумне”; “родившийся под воскресенье будет сладострастен, похотлив”; “родившийся под понедельник будет ведун, но для этого следует ему поститься по понедельникам”; “родившийся под четверг будет богат” (Иванов, 1897, с. 26; ср. также: Сумцов, 1880, с. 74; Кузеля, 1906, с. 28—29). Удачный момент появления ребенка на свет — тот отрезок времени, когда природная жизненная сила проявляется в максимальной степени (ср. идею сочетания силы, удачи, крепости в таких условиях, как русск. пора, спора — см.: Иванов, Топоров, 1965, с. 68—69; Седакова, 1983, с. 36).

В отличие от времени место рождения необязательно предопределено судьбой — оно может быть и выбрано. В той же Харьковской

51

губ. “при трудных родах бабка отыскивает счастливое место, вода для этого больную по разным местам в хижке и даже (в с. Ново-Николаевке) в сарае, гумне” (Иванов, 1897, с. 25). Показательно, что в самой процедуре выбора места заложена идея отделения одной части пространства от другой и соотнесения их с понятиями доля и недоля.

На характер доли ребенка (ее наличие или отсутствие) указывают многочисленные приметы. “По положению и виду ребенка при появлении его на свет и по времени рождения бабка предугадывает судьбу его. Если ребенок родится лицом вниз, скоро умрет. Если с длинными волосами на руках или на ногах — будет счастлив; — в сорочке — будет счастлив; — перевитой пуповиной — будет солдат; — дочь, похожая на отца, или сын, похожий на мать, — счастливы. Родившийся с зубами будет знахарь, плут и все глазит” (Иванов, 1897, с. 26). В конечном счете доля определялась стечением многих обстоятельств (о некоторых из них мы еще будем говорить). Любопытно, что рождение, как и смерть, могло обозначаться словом “случай” (укр.), которое в русских говорах имело значение “счастье” и, по мнению А. Потебни, содержало идею столкновения, встречи (Потебня, 1914, с. 190).

Вместе с тем концепция доли и ее распределения имели и обрядовое воплощение. Именно в этом плане можно, видимо, интерпретировать действия, связанные с главным блюдом крестинного обеда—с кашей. В Тверской губ. и сам этот обед носил название каша. При первой каше пьют за здоровье новорожденного и “всех хрещонных”; при второй каше отец втыкает все ложки в кашу и требует выкуп за ложки. Повивальная бабка при этом требует денег на то, чтобы “помаслить кашу”. Отцу подносят ложку каши с солью, которую он съедает и подпрыгивает со словами: “Дай Бог, чтобы так нарожденный вспрыгивал” (Лебедев, 1853, с. 184—185). В Тульской губ. обязательными были две каши — гречневая и пшенная. Там же, как и в других местах, отцу подносили ложку соленой каши. Каждый из присутствовавших в ответ на угощение обязан был отдарить деньгами. Кум получал от кумы платок, а давал деньги. От матери ребенка крестные родители получали по пирогу и в ответ давали ей по 15—20 копеек или вещи—платок, чай, сахар, мыло и т. д. (Успенский, 1895, с. 75—77).

При рождении нового ребенка возникает необходимость перераспределения общей доли (ср.: Страхов, 1983, с. 99). Эта семантика особенно явно проступает в тех случаях, когда на крестины приглашаются все главы семей деревни и каждый из них уносит с крестинного обеда немного каши для своих детей (Zelenin, 1927, S. 295). Таким образом, каждый ребенок селения получал свою часть каши, свою долю после очередного перераспределения. Показательно, что каша — не только крестинное, но и свадебное, и поминальное блюдо, т. е. используется всякий раз, когда возникает необходимость символического перераспределения жизненных благ и ценностей — своего рода потлач.

Очень интересный обряд с кашей, подтверждающий эти соображения, зарегистрирован на украинском Полесье. По описанию Н. К. Гаврилюк, эту кашу повитуха готовила специально крутой на молоке с маслом (салом и медом) и приносила на обед. В конце обеда она ставила горшок на стол, накрывала его хлебом с солью или блином и предлагала разбить его тому, кто даст больше денег. Присутствующие клали мелкие деньги и принесенные с собой подарки, но по традиции больше всех должен был положить крестный отец и тем самым купить себе право разбить горшок. При этом он старался разбить его так, чтобы каша осталась целой. Повитуха раздавала кашу присутствующим, иногда в те же черепки от горшка, которые затем выбрасывались в огород для того, чтобы “гарбузы уродили” (Гаврилюк, 1981, с. 143). Учитывая сказанное выше о распределении каши между всеми детьми селения (наделение каждого ребенка его долей), можно предположить, что черепки в свою очередь символизировали самих детей (характерен при этом перенос на детей таких признаков, как твердость, обожженность, сделанность—ср. также крутость каши). Обращают на себя внимание и явные переключки со свадебным обрядом: разбивание горшка, связь с гарбузами (которые, кстати, вручаются сватам в случае отказа).

“Д о д е л ы в а н и е” р е б е н к а. В день крестин практически все действия участников этого обряда ориентированы на “формирование” его физических свойств. Поднимают хлеб и ломают его на высоте (чтобы быстрее рос); с этой же целью выплескивают вино в потолок, бросают в потолок кашу, подпрыгивают после крестинного обеда; крестные должны больше говорить (чтобы ребенок быстрее заговорил); дети — больше бегать (чтобы новорожденный быстро бегал); кум приносит воду без коромысла (чтобы ребенок не стал горбатым); крестные перед отъездом отдыхают (чтобы крестник был спокойным) и т. п. (Никифоровский, 1897, с. 22, № 144, 146; Zelenin, 1927, S. 296—297).

В аспекте “доделывания” младенца заслуживают внимания действия, совершавшиеся над слабым, больным новорожденным. Если не помогали обычные средства, его “перераживали”: мать становилась на место происходивших родов и с помощью призванной бабки до трех раз протаскивала ребенка через ворот своей сорочки сверху вниз (Успенский, 1895, с. 88).

Мотив “перепекания” ребенка особенно ярко проявляется в его обрядовом “перепекании”, причем любопытно, что обычно перепекали больных собачьей старостью, сухотами. Больного ребенка клали на хлебную лопату (обычно это делала мать) и сажали его в печь, как это делается с хлебом, а чаще—имитировали такое сажание (Иванов, 1889а, с. 52—53; Балов, 1890, с. 99; Никифоровский, 1897, с. 40; Попов, 1903а, с. 69—70). По словам Г. Попова, “основанием для этой операции считается то, что будто бы такой ребенок не допекся в утробе матери” (Попов, 1903а, с. 69). Символика этого обряда достаточно прозрачна и, как совершенно справедливо пишет современный исследователь, “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” (Топорков, 1988, с. 129). Для нас особый интерес представляет не столько “перепекание”, сколько “допекание”, которому в некоторых местах (Владимирская губ.) подвергались все новорожденные. Т. е. предполагалось, что всякий ребенок рождается “сырым” и первоочередной задачей является формирование его физического облика. Использование во всей этой процедуре кулинарного кода представляется вполне естественным, причем ассоциация ребенка с хлебом, который в свою очередь является устойчивым символом судьбы, доли человека и т. п., кажется далеко не случайной. Показательно, что, например “от испуга и чаров” ребенка клали в квашню на тесто и, закрыв крышкой, держали там около получаса (Шейн, 1902, III, с. 78).

Кроме перепекания практиковались и другие способы “передельвания” больных младенцев: протаскивание через дупло, расщепленное дерево и другие отверстия (например, хомут), символизирующие вход в иной мир (о связи ярма с представлениями о беременности см.: Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 685). В любом случае обретение ребенком необходимых физических кондиций мыслится как временное возвращение в материнское лоно (иной мир).

“О т к р ы т и е” о р г а н о в. Стремление придать естественным процессам искусственный характер прослеживается в обрядах, совершаемых после крещения. Человек должен видеть, слышать, ходить, говорить, но эти свойства не просто со временем приходят к ребенку, а появляются в результате выполнения определенных ритуальных действий.

В некоторых районах Украины через день после крестин совершались похристини (продирини, очедирины). Гостей собирают для того, чтобы “оченята продирать дитині”, т. е. открывать глаза ребенку (Zelenin, 1927, S. 300). В Витебской Белоруссии младенцу, принесенному от “кста”, протирают серебром глаза “ради зоркости” (Никифоровский, 1897, с. 23, № 153).

Специальных обрядов, посвященных наделению ребенка способностью слышать, в раннем возрасте обнаружить не удалось (о прокалывании ушей в более позднем возрасте см. ниже), но, может быть, именно с этим связан общепринятый обычай приподнимать младенца за уши через год после рождения. У соседних народов, в частности у сегозерских карел, повитуха прокалывала ухо новорожденному для того, чтобы он не умер (Сурхаско, 1985, с. 34). Здесь прокалывание уха явно соотносится с идеей искусственного преобразования младенца как условия его отторжения от сферы природного. По виду ушей новорожденного, их твердости или мягкости судили о его дальнейшей судьбе: “коляныи вухи нова-нарождэнца” говорят в пользу его долговечности, тогда как мягкость их, отвислость и разность положения служат указанием на недолговечность (Никифоровский, 1897, с. 10, № 69). Как и у других народов (см.: Чеснов, 1991), у восточных славян признак твердости/мягкости по отношению к новорожденному является определяющим: взросление

мыслится как отвердение тела, укрепление его костей (само слово “младенец” обнаруживает при этимологическом анализе такие значения, как 'мягкий', 'нежный', 'слабый'; см.: Иванов, Топоров, 1984, с. 91). У белорусов во время обряда размывания рук и первого купания ребенка повитуха говорит: “Будь богат, как осень, красен — как весна, крепок — как дорога” (Zelenin, 1927, S. 299). В соотнесении идеи крепости и дороги заложен глубокий смысл — это и метафора жизненного пути, и неразрывная связь самой жизни с движением, перемещением в пространстве.

С п о с о б н о с т ь х о д и т ь — необходимый признак человека. Широко распространено представление, что новорожденные дети (в отличие от животных) лишены этой способности по той причине, что “еще в материнской утробе ножки каждого дитяти связываются невидимыми путами... У иных детей эти путы крепче: такие дети дольше не ходят. Тогда нужно „разрезать путцы и освободить” дитя. К головке дитяти привязывается „куделя”, и мать без веретена прядет возможно длинную и толстую нитку, делает из нее путо, которым опутывает дитя, и, поставив его на „дыбки”, одним взмахом ножа разрезает путо промеж ног” (Никифоровский, 1897, с. 29, № 202).

Ребенка, который долго не ходит, ведут за руки через ток (Zelenin, 1927, S. 300) или водят по камням (гладышам), собранным со дна пересохшего ручья (Никифоровский, 1897, с. 29, № 200). Видимо, в обоих случаях предполагается, что ребенку недостает крепости и твердости, которые свойственны току и камням.

Дети, которые и после этого не начинают ходить, зачисляются в категорию “сидней” (“сидунов”). Сидни считаются подменными детьми, и именно неспособность ходить указывает на их нечеловеческую природу. С. П. Бушкевич справедливо усматривает связь представлений о сиднях с представлениями об аномалиях конечностей демонических персонажей (Бушкевич, 1988, с. 125—127; там же о сюжете сидения героя в былине и сказке). К идее подвижности/неподвижности объекта ритуала мы еще будем неоднократно возвращаться при анализе других обрядов, а теперь вновь обратимся к мотиву крепости (твердости).

Важный признак “отвердения” ребенка — п о я в л е н и е п е р в ы х з у б о в. Показательно, что у многих народов только после этого можно было убрать от ребенка твердые и острые предметы (нож, ножницы, ключи, стрелы, камешки, зубы животных), которые клались в его колыбель сразу после рождения и, по всей вероятности, били призваны компенсировать недостаточную твердость младенца (Кулемзин, 1984, с. 121; Чибиров, 1984, с. 171). Зубы детям приносит мышь, поэтому, например, белорусы считали, что легкому прорезанию зубов помогает ношение на шее мешочка с мышьиной головой, оторванной у живой мыши и превращенной в порошок (Никифоровский, 1897, с. 27, № 185). Появление мыши в контексте представлений о трансформации младенца в человека весьма симптоматично. Как показал анализ “мышьиной темы” в мифологии и фольклоре (Топоров, 1977), образ этого животного возникает в тех

сюжетах, где речь идет о проявлении способностей (точнее, сверхспособностей) человека или их лишении (умение петь, танцевать, входить в транс; память, прорицание; слепота). В свою очередь показательно, что “развязывание” языка и ума ребенка также соотносится с темой его “отвердения”.

Среди многочисленных запретов в первые годы жизни ребенка одним из наиболее распространенных и устойчивых был запрет стричь волосы (и обрезать ногти) в течение первого года жизни. Мотивировалось это тем, что иначе можно “отрезать язык” и ребенок долго не будет говорить (Дивильковский, 1914, с. 599; Zelenin, 1927, S. 304). Здесь следует отметить особое отношение к волосам (ногтям, зубам) в традиционных верованиях.

Несомненно, их выделенности в сфере ритуально-мифологических представлений “помогли” такие свойства, как твердость, “опережающий” рост, необходимость искусственного укорачивания ногтей и волос, сменяемость зубов. Кроме того, все эти части объединяются общим значением нетленности, принадлежности к иной, нежели остальное тело, субстанции. О. А. Седакова считает, что в обрядовых действиях и поверьях (применительно к погребальному комплексу) тело человека делится на смертную часть (плоть) и бессмертные (кости, волосы, ногти, зубы) “или, что то же, при жизни принадлежащие смерти” (Седакова, 19836, с. 60). Родильная обрядность, кажется, не противоречит такой интерпретации, но важно то, что “иноприродность” этих частей тела отчетливо осознавалась и всякое вмешательство, стремление “подправить” их рост имело выраженную ритуальную направленность. И наоборот: переход человека из одной возрастной группы в другую, как правило, отмечался всевозможными манипуляциями именно с этими частями тела (чаще всего — с волосами). В этом отношении особенно показательно первое пострижение волос у ребенка. Его сажали на стол (нередко — на кожух, под который клали веретено или гребенку для девочки, топор или нож для мальчика), и повивальная бабка (или крестные родители) стригли волосы, сначала крестообразно, а затем и всю голову. В этот день ребенку впервые дарят новую рубаху, а в некоторых местах впервые опоясывают его и надевают крестик (Трунов, 1869, с. 48; Балов, 1890, с. 99; Шейн, 1902, III, с. 78; Степанов, 1906, с. 231; Zelenin, 1927, S. 306, и др.).

Несмотря на кажущуюся простоту, этот обряд наполнен глубоким мифологическим содержанием. Вернемся к запрету стричь волосы в течение первого года. В мотивировке этого запрета волосы связываются с даром речи, способностью говорить. Связь волос с языком и разумом в традиционных представлениях очень устойчива. Можно указать на такие широко известные пословицы, как: “Волос долог, а язык длинный”; “Волосу многонько, а разуму маленько”; “Ни голосу ни волосу не верь”; “Голосок, что бабий волосок (тонок да долог)”; “Под один голосок, под один волосок, под одно платище”; “Голос в голос, волос в волос (точь-в-точь)” (Даль, 1955, I, с. 235, 370). Распространенный мотив выковывания языка и голоса кузнецом

обнаруживает точную параллель в мотиве выковыивания двух тонких волос (судьбы) в былине о Святогоре.

В игре с характерными вариантами названий “в голосянку” или “в волосянку” кто-нибудь из парней выходил на середину избы и громко произносил:

“Ну, давайте-ка, ребята,
Голосянку тянуть,
Кто не дотянет,
Того за волосы-ы-ы-ы-ы!..”

И парень, и те, кто с ним заодно, начинают тянуть “ы” до бесконечности. Остальные стараются рассмешить их, и если это удастся, таскают их за волосы (Максимов, 1903, с. 306). Ср. игру “в молчанку” (отчетливо связанную с темой смерти), в которой стараются рассмешить, для того чтобы прервать молчание. Вообще нужно отметить, что некоторые формы регламентации речевого поведения так или иначе эксплицируют связь волос и говорения. Например, староверы отказывались загадывать загадки с показательной аргументацией: “Загадку сказать все одно, что волос сорвать—грех” (Садовников, 1876, с. 331, примеч. к №2367) —ср. к этому неслучайный параллелизм в выражениях “сорвать волос” и “сорвать голос”.

Не менее устойчива и связь волос с разумом, в частности с памятью. Так, если долго не находится какая-нибудь вещь, то в Пошехонье “подвязывают черту бороду”, для чего ножку стола следовало перевязать платком и сказать: “Черт, черт, поиграй, да назад отдай” (Балов, 1901, №4, с. 119—120). В Вятской губ. считалось, что “сон будешь помнить до тех пор, пока не пошевелишь свои волосы” (Гаген-Торн, 1926, с. 82). К этому следует добавить и исключительно большую роль волос в таких важных сферах, как гадание, прорицание (ср. сказочный мотив волос из бороды дьявола или колдуна как орудия прорицания), ворожба.

Традиционная интерпретация этих и многих других примеров устойчивых схождений волоса и языка, разума, основана на универсальных представлениях о связи волос с такими идеями, как судьба, душа, некая сила, заключенная в волосах, и т. д. Вероятно, эти идеи “принимали участие” в семантической судьбе интересующей вас связи, в ее закреплении и обогащении смыслами, но вряд ли с их помощью можно выявить исходные причины.

Между тем волос и язык (разум) в традиционных представлениях сопоставлялись прежде всего в качестве основных признаков животных (и шире — нелюдей) и соответственно людей. Животные (скот) характеризуются наличием шерсти и отсутствием дара речи (немотой) ; человек — способностью говорить (мыслить) и отсутствием шерсти. В этом поле признаков волосы — это то, что объединяет людей и животных и нарушает симметрию распределения признаков. Сочетание длинных (косматых, нестриженных, неубранных) волос и способности говорить—типичный

признак некоторых демонологических персонажей (домовых, леших, русалок и др.).
Ритуальное

57

обрезание волос можно, видимо, рассматривать как искусственное “выравнивание парадигмы”. Обрезание волос “провоцирует” способность говорить и в конечном счете определяет статус человека. Вместе с тем обрезание волос является очередной операцией по “созданию” человека. Отрезанные волосы символизируют его прежнее, “докультурное” состояние. Принадлежность к роду человеческому закрепляется тем, что он наделяется “человеческими” признаками (пояс, крест). С этого момента ребенок начинает отвечать основным классификационным признакам, присущим человеку.

Итак, отметим наиболее существенные моменты начального этапа ритуального сценария жизни. Рождение ребенка влечет за собой возникновение несоответствия между самим фактом его существования и отсутствием у него статуса человека. Цель и задача ритуала — устранить это несоответствие. Стратегия действий состоит в том, чтобы лишить новорожденного “природных” качеств и одновременно наделить его культурными свойствами и признаками. Другими словами, для того чтобы новорожденный превратился в человека, необходимо его создать, “сделать”. По сути дела, в ритуале и происходит “истинное” рождение ребенка. Именно в этом смысле можно говорить о том, что ритуал и есть событие, а не следует за ним. Показательно, что сами роды проходят, как правило, в строжайшей тайне и в норме (когда они проходят без осложнений) не имеют обрядового характера.

Мотив “делания” — один из центральных для родильной обрядности. Как видно из изложенного материала, ритуальное создание человека включает несколько основных моментов: создание нужной формы (границ, пределов, размеров); наделение способностью видеть, слышать, двигаться и далее, “внутри”: способностями говорить, помнить, чувствовать. Наделение именем завершает процесс создания нового семиотического объекта, обеспечивает его вхождение в семиосферу. Но всего этого оказывается недостаточным для того, чтобы он приобрел статус человека. Необходимо наделить его долей, запасом жизненной силы, только ему уготованной судьбой.

Параллельно совершается отделение младенца от “чужого”, “природного” (ср. обмывание и аналогичные процедуры удаления признаков чужести) и включение его в мир людей.

На уровне пространства происходит постепенное перемещение ребенка от периферии* к центру, к тем объектам (красный угол, печь), которые символизируют основные ценности коллектива. На уровне социальной структуры происходит установление связей не столько в рамках семьи, сколько за ее пределами посредством выбора крестных родителей. Вполне вероятно, что основной смысл института восприемников заключался как раз в том, чтобы дать младенцу “настоящих” (узаконенных культурой) родителей, а не просто биологических особей, чтобы включить ребенка в социальную структуру более высокого таксономического уровня, чем семья. При этом

- Роды обычно происходили в бане, хлеву, стоделе, о чем еще будет сказано специально.

58

и семья включается в новые связи. Глубоко символично одевание ребенка в “старизну” (ношеную одежду родителей) — один из первых актов наделения его человеческими признаками, включения в категорию “своих”.

Первое обрезание волос сопровождается и наделением атрибутами, указывающими на принадлежность миру культуры (пояс, крест). В результате всех этих мер создается человек, совершается его “настоящее” рождение.

Введение различий по признаку пола. Как уже отмечалось, в младенческом возрасте ребенок считается бесполом существом (дитя, “оно”, одинаковая одежда для девочек и мальчиков и т. п.). В конкретных локальных традициях установлены свои (часто весьма различающиеся) сроки, когда возникает необходимость культурного признания половой принадлежности. До тех пор пока его нет, естественные половые различия не принимаются во внимание. Только с помощью специальных ритуальных действий они не просто приобретают “истинное” значение, получают своеобразную санкцию на существование, но как бы искусственно создаются.

Наделению ребенка “культурными” признаками пола посвящены постриги (бел. застрижки, укр. пострижчини, обстрижчини). У русских и украинцев этот обряд мог совмещаться с первым обрезанием волос и в таком случае совершался через год после рождения (см. о нем выше). Но в некоторых местах на Украине пострижение волос “хлопчика на чоловічу стать, а дівчинку на жиноцьку” (Кузеля, 1907, с. 106) происходило в пятилетнем возрасте. У белорусов застрижки совершались на третьем году (для сравнения: у сербов — на третьем, пятом или даже седьмом году; у поляков — на седьмом году — Нидерле, 1956, с. 184). По летописным свидетельствам, постриги над княжескими детьми и ритуальное посажение мальчиков на коня происходили в возрасте двух-трех лет (Срезневский, 1895, с. 1266—1267; Зеленин, 1911а, с. 235).

При определении срока постригов руководствовались не только “хронологическими” принципами. В некоторых районах Витебской Белоруссии волосы мальчиков стригли не раньше “детского хода”, у русских Олонецкой губ. мальчика “ставили на топорнице”, когда он “в первый раз засмеется” (Никифоровский, 1897, с. 33; Михайловская, 1925, с. 624).

Судя по поздним данным, основными моментами пострига были посажение ребенка на объект или рядом с объектом, символизирующим мужскую или женскую сферу жизнедеятельности (для мальчиков — конь, топор, борона, сабля, различные “мужские” инструменты; для девочек — веретено, прялка, чесальный гребень, пряжа и др.); обстрижение волос мальчику и заплетение косы девочке; переодевание их

соответственно в мужскую или женскую одежду (мальчик впервые надевал штаны или шапку, а девочка — юбку, а иногда — платок); угощение всех участников ритуала (Трунов, 1869, с. 47; Довнар-Запольский, 1894. IV, с. 38; Никифоровский, 1897, с. 33; Гаврилюк, 1981, с. 177—223; Маслова, 1984, с. 106—107, и др.).

59

Разумеется, далеко не везде эта схема выдерживалась. Существуют сведения и о том, что различия в одежде проявлялись гораздо позже, в 15—16 лет. Эти факты, собранные и обобщенные Д. К. Зелениным, дали ему основание видеть в них реликты обрядов, посвященных совершеннолетию (Зеленин, 1911). К подобным воззрениям мы еще вернемся, а сейчас следует отметить, что фрагментарность сведений о постригах, относительно ранние сроки и большой разброс этих сроков явились препятствием для более или менее удовлетворительной интерпретации самого обряда. Многих исследователей соблазняла возможность видеть в постриге следы инициации, но останавливали ранние сроки. “Если бы постриги, — писал Л. Нидерле, — совершались всегда в более поздние годы жизни ребенка, то мы с полной уверенностью могли бы полагать их обрядом, символизирующим переход его в более зрелый возраст, как это было у германцев. Но у славян именно древнейшие известия и относят этот обряд к младенческому возрасту, и поэтому не остается ничего другого, как предположить, что он являлся символом перехода ребенка из-под опеки чисто материнской в попечение отцовское” (Нидерле, 1953, с. 184). Думается, что в такого рода рассуждениях проявилась инерция понимать под инициацией лишь *puberty initiation* — посвящение в брачноспособное состояние, между тем как это один из многих видов инициации (ср. целые серии инициации в шаманских традициях).

Безотносительно к тому, как классифицировать обряд пострига (нет препятствий видеть в нем и одну из возрастных инициации), основной его смысл, видимо, заключается в том, чтобы “создать” с помощью культурных образцов пол ребенка.

Принято считать, что постриги касаются главным образом мальчиков. Если этот термин понимать буквально, то действительно во время этого обряда стригли почти исключительно мальчиков. Н. Я. Никифоровский, описывая белорусский вариант обряда, специально оговаривает, что у девочек волосы “не пыдсикаютця”. Для девочек тот же смысл имеет п е р в о е з а п л е т е н и е к о с ы. Например, на Гуцульшине заплетали косы девочке первый раз, когда ей минует 5 лет. Для этого специально приглашали “сохтівну жінку”, которая заплетала косы “у хрест”: берет спереди, с затылка, с правого уха, с левого и завязывает на середине, говоря: “Як я звезую усе волосе на тобі, аби сі тримало з усіх штирох боків, так аби с тебе везали з усіх боків парубки, одівці, дідицкі сини, тай котре май старши парубки у краї; котрий тебе уздрит, то так аби за тобов умаівав, як риба за водов!” (Шухевич, 1902, с. 8). С этого момента девочку начинают одевать не просто в рубаху (как и мальчика), а в “женскую одежду”. При аналогичном ритуале у белорусов (в десятилетнем возрасте) девочке “непременно прокалывали уши и вдевали серьги” (Шейн, 1902, III, с. 10). Следует отметить, что в

некоторых культурных традициях прокалывание ушей во время инициации символизирует появление своего рода *с в е р х с л у х а*, например способности слышать звуки сакральных инструментов (Абрамян, 1983, с. 78).

60

Обряд пострига завершался угощением, носившим ярко выраженный обрядовый характер. Во многих деталях и по основному смыслу оно совпадало с крестинным обедом. Например, на Украине по случаю пострижения пекли “великий” пирог, который разламывали над головой ребенка с пожеланием “щастя і долі” (Харьковская, Черниговская губ.). В тех местах (северо-восточные области), где кроме большого именинного пирога пекли маленькие пирожки, первый из них также разламывали над головой ребенка, “чтобы никогда не болел, чтобы рос высокий, достойный и богатый” (Гаврилюк, 1981, с. 187).

К обряду пострига близки и некоторые другие действия ритуального характера. В возрасте от трех до семи лет в западных областях России и в Белоруссии происходило “посвящение” девочки в пряжи: в торжественной обстановке она выпрядала первую нить, которую затем сжигали (или берегли до свадьбы и использовали ее при изготовлении “красоты”), а образовавшуюся золу девочка должна была проглотить, чтобы быть хорошей пряхой (“ета зьяси — будши хорошая пряха” — Добровольский, 1894, с. 349—350). Как уже отмечалось, сжигали (или прятали) и остриженные волосы.

Этот обряд примечателен не только тем, что в нем отчасти дублируются основные символы и операции пострига. Выпрядение нити имело, по всей видимости, и более глубокий мифологический смысл. Не говоря уже об устойчивой связи нити с волосами, с представлениями о судьбе, доле и т. п., следует отметить особую актуальность идеи *п р о т я ж е н н о с т и* для ритуалов, маркирующих начальные этапы жизненного пути, — ср. использование необычно длинных (до 2 м) и узких свивальников, шнуров, поясов и др. (Маслова, 1984, с. 104). С этой точки зрения выпрядение нити могло соотноситься с символическим оформлением основных характеристик жизненного пути и важнейшей из них — протяженности, длины века.

Как показывают исследования детства, возраст от 5 до 7 лет во многих (если не во всех) культурных традициях считается особым периодом (см., например: Кон, 1988, с. 96—97). В этом возрасте дети начинают осознавать свою половую принадлежность, что проявляется, например, в характере детских игр, выборе партнеров и т. п. Именно половая самоидентификация считается признаком появления ума и стыда у детей (бесстыдство равносильно без-умию или недоумию).

Характерно, что даже в эту (крайне неопределенную, с нашей точки зрения) ситуацию традиционная культура стремится внести полную ясность с помощью действий ритуального характера. “Появление ума” определяется по способности ребенка развязать пуповину, завязанную матерью при его рождении. Например, в Закарпатье (с. Прислоп) “предусмотрительная мать завязывает пуповину, отрезанную у ребенка, и куда-нибудь ее прячет; когда Ребенок станет разумным, в пять-шесть лет, он должен ее

развязать; иногда он может это сделать в три года. Если он сумеет развязать пуповину, он сможет делать любую работу (як розвяже тот пуп,

61

тоту усяку роботу може розв'язвти)". В другом селении (Вышня Колочава) П. Г. Богатырев, которому принадлежат эти сведения, записал следующий рассказ: "Пуповину прячут где-нибудь во дворе. В три года мать дает ее ребенку, который должен ее развязать". Сестра девушки, сообщившей об этом обряде, сумела развязать ее сама "и с того времени научилась самостоятельно (сама по себе) читать, писать и играть на скрипке. Она никогда не была в школе. Стоит ей посмотреть, как делают другие, и она тотчас может повторить то же самое" (Богатырев, 1971, с. 253; ср.: Кузеля, 1906, с. 26 и др.). Если ребенок до 6 лет не сможет развязать свою пуповину, то "будет глупым, как скотина" (Богатырев, 1971, с. 252).

Для интерпретации обряда развязывания пуповины, видимо, важны не только прямые аналогии с предыдущими обрядами (типа волосы—нить—пуповина, выражение идеи протяженности и т. д.), но и представление о связи пуповины с категорией пола. Как указывалось в разделе о родильной обрядности, пуповину обрезали на предмете, характеризующем мужскую (если родился мальчик) и женскую (если девочка) сферы деятельности. Более того, пуповину отрезали на определенном расстоянии от тела, для того чтобы не было отклонений в сексуальной сфере. Таким образом, обряд "развязывания ума" в неявном виде содержал и другой подтекст — "развязывание" сексуальной энергии. Показательно, что пуповина соотносится как с умом, так и со стыдом (например, на Украине распространена примета, в соответствии с которой ребенок, рожденный с обмотанной вокруг тела пуповиной, будет отличаться бесстыдством — Милорадович, 1900, с. 20).

Не состоящий в браке - состоящий в браке

Механизм "культурного строительства" человека должен наиболее ярко проявляться в обрядах инициации по той причине, что именно в них устанавливается условная граница между возрастами жизни. У восточных славян таких ритуалов (во всяком случае сопоставимых, например, с африканскими или океанийскими) не зарегистрировано. Те обряды, которые иногда рассматриваются как инициационные — весенние девичьи обряды (Колева, 1972, 1973, 1974; Михайлова, 1973; Бернштам, 1978), по сути дела, не являлись таковыми, поскольку в них лишь фиксируется, утверждается новый возрастной статус (Левинтон, 1979, с. 174—175), но сам переход не выделен в специальную церемонию. Разумеется, первое участие в весенних ритуалах в группе девушек можно рассматривать и как своеобразную инициацию, но с "классическими" инициациями эти обряды роднит только конституирующая функция, не говоря уже об отсутствии у славян коллективных инициации и вообще коллективных обрядов жизненного цикла (о рекрутчине см. ниже).

В тех культурах, где статус взрослого человека приобретает в ходе инициации, коррекция природы нередко выходит на первый план. В этом отношении "срединные"

(о различении “срединных” и “обрамляющих” обрядов жизненного цикла см.: Байбурин, Левинтон, 1990)

62

ритуалы более показательны, чем обрамляющие человеческую жизнь, по той простой причине, что не существует четких границ между различными возрастными категориями. Нельзя, руководствуясь биологическими критериями, сказать, что вчера человек был юношей, а сегодня стал мужчиной. Но ритуал стремится к определенности, точнее — с его помощью этот “недостаток” природы как бы устраняется. Другими словами, цель инициации—установить искусственную границу в биологической постепенности. И один из наиболее распространенных способов установления такой границы состоит в своего рода высвечивании, “прояснении” мужских признаков индивида в мужской инициации и женских признаков в соответствующих женских ритуалах. Достигается это (в классических инициациях) с помощью специальных операций над половыми органами — клиторидиктомии у женщин и обрезании у мужчин. При этом устраняется чуждое начало — клитор как мужской элемент у женщин и крайняя плоть как женский элемент у мужчин. Именно к такому заключению о смысле данных операций приходят специалисты по ритуальной жизни тех народов, у которых практиковались подобные операции в ходе инициационных ритуалов (Lehman, 1957, p. 57—74; Eliade, 1965, p. 25; Абрамян, 1991, и др.). В принципе ту же цель “исправления” природы, видимо, преследовали и такие распространенные в ходе инициации действия, как нанесение увечий, татуировка и т. п. В свете изложенного новое объяснение могут получить и обычно привлекаемые для описания “классической” инициации (Пропп, 1946, с. 83—88) факты “поджаривания” неофитов на костре (ср. “перепекание”), опаливание их юношеских волос и т. п.

У восточных славян отчетливо выраженной инициационной символикой “нагружался” такой поздний институт, как *р е к р у т ч и н а* (Байбурин, Левинтон, 1985, с. 8—9). Характерно, что и в этом случае существенное значение имеет искусственное изменение прически, а соответствующие термины (забрить, остричь) применяются для обозначения рекрутства. С инициационными обрядами рекрутчину роднят и другие признаки. К их числу следует отнести *г р у п п о в о й* характер обряда. Рекруты объединялись уже при объявлении призывного списка, приветствуя “своих” и откровенно злобно относясь к освободившимся от призыва. По словам М. М. Зимина, Описавшего проводы рекрутов в Костромской губ. в 1916 и 1919 гг., “иногда опасно было выходить освободившимся из приемной; чтобы свободно выйти, они старались „лгать”, крича при выходе „забрили”, “принят”. После этого раздается громкое „у...р...а... а. !!!” с гиканьем и присвистом, а иначе намнут бока и даже спустят с верхней ступени” (Зимин, 1920, с. 1).

Призывники сбрасывали (стригли) волосы и надевали “лучшую одежду” — такую же, как и женихи на свадьбу. Любопытную деталь, подтверждающую сходство статусов рекрута и жениха, приводит Т. А. Бернштам: в Новгородской и Вятской губ. и жениху, и рекруту положено было ходить с колокольчиком (Бернштам, 1988, с. 212). Рекруты

освобождались от работ (ср. ниже о “недееспособности” героев ритуала) и занимались “гульбой”, которая продолжалась 2—3

63

месяца. Гуляние рекрутов непременно включало катание по деревне на лошадях, взаимные угощения и различного рода бесчинства. Нормой их поведения становится отрицание общепринятых повседневных правил. Бесчинства рекрутов — необходимая составная часть обряда. У восточных славян рекрутство — единственный обряд с продолжительным лиминальным периодом, столь характерным для иницилируемых и типологически близких сообществ (Тэрнер, 1986).

Детально регламентирован “сценарий” дня проводов. В северно-русских губерниях утро последнего дня начинается с молитвы, в которой он просит Бога и святых (вслух), а также (мысленно) отца, мать и род-племя благословить его на службу. Отдельное обращение — к Богородице и Миколу Угоднику “хранить его от штыков-копьев острых, пули летящей, огня палящего, смерти напрасныя и возвратить его в добром здравьи на свою родную сторону, на поля хлебородныя, на луги земныя, ко рекам быстротечным, ко темным лесам дремучим” (Ульянов, 1914, с. 236). После молитвы рекрут отправляется в баню “не только вымыться и очиститься перед отъездом в далекий путь, но и смыть с себя, согласно особым народным заговорам, кручину и печаль по родимой стороне” (там же, с. 235). В этом плане рекрутская баня имеет явное сходство со свадебной баней невесты, которая смывает с себя девичью волю и красоту перед отправлением в дом жениха.

С другими обрядами жизненного цикла рекрутский обряд роднит и непременная поездка в церковь, где рекрут получает благословение на “службу царскую”. На обратном пути из церкви он делает на лошадях несколько кругов по деревне, а провожающие его друзья и близкие поют унылые “проголосные” песни, которые могут неожиданно смениться веселыми. В этих резких переходах от грусти к веселью — одна из характерных особенностей рекрутского обряда. После этого рекрут заезжает в дома родственников проститься.

Во время поездки рекрута в церковь и к родственникам в родном доме его оплакивают как уже отсутствующего. Звучат те же мотивы, что и в похоронной причети. Как уже было сказано, подъехавшего к воротам рекрута ведут в дом под руки. Эта поза встретится и в других обрядах. Она символизирует временную неспособность героя ритуала самостоятельно передвигаться, о чем мы еще будем говорить подробнее.

Начинается “печальный пир”. Рекрута усаживают в красный угол, что само по себе очень значимо: это место хозяина или главного персонажа ритуала. С левой стороны садятся мужчины в строгой последовательности: отец, крестный, дяди, братья и др. С правой — мать, жена, крестная, тетки, сестры. Рекрут угощает всех вином, называя каждого по имени. В ответ ему желают возвращения домой в добром здравьи и одаривают деньгами или вещами. Подобного рода обмены типичны и для других

обрядов жизненного цикла. Особо следует отметить, что во время “печального пира” рекрут (как и жених, невеста) не ест и не пьет. Ср. характерный фрагмент причитания:

64

“Поглядите-ко, люди добрые,
 На солдатушка на походного —
 Как сидит в почестном большом углу,
 Не в еду ему сытная ествушка
 И не влать ему питья медвяныя.
 За столом голова принаклонена,
 Во сыру землю очи утуплены...”

(Ульянов, 1914, с. 261—262).

По окончании “печального пира” отец благословляет рекрута иконой и хлебом, который тут же режется “на сухари” — символ солдатской доли. Рекрут прощается с домом, хозяйством и скотиной. Его снова берут под руки и выводят за ворота. Впереди несут фонари. Мать и жена держатся за его плечи. За ними идут песенники. Лошадей ведут позади. Садиться в сани рекруту не разрешают его мать, жена и сестры (видимо, чтобы не допустить полного сходства с похоронной процессией). С этой же целью во время шествия по селу одновременно причитывают и поют песни. Провожают рекрута до околицы, и только там ему позволено сесть в сани. Судя по немногочисленным описаниям рекрутского обряда, он во многом копирует свадьбу (и альтернативен ей), причем роль рекрута сопоставима с ролью невесты. Если иметь в виду такие аналогии, как обряд пострижения в монахини (“Христова невеста”), то рекрут — “невеста государства” (царя, армии).

Рекрутский обряд весьма органично “вписался” в систему обрядов жизненного цикла восточных славян. Этому способствовало несколько обстоятельств. Сам сюжет инициации детально разработан и широко представлен в славянском повествовательном фольклоре (ср. предпринятую В. Я. Проппом реконструкцию “классической” инициации на материале русских волшебных сказок). Таким образом, культура была подготовлена к тому, чтобы “перевести” данный сюжет на другие “языки”. Введение рекрутства (в XVII в.) послужило лишь внешним толчком к появлению “невостробованного” ритуала. Точнее, отсутствие инициации компенсировалось тем, что ее функции в какой-то мере оказались распределены между другими обрядами. Об элементах календарных обрядов, которые иногда интерпретируются как имеющие инициационный характер, уже упоминалось. Но

основная “инициационная нагрузка” лежала на свадьбе, что и естественно, учитывая “срединное” положение и инициации, и свадьбы.

Время женитьбы (замужества) определяется не только биологическими причинами. В биологическом плане брачноспособный период обычно весьма продолжителен. Тем не менее в каждой конкретной локальной традиции существовали довольно жесткие возрастные рамки, в пределах которых предписывалось заключение брака. В противном случае (особенно при выходе за верхнюю границу) человек попадал в категорию выбившихся из ритма жизни и уже поэтому социально неполноценных людей (перестарки, бобыли и т. п.).

Повсеместно распространен взгляд на холостяков как на нечто незаконченное, незавершенное, а на жизнь без жены — как на жизнь

65

“не в законе”. “Настоящим” человек становится только после заключения брака (Шрадер, 1913, с. 148—149). Введение временных границ существенно снижало степень неопределенности перехода в новый статус, а ритуал окончательно фиксировал момент перехода. Причем не только фиксировал, а создавал новых людей — мужа и жену — и одновременно новый социальный феномен — семью. По отношению к свадьбе идея тождества ритуала и события вполне очевидна: нет события, которое “оформляется” свадьбой.

Вступление в брак — это не только оформление семейных отношений, переход в новый статус, но и предписанный культурой способ разрешения противоречия между способностью к продолжению рода и необходимостью получения на это социальной санкции. Здесь важно подчеркнуть, что с ритуальной точки зрения физиологическая зрелость сама по себе недостаточна ни для перехода в новый статус, ни даже для продолжения рода. Такую возможность индивид приобретает только с помощью мер, направленных на преобразование как социальных, так и физиологических характеристик, в конечном счете — на создание “новых людей”. У восточных славян такая направленность свадебного обряда особенно отчетливо проявляется по отношению к невесте.

Ограничения на передвижения. Недееспособность. Сразу после сватовства невеста (сговоренка) резко изменяет свой образ жизни. Прежде всего вводятся ограничения на ее передвижения. Ср.:

“Не велел сударь батюшка

Подалеку расхаживать;

Не велела мне матушка

На белой свет посматривать,

Призакрыла, да закутала
Половину света белаго”

(Шейн, 1900, с. 423, Арханг. губ.).

Не случайно период от сватовства до венчания на Русском Севере носит название “сидеть в невестах”. В это время невеста не ходит даже в церковь; она “обезножела”. Ее “жизненное пространство” резко сужается, и каждый выход оказывается значимым. Отныне невеста может передвигаться лишь с помощью и в сопровождении подруг и, по сути дела, только для того, чтобы пригласить родственников на свадьбу и попрощаться со своим окружением. Она прощается с “белым светом”, с домом, подругами, односельчанами даже в том случае, если ее жених из этой же деревни (Бернштам, 1982, с. 47).

Запрет на самостоятельные передвижения мотивируется внутри традиции обычно тем, что в этот период невеста (как, впрочем, и жених) особенно легко могут быть подвержены порче. Приведу лишь одно из многих описаний предсвадебного периода: “В Рыбинском у. невеста, „чтобы ее не сглазили” ... не выходит из дому, причем и жениха и невесту предупреждают, чтобы они при ходьбе ни за что не задевали, на пороги не ступали, до дверных косяков не дотрагивались, иначе на них может перейти ворожба лихого человека.

66

В Кологривском у., где жених ночует в этот промежуток времени у невесты..., невеста провожает его утром до околицы и, вернувшись домой, никуда больше из дому не выходит, сидит за перегородкой и „лица посторонним не кажет”, т. е. закрывается” (Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 52).*

Отмечается также, что “сговоренка” полностью отстраняется от домашних дел и становится “гостьей в своем доме” (Зорин, 1981, с. 85). Ее недееспособность подчеркивается тем, что все делают за нее подруги, которые не покидают ее даже ночью. Выключенность невесты из повседневной жизни, ее отдаление от привычных стандартов поведения и вместе с тем приближение к “до-культурным” схемам проявляется и в ее внешности: она одевается в “платье похуже”, бесформенное, “балахоном”, не расчесывает волос, “низко повязывается платком” (Ярославская губ. — Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 51). Последнее представляет особый интерес, так как символизирует невидение невесты. Она как бы лишается основных качеств живого человека: способности самостоятельно передвигаться, что-то делать, видеть. В противоположность постепенному “открытию” органов у новорожденного происходит “закрытие” органов невесты. Это относится и к ее способности говорить. По сути дела, невеста все время от рукобитья до венца “изъясняется” на языке причитаний. Спонтанная речь, “обыкновенный” язык сводится к минимуму. Там, где причитания не были распространены, резко возрастает роль жестов, поз, “языка вещей”. Так или иначе невеста переходит на другой, ритуальный способ общения. Отсюда и повсеместно

отмечаемая “бессловесность” жениха и особенно невесты, повышение роли молчания как значимой характеристики их поведения. Доверенные лица жениха и невесты не только все делают, но и говорят за них, от их имени. Так, во время сватовства за жениха говорят сваты, а за невесту — ее родители. Затем от имени жениха говорит дружка, а от имени невесты — ее подруги (брат, крестная). Итак, вслед за утратой способности двигаться, делать, видеть невеста “теряет” и дар речи.

Один из заключительных шагов на этом пути к “природному” состоянию—прощание с девичеством (“девьяй красотой”). Этому событию посвящен обычно девишник (девичник), который устраивался, как правило, накануне дня венчания.

* На фоне “сидения” невесты особенно заметны постоянные передвижения жениха, в частности иногда ежедневные “проведывания” невесты. В этом одно из основных отличий сюжетов партии жениха и партии невесты (Левинтон, 1979, с. 177). Пространственным перемещениям в свадьбе посвящены другие работы (Байбурин, 1971; Байбурин, Левинтон, 1978). К этому уровню свадьбы мы еще вернемся, а сейчас лишь отметим, что передвижения жениха носят подчеркнуто “событийный” характер: каждый раз он приезжает со своей “дружиной” и, несмотря на активность всей группы, его собственная роль характеризуется пассивностью. В этом парадоксальном сочетании активности и пассивности кроется определенная асимметричность свадьбы: с одной стороны, ее главными персонажами являются жених и невеста, а с другой стороны, свадьба в большей степени ориентирована на невесту, чем на жениха.

67

В русской свадьбе, и особенно в севернорусском ее варианте, девишник представлял собой целый комплекс обрядовых действий, включающий изготовление “красоты” (“воли”), расплетение косы, мытье невесты в бане, уничтожение или передачу красоты подруге (жениху), угощение участников обряда женихом. Разумеется, эта схема в конкретных описаниях может существенно варьироваться. Такие обряды, как расплетение косы, баня, могли выделяться в самостоятельные и происходить в другое время. В украинской свадьбе прощание с “калиной” и расплетение косы совершалось в день свадьбы, накануне отправления к венцу (см., например: Чубинский, 1877, IV, с. 251).

Итак, последний признак, связывающий невесту с прежним статусом, — “девьяй красота”. Снятие этого признака могло происходить в различных формах. Рассмотрим основные.

“Красота” (“воля”) могла воплощаться в некоем предметном символе. Таковым могли быть кудель, деревце (например, елочка, березка), лента-косоплетка, веночек, платок, повязка, веревка и др. Для центральных и северных областей России характерно использование в этой роли деревца, ленты, кудели, для Украины и южных областей — венка, повязки, гильца. Относительно редко встречается в качестве красоты веревка. В

Вологодской губ. "...от двора невесты до соседнего натягивали веревочку, обвешанную разноцветными лоскутками, посредине которой висела коса из льна. Эта веревочка называлась „девичья красота". Она означала, что в этом доме готовится свадьба, выходит замуж девушка. Веревку обрывали во время свадьбы" (Вологодский фольклор, с. 74). Нечто подобное делалось и в Ярославской губ. (20-е годы, с любопытной инновацией):

“В Рыбинском у. на другой день после рукобитья девицы отправляются в лес и срубают там елочку покрасивее, смотря по невесте. Притащив елочку домой, убанчивают ее разноцветными лоскутками и бумажками и ставят около дома невесты, а от елочки — „девичьей красоты" — проводят в ту сторону, где живет жених, нитку, которую также убанчивают разноцветными лоскутками и бумажками. Нитка эта носит название „телеграфа". Точно такая же елочка ставится у дома жениха, и от нее проводится „телеграф" в сторону невесты" (Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 52). Инновация здесь двойная: и само название “телеграф” (оно могло связываться со столбами и протянутыми между ними проводами или “телеграммами”, посылаемыми с помощью воздушного змья), и симметричное деревце у жениха (его красота?!).

При всей вариативности и разнообразии воплощений “красоты” их объединяет явная или скрытая связь с головой, точнее с волосами, косой (ср. устойчивое соответствие или сочетание коса — краса в свадебных песнях). Если для таких предметов, как кудель, лента, платок, венок, повязка и даже веревка (с косой), эта связь более или менее очевидна, то представление красоты в виде елочки или березки вызывает естественные сомнения. Между тем уже по приведенному описанию (их число легко умножить) видно, что елочка (как и березка) в этой функции не использовалась “в чистом виде” —

68

она обязательно украшалась лоскутами, лентами, куделью, косой из пряжи и т. п. В данном случае деревце являлось скорее “основой” для собственно символического предмета.*

Изготовление красоты, видимо, символизировало начало процесса ее отделения от невесты. Обычно красота существовала несколько дней (от просватанья до венца, а в некоторых местностях и позже). Все это время она находилась рядом с невестой, под присмотром ее подруг. С ней невеста обходила родственников, округу. На девешнике или в первый день свадьбы красоту уничтожали. “В Вышневолоцком у. „красу" жгут на другой день после богомолья, а в Валдайском — за несколько дней до свадьбы. Это происходит так: невеста приносит с собою на посадку куделю, которую расстилают по полу до порога и зажигают. (Иногда куделю жгут на улице или приносят сухую березу—ветку, ставят ее под окно, вешают на нее куделю и зажигают — Валд. у.). Невеста при этом плачет (Вышневол. у.):

„Подождите, милые подруженьки,

Мои милые приятели,

Сжигать да мою красу девичью...".

Затем она прощается со своими подругами, берет свою прялку и уходит с женихом” (Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 53). Сжигание красоты входит в один ряд с аналогичным способом уничтожения тех вещей, которые символизируют самого человека и/или являются его неотторжимой принадлежностью (ср. сжигание первой одежды, первой выпряденной нити и др.). Пожалуй, более существенна другая аналогия: обряд изготовления и уничтожения красоты функционально и семантически близок обрядам изготовления и уничтожения календарных символов вроде Купалы, Масленицы и др. И в том и в другом случае обряд символизирует окончание одного и начало другого этапа. С этим значением связана семантика понятия “девичья воля” как возможности принимать участие в молодежных гуляниях. Замужество означает (кроме всего прочего) лишение этого права, наступление неволи.

Редкий обряд зафиксирован на Псковщине. Невеста с “красотой” и подругами образуют свой поезд, а партия жениха — свой. За околицей поезд жениха должен догнать поезд невесты и овладеть красотой. Когда это происходит, невеста вылезает из саней и “в знак покорности” кладет к ногам жениха свою красоту. Затем поезда соединяются и мирно возвращаются в деревню (Козырев, 1912, с. 85—86). Функционально этот обряд близок обряду выкупа косы женихом, о чем мы еще будем говорить. Семантически он

* Разумеется, сам выбор такой “основы”, скорее всего, был не случайным, и елочка с лентой может восприниматься как знаковый комплекс, допускающий различные интерпретации, от самых простых (типа “невеста с красотой”) до более сложных мифопоэтических образов (ср. отождествление дерева и человека, а также образ жертвы на или у дерева). Кроме того, елочка могла ассоциироваться и с плетением косы (ср. термины “елочка”, “елочкой” для обозначения всего косога, на что любезно указал Г. А. Левинтон).

69

противоположен “погоне” за поездом жениха, увозящим невесту, но соответствует охотничьей метафорике свадьбы.

Иногда (в северных областях России) невеста передавала красоту своей лучшей подруге или младшей сестре (т. е. как бы передавала очередь на свадьбу). Красота не сразу находит нужного адресата. Например, в вологодской свадьбе невеста “сдаст красоту” (шелковую ленту, гойтан или кольцо) сначала родителям, затем родственникам и подругам и, наконец, своей младшей сестре (Едемский, 1910, с. 105). В Тверской губ. краса (подвешенная над столом лента) делилась между всеми подругами невесты (Ушаков, 1903, с. 26). Лента разрывается, деревце “разбирается”

аналогично тому, как это происходит с календарными символами. В Вологодской губ. “раздача красоты состоит из различных вещей, как то: ленточек, перлицев и других недорогих вещей. Невеста берет одну из вещей, кладет себе на голову, сама плачет, а старухи причитают:

„Подойди ко мне, подруженька,

Александра свет Степановна!

Ты сними с меня девью красоту!

Помяни меня, сиротинушку...”

(Шейн, 1900, с. 451).

Таким способом каждая подруга получала свою часть красоты невесты. Тем самым подчеркивается, что красота принадлежит группе девушек и всем им предстоит перейти в следующую возрастную группу. В этом отношении представление о красоте сближается с понятием доли как общего достояния группы.

Волосы невесты — своего рода точка притяжения всех тех смыслов, которые сконцентрированы в понятии красота. Применительно к волосам отделение красоты передавалось с помощью таких ритуальных действий, как расплетение косы, ее отрезание (реальное или символическое), передача косы жениху. В результате коса “размыкалась”, девичьи “замки” (ленты и косники) открывались (Бернштам, 1982, с. 55).

Расплетение косы обычно происходило накануне свадьбы (на девишнике или утром свадебного дня). Косу расплетали родственники невесты и ее подруги, но начинал “закосник” из партии жениха. В Орловской и Псковской губ. отмечено расплетение косы женихом (Терещенко, 1847, II, с. 202; Шейн, 1900, с. 545). Невеста при этом должна сопротивляться. “Такие хитры — узлами завяжут косу. Одна расплетала-расплетала, да ничего не смогла сделать, заплакала, ушла, потом уж вернулась, дак расплела” (Балашов, Красовская, 1969, с. 56). Во время расплетания невеста причитает. Кульминационный момент — выплетение ленты, которая остается подругам. С этих пор невеста ходит с распущенными волосами.

На Украине расплетение производил дружка (Чубинский, 1877, с. 252), а подруги смазывали волосы маслом. Сохранились сведения о том, что во второй половине прошлого века среди гуцулов Волыньщины еще бытовал обычай отрезания части косы невесты женихом. Жених должен был одним ударом топора отсечь конец

косы, прибитый гвоздем к стене. В других районах Украины практиковалось символическое отрезание косы: дружка клал косу на палку, а староста трижды проводил ножом по ней (Киевская губ. — Весілля, 1970, I, с. 253).

В Белоруссии косу расплетали в день свадьбы, когда жених приезжал за невестой. “Это совершается довольно торжественно. Свахи снимают с головы невесты цветы; старшая из родственниц подсмаливает ей косу, а затем косу заплетают и на голову надевают бабий чепчик. Во время этой процедуры дружки припевают:

„Ой, жаль, жаль будзе Домначці касы,

Ой не так касы,

Як дзявоцкае красы”.

Невеста, когда ей подсмаливают косу, плачет...” (Запольский, 1888, с. 22; ср.: Шейн, 1890, с. 245—246).

Белорусский обряд замечателен не только тем, что волосы невесты поджигают, но и тем, что во время расплетания невеста должна сидеть на посаде — накрытой кожухом деже, кадке с рожью или скамье, на которой насыпаны зерна ржи (Карский, 1916, с. 263—264). Во многих районах Белоруссии посад однозначно связывался с идеей девичьего целомудрия. Невеста, не сохранившая невинность, отказывалась садиться на посад (Сумцов, 1881, с. 156).

Параллельно посадку невесты совершался посад жениха, на котором жениху стригли и подпаливали волосы (от жениха также требовалось соблюдение невинности до посада). Посад жениха совершается членами “громады” парней, к которой принадлежит жених. “Сват” и “брат” просят благословения (“дай, божа, доли і шчасця”) на внесение “дзяжи” и на то, чтобы “маладому косу застрыхчы”, после чего вносят дежу, покрывают ее кожухом, обводят жениха 3 раза вокруг нее и усаживают жениха. Затем все члены громады по очереди р а с ч е с ы в а ю т ему волосы, п о д с т р и г а ю т их и п о д п а л и в а ю т на лбу, на затылке и около ушей “громничной” свечой (Никольский, 1956, с. 112—114). Белорусский обряд посада подробно проанализирован М. В. Довнар-Запольским и Н. М. Никольским, которые сходятся в том, что посад жениха сопоставим с обрядами инициации, а для посада невесты главной является идея наделения невесты плодородной силой, воплощением которой являются дежа и зерно (Никольский, 1956, с. 116—142; Довнар-Запольский, 1983).

Не отрицая возможности такой интерпретации, мы все же обращаем внимание на то, что этот обряд символизирует изменение не просто внешности жениха и невесты, но их глубинных “природных” характеристик. Это преобразование распространяется и на уровень физиологии — не случайны требования соблюдения невинности для успешного прохождения обряда. Рассматривать это обстоятельство в контексте морально-этических представлений, видимо, имеет смысл лишь для поздних состояний культурной традиции. Для ранних этапов можно полагать наличие иных смыслов, имеющих ритуальное происхождение. Исходя из общей концепции ритуала как создания,

“делания” нового человека, изменение биологического статуса можно представить как такое “раздвоение” человека, при котором одна часть принадлежит прошлому, а другая — будущему. В ритуале первое отделяется и уничтожается, а второе — усиливается и “достраивается”. К числу тех признаков, которые “снимаются” в ритуале, относится и целомудрие. Здесь следует еще раз подчеркнуть ту особенность культуры ритуального типа, о которой говорилось в начале главы: человек изменяет свои культурные характеристики только в ритуале. В таком преобразовании “природного” в “социальное” заключается, вероятно, главный смысл ритуала. Гарантия благополучия социума в точном соблюдении ритуального сценария жизни. Естественно, что всякое отступление от него содержит угрозу разрушения сложившихся связей между “природой” и “культурой”. По логике этой схемы, несоблюдение невинности до ритуально предписанного момента — вызов всему миропорядку. Не случайно это нарушение, по традиционным представлениям, могло пагубно отразиться в самых разных сферах.

Однако, как хорошо известно, требование соблюдения невинности до свадьбы распространено далеко не повсеместно. Можно, вероятно, полагать, что в тех культурных традициях, где этого требования нет, потеря невинности до брака как бы не считается: она отсутствует как биологический факт, так как она отсутствует в ритуале. Более того, половые отношения между женихом и невестой начинаются независимо от ритуала, пока он (довольно долгий) еще не окончен, но мужем и женой они считаются только после того, как соблюдены все другие ритуальные предписания.

Этими значениями смысл посада не исчерпывается. Перемена прически на посаде, а по некоторым белорусским данным — и переодевание (Вяселле, 1978, с. 503) указывают на то, что обряд посада символизирует преобразование “невесты в молодницу”, на которую ориентирована свадьба в целом. Этот смысл подкрепляется и тем, что невесту (а иногда и жениха) усаживают на дежу, в которой расчинено тесто для коровая. Поднятие теста, увеличение в объеме — все эти свойства соотносятся с женихом и невестой, которые находятся в аналогичном состоянии рождения и роста в новом качестве.

В севернорусских и центральных районах, в среднем и верхнем Поволжье расплетение косы и последующие действия совмещались с обрядовой баней невесты. Суммируя многочисленные описания “банного действия”, его можно представить следующим образом. Баню готовят подруги невесты. Причитания дают подробную картину приготовлений, среди которых обращает на себя внимание уже встречавшийся нам в родильной обрядности мотив собирания — в данном случае вода для бани приносится из разных источников (см., например: Колпакова, 1973, с. 260), что согласуется и с этнографическими данными: например, в с. Русская Сорма Ядринского у. девушки обходили все колодцы села и из каждого брали по ковшу (Зорин, 1981, с. 93).

Перед отправлением в баню невеста просит благословения у родителей. Ведут в баню невесту ее подруги, а в ряде районов к ним присоединяется

и местный колдун. В Псковской губ. колдун ведет невесту, подав ей конец пояса, что на уровне мифопоэтических ассоциаций воспринимается как знак путешествия в иной мир. В бане подруги раздевают невесту, а колдун снова подает ей конец пояса и ведет ее на полк. Перед тем как парить невесту, он перевязывает этим поясом правую руку, ногу и грудь невесты, приговаривая: “ноги к ногам, руки к рукам, грудина к груди — на восток”. По объяснению участников обряда, это делается для того, чтобы молодые шли рука об руку, нога в ногу (Козырев, 1912, с. 80). Однако эти слова являются стандартной заговорной формулой исцеления. После отделения красоты от невесты она представляется как бы окончательно разъятой на части. Задача колдуна—сложить заново ее тело. Исцеление невесты происходит в бане — обычном месте лечения (ср. “формирование” тела новорожденного в бане). Такая интерпретация согласуется и с известным сказочным мотивом омоложения героя перед свадьбой через предварительное разъятие его тела. Показательно, что темы разделения (отделения) и складывания (собирания) редуцируются и на других уровнях ритуала. Герой ритуала уподобляется жертве, которая сначала расчленяется, ср.: утрата способности ходить (ноги), что-либо делать (руки), видеть (глаза), говорить (язык), отделение имени и т. п., а затем складывается и оживляется.

Уподобление невесты жертве, ее расчленение и последующее исцеление подтверждается и другими данными. В работе, написанной автором совместно с Г. А. Левинтоном (Байбурин, Левинтон, 1972), приводился пример необычного обряда, записанного в Новгородской губ.: принимая невесту, жених берет ее руку, сжимает и наступает на ногу “так, что кровь идет” (Шейн, 1900, с. 503). Этот обряд предлагалось интерпретировать по аналогии с былинным разрыванием “наполю”, точнее — как обрядовую имитацию такого разрывания. Еще интереснее сделанное там же сопоставление со сказочным мотивом разрезания невесты пополам, очищения ее внутренностей от “гадов”, составления и оживления. Параллель со свадебной баней невесты и ее “исцелением” колдуном представляются очевидными.

Невесту мыли и парили жениховым веником и мылом (еще одна форма символической дефлорации; ср. парить как эвфемизм для futueram). Характерно, что в ходе мытья причитания сменяются эротическими текстами типа:

“Дуйся, хохол,
Раздувайся, хохол,
После завтра, хохол,
Будешь женихов”

или:

“Парила, напарила,
Чоботом ударила,

После пару, после жару

Женишок тебе наярит”

(Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 67).

73

Воде, которой омывалась невеста, и ее поту придавалось особое значение. Собственно, в них как бы и сконцентрировано ее “девичество” (“мертвая вода”?). В ряде районов, например в Вологодской губ., невеста омылась пивом над туесом, а затем, при “выводе” (отъезжании к венцу), этим пивом старались напоить “приборян” (представителей партии жениха), чтобы они ее полюбили. Там же и с аналогичной целью невеста после бани сначала одевалась в рубаху и штаны, приготовленные в подарок свекру, чтобы они пропитались ее потом (Едемский, 1910, с. 52), т. е. одновременно происходит травестия. Мытье невесты заканчивается тем, что ее трижды окатывают ключевой водой, принесенной заранее из трех разных мест (“живая вода”?) “чтобы смыть всю девическую шалость” (Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 67).

Результат посещения бани изображается как потеря красоты:

“Не спасибо, баня парушка,

Не намыла, не напарила.

Только смыла, только спарила,

Ты мою да девью красоту,

Красоту да украшеницу”

(Костромская обл. — Гвоздиков, Шаповалова, 1982, с. 270).

Подобные мотивы дали основание Е. Г. Кагарову не согласиться с предшествовавшей традицией трактовать купание невесты в бане как очистительный обряд (Сумцов, 1881, с. 100; Карский, 1916, с. 251; Zelenin, 1927, S. 314, и др.) и предложить свою: в бане невеста теряет целомудрие, отдает свою девственность духу бани, для того чтобы обеспечить себе плодовитость (Кагаров, 1929, с. 171— 173).

В рамках излагаемой концепции ритуальное омовение можно рассматривать как одну из последних в серии операций, направленных на преобразование главного персонажа ритуала. Напомним, что до этого невеста в ходе ритуала постепенно лишается всех внешних признаков, указывающих на ее принадлежность к группе девушек. Ритуальное омовение — завершение этого процесса уже на природно-физиологическом уровне. “Разъятая на части” невеста (лишенная всех признаков живого человека) вновь

“складывается” и “оживляется”. Важно и то, что расставание с красотой происходит в бане: нагота—признак “натурального”, безусловного человека. Невеста уже “живая”, но еще находится вне социума.

Севернорусская свадебная баня не только функционально, но и семантически близка таким на первый взгляд различным обрядам, как белорусский посад и, если выйти за рамки свадьбы, обряд “выпекания” ребенка в печи. Разными способами передается общая идея: символическое уничтожение (отделение, расчленение) прежнего и “изготовление” нового человека. Принципиальное сходство обнаруживает и ритуальная схема такого преобразования: помещение человека или его символа в некий ограниченный объем (баня, дежа, печь) и тем самым собирание отдельных элементов в единое целое с последующим изготовлением из этого материала “нового” человека (“исцеление”, “выпекание”).

74

В этом “нейтральном” состоянии невесты происходит передаче ее жениху, что изображается как продажа косы представителям партии жениха. Продает косу (невесту) ее брат (младший и неженатый), а покупает жених или дружка. В том случае если младшего брата у невесты не было, приглашали мальчика из числа родственников, получавшего свадебный чин косника. Торг имеет подчеркнута символический характер: начинаясь с огромных сумм, заканчивается несколькими копейками. В обряде принимают участие и подруги невесты, которых жених обязан был наделить гостинцами. У белорусов дружка жениха покупает невесту у ее подруг: “Дружко с плетью, перевешенной через плечо, входит в избу, кладет один хлебец на столбик, находящийся при печи, а другой на стол, прибавляет к этому две-три мелкие монеты и начинает брать невесту. Подруги отталкивают дружка и не дают невесты. Приходится увеличивать за нее плату или же прибегать к насилию” (Карский, 1916, с. 264). В свадьбе русских Среднего Поволжья жених силой вытягивает невесту из чулана в горницу, а она должна сопротивляться до тех пор, пока дружка не поджигал стоящий на столе “репей” — красоту (Зорин, 1981, с. 105).

“Язык” торговли — один из наиболее часто используемых в свадьбе. Это и естественно, учитывая, что свадебный обряд с определенной точки зрения представляет собой обмен между двумя участвующими в нем партиями. Важно отметить, что в последнем случае обмен ведется не с “родом” невесты и не с ее семьей, а с представителями возрастной группы, к которой принадлежит невеста.

Особое состояние невесты на этом этапе ритуала, неопределенность ее положения (она до венца как бы ничья) до некоторой степени объясняют специфику ее восприятия другими участниками обряда. С одной стороны, доминирующими оказываются мотивы смерти (особенно в севернорусской свадьбе), отправления в иной мир. С другой стороны, именно на этом этапе жениха и невесту называют “князем” и “княгиней”, подчеркивая их высокое достоинство. Использование ритуального термина вместо имени говорит о том, что прежним именем называть нельзя (человек уже “не тот”). Новое именование (имя и отчество) он получит позже. С важной для свадьбы темой

воцарения жениха и невесты (Байбурин, Левинтон, 1975) может быть связан и упоминавшийся нами обычай посада жениха и невесты на возвышенное сакральное место. На возможность такой интерпретации свадебного посада по аналогии с княжеским обрядом посажения на стол указывал еще Костомаров (Костомаров, 1872, с. 205). Этот же круг ассоциаций вызывают и венцы, в которых жених и невеста иногда отправляются в церковь (Маслова, 1984, с. 50—55). Любопытно, что пребывание главных персонажей вне социума манифестируется либо полным отсутствием одежды (баня, нагота), либо, наоборот, максимальной одетостью. И в том и в другом виде они пребывают недолго. “Царская” одежда является для них временной, чужой.

Сочетание столь, казалось бы, разных мотивов (свадьба-смерть и свадьба-воцарение) глубоко закономерно, учитывая их специфическое

75

положение, по сути дела, положение жертвы. Двойственность, промежуточность их временного статуса проявляется и во многих других особенностях данного этапа, когда поведение главных персонажей наиболее адекватно описывается с помощью противоположных признаков, таких, как выделенность — невыделенность, активность — пассивность и т. п. Повсеместно считается, что в это “безвременье” жених и невеста наиболее уязвимы. Существование таких представлений вполне естественно, так как они лишены всех тех атрибутов “нормального” человека, которые обеспечивают его “социальную защищенность”. Кстати, именно этим обстоятельством во многом определяется роль “дружины” в свадьбе, постоянное окружение ею жениха и невесты.

Стремление окружающих контролировать ситуацию (не допустить полного ухода героев ритуала из мира людей) вынуждает прибегать к особым мерам предосторожности: в обувь невесты насыпают льняное семя; в карман кладут луковицу; на тело надевают рыболовную сеть или подпоясывают сетью; в подол втыкают крест-на-крест иглы без ушек; на грудь кладут ртуть; на шею вешают “воскресную молитву” (“Да воскреснет бог...”) или одевают янтарные бусы. Аналогичные меры предпринимаются и по отношению к жениху (Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 93—94). В результате жених и невеста оказываются сверхдетыми (ср. сказанное выше о функциональной близости сверхдетости и наготы). И еще раз следует обратить внимание на их полную “недееспособность” — все это делают не они, а за них.

Пребывание между двумя мирами подчеркивается тем, что на этом этапе ритуала совершается основное пространственное перемещение. Невеста перемещается из “своего” в “чужое”, а жених проделывает круговой путь (“свое” -> “чужое” -> “свое”). Перемещение в реальном пространстве приобретает в контексте ритуала особый смысл, поскольку наделяется многими дополнительными значениями, среди которых если не главным, то наиболее функциональным является переход в новый статус. Мы еще будем говорить об этом подробнее, а сейчас важно подчеркнуть, что в ходе перемещения с определенного момента в ритуале наступает перелом. Таким моментом является выезд поезда за границу своего селения в “нейтральную зону” — поле. Жених за околицей своей деревни “выбрасывает на сторону кольца, серьги и другие предметы,

набранные от девушек на беседках...”, а невеста по дороге в церковь за первым “отводом” (ворота в городье вокруг селения) выбрасывает свой платок “со слезами” — с этого момента невеста уже не причитает (Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 123—124). В Поволжье (Чебоксарском, Цивильском и других уездах) невеста “выбрасывала на перекрестке дорог репчатый лук, взятый в доме родителей, надеясь, что вместе с ним она выбрасывает все слезы, выплаканные перед свадьбой. Жених в это время выбрасывал мелкие предметы, подаренные ему девушками на посиделках, во время игр, гуляний и т. п.” (Зорин, 1981, с. 109).

Маргинальное положение героев, их безымянность, объясняет причину особой актуальности признака истинности/ложности. Вероятность

76

подмены невесты достигает пика на середине пути: “Когда переедут половину поля, дружка останавливает поезд, подходит к невестиной лошади и смотрит на невесту — не подменная ли: открывает шаль и кричит: „Не подменяли ли невесту?“” (Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 124. Ср. тему “подмены” в родильной обрядности до момента крещения). Практически повсеместно были распространены поверья о том, что свадебный поезд по пути в церковь может быть превращен в стаю волков (см., например: Козырев, 1912, с. 77—78, и др.). Многочисленные сюжеты, в основе которых лежат идеи подмены и превращения, связаны с темой истинного узнавания жениха и невесты друг другом. Особенно это относится к невесте, которую жених познает в обоих смыслах (о соединении в и.-е. *ghen- значений 'знать' и 'рождать', состоять в 'родстве' см.: Топоров, 1971, с. 133).

Начинается вторая часть свадьбы, ориентированная на возвращение героев ритуала в мир людей, их создание и наделение признаками нового статуса. Для второй половины особое значение приобретает семантика нового, первого, начала. Эти мотивы появляются после бани (невесту одевают во все новое—Козырев, 1912, с. 80), а затем все усиливаются. Во время венчания жених, как и невеста, старается встать на “подножник” первым, чтобы быть главой семьи. С этой же целью старались держать свечу выше. Невесте полагалось при венчании “смеяться” (улыбаться), чтобы потом всю жизнь не плакать. Они начинают вести себя как “живые”. К ним возвращается способность самостоятельных действий. Каждый поступок жениха и невесты становится высоко семиотичным именно потому, что он первый и тем самым предопределяет всю последующую цепь событий в новой жизни.

Формируется новый облик героев, и прежде всего — прическа. Сразу после венчания (в доме священника, в сторожке, в сенях дома жениха) невесте делают прическу молодухи — заплетают две косы и повязывают голову платком. Чаще невесту сразу “окручивают по-бабьи”: заплетенные в две косы волосы закручивают на затылке в пучок, а поверх надевают головной убор замужней женщины (повойник, очток, наметка). В некоторых районах Белоруссии перемена прически происходила после брачной ночи — с этого момента жениха и невесту начинают называть молодыми (Анимелле, 1854, с. 178). В Калужской губ. после венчания в сторожке церкви крестная мать жениха мажет головы

жениха и невесты коровьим маслом, после чего меняют прическу невесты, причем правую косу заплетает мать жениха, а левую — сваха невесты (Шереметева, 1928, с. 35).

Обычай закрывать волосы замужней женщине имеет несколько мотивировок “изнутри традиции”. Одна из них (и, пожалуй, наиболее распространенная) заключается в том, что свадьба представляет собой переход девушки во власть мужа. Этот переход знаменуется, в частности, овладением женихом косой невесты. После этого на невесту надевается бабий головной убор, и отныне ее волосы может видеть лишь муж. Поэтому показаться на глаза постороннему

77

мужчине с непокрытыми волосами (“засветить волосы”) равносильно измене, а сорвать с женщины головной убор — тягчайшее оскорбление (в Древней Руси по Уставу Ярослава с обидчика взимался крупный штраф—Романов, 1966, с. 254). В качестве наказания за супружескую неверность женщину делали “простоволосой” и остригали ей волосы.

Запрет женщине появляться без головного убора мог получать и другие мотивировки. Например, в Новгородской губ. считали, что его нарушение может повлечь за собой неурожай, падеж скота и т. п. (Зеленин, 1926, с. 315—316); украинцы Полтавской губ. — что солнце плачет, когда женщина снимает платок (Милорадович, 1902, с. 80); Харьковской губ. — что если замужняя женщина выйдет без платка в сени, то домовый потянет ее за волосы на чердак (Зеленин, 1926, с. 315).

Существуют и попытки истолкования этого обычая. Г. Бигелайзен видел в покрывании волос один из элементов ритуального изменения прически, манифестировавшего переход невесты в старшую возрастную группу (Biegeleisen, 1937, S. 167—207). Е. Г. Кагаров рассматривал закрывание волос как частный случай покрывания головы и лица и считал, что из всех предшествующих объяснений (мифологическая символика: платок-облако; умыкание, отделение невесты от родни мужа, посвящение молодых Матери-земле; желание скрыть от взоров присутствующих; обряд очищения; защита от сглаза и чар) наиболее правдоподобно последнее (Кагаров, 1929, с. 163—165). Д. К. Зеленин видел в нем рудимент закрывания лица (Зеленин, 1926). Н. И. Гаген-Торн связывает данный обычай с представлениями о магической силе волос, с идеей плодородия. Заключение в женских волосах сила могла использоваться не только в позитивном, но и в негативном плане. Именно возможность навредить членам семьи жениха, по мнению Н. И. Гаген-Торн, обусловила возникновение и закрепление обычая закрывать волосы замужней женщине (Гаген-Торн, 1933, с. 88). Такое объяснение перекликается с позицией Э. Вестермарка, с точки зрения которого невеста в глазах окружающих (и прежде всего представителей рода жениха) является воплощением опасности (Westennark, 1926, p. 200—222).

Если рассматривать этот вопрос в более широком плане, то в укрывании волос замужней женщины можно видеть проявление общей тенденции к постепенному росту

ограничений на каждом новом этапе жизненного пути. Внешне эта тенденция, пожалуй, наиболее ярко проявляется в одежде: по мере прохождения узловых точек жизненного сценария человек как бы доодевается, т. е. его облик изменяется по линии “открытость” --> “закрытость” (Байбурин, Левинтон, 1990). Вместе с тем изменяется характер причесок: при переходе из младшей группы в более старшую увеличивается степень искусственности причесок, ср. последовательность: распущенные волосы — заплетенная коса — убранные под головной убор волосы (Левинтон, 1990). Параллельно происходит увеличение числа правил, запретов и предписаний, регулирующих поведение человека

78

(ср. актуальный для свадьбы переход от “воли” к “неволе”: “Гуляй, покуда голова не покрыта!”). Функции индивида и его социальные роли становятся все более определенными, что в свою очередь требует их внешнего проявления и закрепления. Отличия в характере и принципах ношения мужских и женских головных уборов являлись как бы “культурными” продолжениями или аналогами тех признаков, которые мужчинам и женщинам даны природой. Этот постулат отчетливо сформулирован уже в Новом Завете: “Всякий муж, молящийся или пророчествующий с покрытою головою, постыжает свою голову; и всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытою головою, постыжает свою голову, ибо это то же, как если бы она была обрита; ибо если жена не хочет покрываться, то пусть и стрижется; а если жене стыдно быть остриженной или обритой, пусть покрывается” (I Посл. к коринф. XI, 4—7).

Разумеется, на укрывание волос женщины и характер женских головных уборов оказали влияние и разнообразные представления, связанные с волосами. В частности, определенную роль сыграла характерная для традиционной культуры устойчивая аналогия между “верхом” человеческого тела и “низом”, волосами на голове и на детородном органе (ср. хотя бы постоянное обыгрывание связи между косой-красотой и девственностью в свадебном фольклоре). К этому следует добавить и сексуальный характер термина покрывать, а также постоянную игру на значениях слова Покров, ср.: “Девка не без жениха, горшок не без покрывки”; “Батюшка Покров, покрой землю снежком, а меня, молодую, женишком!” (Даль, 1955, III, с. 247).

Для нас важно, что социализация индивида в новом статусе предполагает очередное вмешательство в его “природные” характеристики. Совершается следующий шаг к его “окультуриванию”. Изменение прически — не единственный способ преобразования. В принципе оно должно синхронизироваться с потерей девственности (там, где это значимый момент), так как новая прическа — один из знаков превращения девушки в женщину и в физиологическом смысле. Не случайно жениха и невесту начинают называть молодыми после первой брачной ночи. Однако до этого происходит еще ряд обрядов, на которых следует остановиться.

Обряды со свадебным хлебом распространены у восточных славян практически повсеместно. На Русском Севере он называется банник, в центральных и поволжских областях — курник, на Украине и в Белоруссии — коровой, калач. Приготовление

свадебного хлеба и его раздача относятся к числу значимых действий в русской традиции, но особое положение коровая обрядность занимала в украинской и белорусской свадьбе.

Коровай обычно выпекают за два-три дня до свадьбы, а иногда накануне или даже в день венчания. Пекут его как в доме невесты, так и в доме жениха (часто одновременно), но невестин коровай выпекается “с ббльшими церемониями и большей веселостью” (Сумцов, 1881, с. 135). Продукты для его приготовления (муку, соль, яйца, масло) приносят с собой “коровайщицы” — молодые замужние

79

женщины. Мотив собирания исходных компонентов коровая отчетливо звучит в коровайных песнях:

“Ишли, ишли гулонькою жоночки,
 Несли, несли по мисце муки на коровай...
 Несли, несли по копе яец ма коровай...
 Несли, несли по кварте соли на коровай...
 Несли, несли по фунту цукру на коровай...”

(Крачковский, 1873. с. 36).

Таким образом, каждая из молодежи селения вносила свою долю. Приготовление коровая изображается как событие космического масштаба, в котором принимают участие Бог, светила, стихии (Шейн, 1890, I—II, с. 171, 378 и др.; Романов, 1911, с. 186). Ср.:

“Сам Бог коровай месить,
 Пречистая светить...
 Месяц у печь сажая,
 Зоренька закладая,
 Слонейко запекая...”

(Шейн, 1890, I—II, с. 370).

Сама собой напрашивается аналогия с креационным мифом. На коровае также изображались символы солнца, звезд, месяца, животных, птиц, мужского детородного

органа. По мнению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, набор этих предметов “в точности совпадает с набором ритуальных символов, изображаемых у мирового дерева, в частности на шаманском бубне у многих северных народов, а также на древних изображениях в Передней Азии и Индии” (Иванов, Топоров, 1970, с. 372).

Коровай не только в песнях имел огромные размеры. По описанию П. В. Шейна, он мог достигать 20 кг весом и до 1.5 м в диаметре (Шейн, 1874, с. 356; 1890, I—II, с. 360). Н. М. Никольский видел в этом “несомненное преувеличение” (Никольский, 1956, с. 181), но это не так. Коровай — воплощение идеи достатка, изобилия, и его старались сделать максимально больших размеров, так что иногда приходилось выламывать кирпичи для того, чтобы вытащить его из печи (Шейн, 1974, с. 356). При этом часть продуктов, принесенных для его приготовления, оставалась неиспользованной, т. е. избыточность как бы заранее характеризует этот ритуальный символ.*

Многие операции по приготовлению коровая имеют эротический подтекст. Женщины замешивают коровай, но заметать печь и сажать в нее коровай зовут мужчину (Шейн, 1890, I—II, с. 227). В украинских коровайных песнях он имеет характерное название “кучерявый” (Здоровега, 1974, с. 81). Иногда коровай сажает в печь супружеская пара. Сажание коровая в печь имитирует

* Ср. детскую игру “Коровай”, которая интересна не только тем, что в ней подчеркиваются необъятные размеры коровая, но и содержится указание на то, что короваем является жених, выбирающий себе невесту. Это замечание высказал Г. А. Левинтон, которому автор выражает свою признательность. Если учесть этимологическое сближение коровая и коровы, то можно полагать, что, в образе коровая совмещается мировое дерево, жертвенное животное и человек.

80

производительный акт, в котором принимают участие не только люди, но и окружающие предметы:

“Лавы дрыгають,

Окна мигають,

Печка регоче,

Бо коровая хоче”

(Крачковский, 1973, с. 40).

Посажение коровая в печь завершается всеобщим ликованием. Коровайщицы целуются, обнимаются, а иногда и разбивают дежу, в которой месили коровай (ср.

битье горшков после брачной ночи). Коровай в печи уподобляется образу жениха и невесты, а также ребенку в лоне матери. Сам коровай дает долю и счастье, которые находятся в его середине (характерная черта мирового дерева):

“А де же тая каравайничка,
Што харошыя караваи пичеть:
Вокала сыр да масла,
А у сиредины доля да щасья”

(Романов, 1912, с. 391).

Выпекание коровай отчетливо уподобляется “переделке” девушки в молодую женщину. Как уже говорилось, в Белоруссии именно на деже с поднимающимся тестом для коровай невесте меняли прическу и переодевали в бабью одежду, что сопровождалось песней со словами: “Што хацели, то зрабили: / С цеста пеляницу, /З дзеуки маладзицу” (Гура, 1984, с. 173).

Готовый коровай ставили на стол, усыпанный зерном (или устеленный соломой), и украшали его. Кроме предварительно сделанных украшений из теста, в него втыкали ветки (на Украине — вильца или гильца), украшали лентами, букетами калины или барвинка. Другими словами, коровай уснащался символами девичьей красоты, причем особенно близок вариант красота — дерево.

Коровай — многозначный символ. В работах А. А. Потебни (1865), Н. Ф. Сумцова (1881, 1891), Н. М. Никольского (1956), В. В. Иванова и В. Н. Топорова (1970) и других исследователей выявлены такие значения, как связь коровай с идеями плодородия, достатка, изобилия; коровай рассматривался в качестве жертвы, воплощения счастья и доли; отмечалась его связь с образами жениха и невесты, солнца и месяца, с концепцией мирового дерева.

Для нашей темы свадебный хлеб представляет существенный интерес по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, коровайный обряд (и его аналоги) развивает основную тему ритуала: преобразование естественного, природного материала в культурный символ (подробнее об этом аспекте коровайной обрядности см.: Иванов, Топоров, 1970). Можно сказать, что с помощью кулинарного кода дублируется главная идея свадьбы: создание новой пары. В коровайном обряде эта идея символизирует креационный акт.

Во-вторых, обряды со свадебным хлебом — важный структурный (синтагматический) элемент свадьбы, причем не только ее

предварительного этапа, но и второй половины, когда происходит деление коровая. Здесь актуализируется другое значение коровая — воплощение доли. Симметрично тому, как на первом этапе свадьбы девья красота делится между подругами (представителями младшей группы), на втором этапе делится коровой между представителями старшей группы, в которую теперь входят жених с невестой (молодые). Если красота — символ девичьей воли, то коровой — символ новой доли.

Если судить о понятии доля только по родильной обрядности, то можно было бы полагать, что доля дается человеку один раз на всю жизнь. Свадьба и некоторые другие обряды (например, новоселье) убеждают в том, что на каждом новом (отмеченном ритуалом) этапе жизни человек наделяется новой долей, точнее — как бы еще одной долей, еще одной степенью несвободы, не-воли. Это согласуется с тем, что понятие век (жизнь от рождения до смерти) применяется для обозначения не только всей жизни, но и отдельных ее этапов (ср.: девий век, бабий век), т. е. человек проживает несколько жизней.

Деление хлеба (в некоторых русских губерниях — поедание каши всеми участниками из одного горшка — см., например: Козырев, 1912, с. 93) является кульминационным моментом свадебной трапезы. В Белоруссии каждый гость получал часть коровая, а взамен одаривал жениха и невесту деньгами со словами:

“Дарую счастья и долю

И век доугий...”

(Шсйн, 1890, I—П.с.318).

На Украине при делении коровая учитывалась символика отдельных его частей, например, кусок коровая с изображением месяца полагался невесте (Чубинский, 1877, с. 601). Если учесть, что коровой — это и образ вновь созданного мира, то кроение коровая одновременно является и символическим делением мира. Каждый участник получает свой надел и удел. Аналогии этому обряду — передел земли в общине или выделение надела молодой семье: и в том и в другом случае выпекается хлеб и хозяева наделов получают свою долю.

Наделение молодых “взрослой долей” могло происходить в различной, подчас весьма далекой от деления свадебного хлеба форме, но общий смысл и направленность действий сохранялись. Например, в ряде районов Поволжья на второй день после свадьбы (а иногда и сразу после венчания) устраивался “сырный стол”. Приглашенных с обеих сторон родственников угощали “сырами”, и за это дружка просил “положить на сыры” для молодых:

“От кошки — котеночка,

От овцы — ягненочка,

От коровы — теленочка,

От лошади — жеребеночка”

(Зорин, 1981, с. 120-121).

82

Один из наиболее распространенных вариантов воплощения доли — каша. В этом значении каша используется не только на свадьбе, но и, как мы видели, в крестинной обрядности. Причем, как показал А. Л. Топорков, действия с кашей в обоих обрядах совпадают не только по общей структуре и смыслу, но и в деталях (Топорков, 1986, с. 83—99), устойчивость которых свидетельствует об их высокой ритуальной значимости. Крестинную и свадебную кашу готовят из аналогичных продуктов (пшено или греча на молоке с добавлением масла, меда, а иногда и сала); сходен и способ приготовления — кашу делают крутой; кашу в обоих случаях делят между всеми участниками, с которыми совершался своеобразный обмен; кашу подают и на крестинном, и на свадебном обеде последней; горшок разбивают (в некоторых местах Украинского Полесья разбивают и миску, в которой разносили гостям куски коровай, а гости в свою очередь кладут отдарки — Топорков, 1986, с. 84). Черепки и в том и в другом случае ассоциировались с детьми, а разбивание горшка — с ритуальным способом наделения долей (в этом смысле выражение “бить на счастье” особенно любопытно, учитывая синонимию счастья и доли, с одной стороны, и внутреннюю форму самого слова с-часть-е). Выбор для этой цели горшка обусловлен не только содержимым, но и тем, что он является воплощением идеи цельности, а его разбивание носит необратимый и вероятностный характер (ср. гадания: разобьется / не разобьется, и если да, то на сколько частей, и т. п.).

Доля, получаемая женихом и невестой в свадебном ритуале, является интегральным образом, синтезирующим представления о жизненной силе, богатстве, плодородии. Вместе с тем доля всегда конкретна, а нередко и предопределена “судом Божиим” — не случайно жених и невеста являются друг для друга “сужеными-ряжеными”, а идти под венец означает “идти к суду Божию” (см.: Потебня, 1914, с. 234—235).

Симметрично тому как в первой половине свадьбы невеста лишалась качеств живого человека, во второй половине она их вновь обретает. Прежде всего возвращается способность самостоятельно передвигаться. Невесту уже не ведут, а если и ведут, то не под руки, а, например, в псковской свадьбе ее вводят в дом жениха, протянув конец кнута (Козырев, 1912, с. 90), но это имеет другую семантику: путь в неведомое.

Возвращается и способность все делать своими руками. Например, в белорусском обряде невеста, войдя в дом жениха, активно “осваивает” его: в сенях рассыпает привезенную с собой рожь, “чтобы дом этот был богат хлебом”, на печке кладет коровай, забрасывает на печь пояс и т. п. (Крачковский, 1874, с. 79—80). Идея новоселья (ср. аналогичную тему в родильной и похоронной обрядности) подчеркивается тем, что невеста, прежде чем войти в дом жениха, выпускает в него специально для этой цели взятую с собой курицу (Zelenin, 1927, S. 310).

Особый обряд посвящен “раскрыванию” невесты. Видимо, он имеет двойной смысл: для самой невесты — возвращение

зрения; для партии жениха — “узнавание” невесты (она — новая, другая, неведомая). Вместе с тем открывание невесты имеет и дополнительные значения. В частности, некоторые детали обряда позволяют говорить о наличии эротического смысла: во многих местах России обряд называется “вскрыванием невесты”: совершает его чаще всего дружка или свекор; снимают покров кнutowищем, палкой дружки, пирогом, ухватом. В Тверской губ. сразу по приезде молодых в дом жениха невесту ведут в красный угол для “вскрытия”: “Впереди идет сваха с подушкой, за ней дружка с кнutowом ведет за руку молодую, которая держит за руку мужа”. Сваха выкупает места для молодых за столом. Их обводят “посолонь” вокруг стола под пение песен (“Прасковья душа, сдогадайся, сдогадайся, /Как ведут тебя, раскрывайся, раскрывайся...”). Молодых ставят за стол, и в избу пускают народ. Отец и мать жениха берут кромку хлеба и начинают наворачивать на нее платок с нижнего конца. Невеста становится “дыбом” за стол. Присутствующие кричат: “Ура! хороша!” По другой версии из того же Валдайского у., невесту “вскрывал” дружка. Он стегал кнutowом подушку, положенную на место для невесты, затем брал пирог без начинки, клал его на голову молодой и заворачивал платок на пирог... (Мыльникова, Цинциус, 1926 с. 134—136). Символика пирога с / без начинки довольно прозрачна (ребенок в чреве матери или его отсутствие). В свою очередь завернутый в покрывало пирог однозначно “прочитывается” как ребенок. Эта линия развивается и последующими действиями: завернутый пирог относится в чулан, где отдельно от гостей молодые сначала едят, а затем и проводят первую ночь. В других локальных традициях этот же круг идей может быть выражен более прозрачно — ср. обычай сажать на колени новобрачной ребенка (мальчика) или куклу (Зеленин, 1914—1916, с. 39, 970, 977; Гринкова, 1926, с. 110, 139; Кагаров, 1929, с. 174).

Обычай устраивать постель новобрачным в клети, хлеве, чулане традиционно связывается с идеей плодородия. Не отрицая такого истолкования, можно указать и на другие значения. Все эти помещения объединяет то, что они являются холодными (без очага), не имеют икон и других культурных символов. И вместе с тем они находятся в пределах своей, освоенной территории. Аналогичное промежуточное положение между “природой” и “культурой” занимает и их “наполнение”: пищевые запасы, домашний скот. По сути дела, то же можно сказать о женихе и невесте.

Выше уже говорилось о том, что требование соблюдения невинности (причем не только от невесты, но и от жениха) можно объяснить тем, что в системе традиционных представлений только с помощью ритуала возможен “правильный” переход индивида в следующую возрастную группу. Смысл ритуала как раз и состоит в том, чтобы создать из юноши мужчину, мужа, а из девушки — женщину и жену. В этом контексте целомудрие воспринимается как еще один “довод” в пользу данной идеи, а его отсутствие — как посягательство на основы жизни.

Если невеста оказалась “честной”, то обряд совершается по полному варианту, а если нет, то он сворачивается. В первом случае повсеместно отмечаются такие действия, как битье горшков, ломание различных предметов, оповещение о невинности с помощью различных знаков. Вот одно из показательных описаний: “...наступает страшная возня. Гости скачут по лавкам и стараются их опрокинуть и переломать; хозяева их удерживают. Своеволие доходит до крайних пределов. Нарушается всякий порядок: закопники ловят кур, режут, готовят, словом, гостям предоставляется полная свобода, если молодая того заслуживает” (Белоруссия — Шейн, 1—11, 1890, с. 123—124). Экстатический характер поведения участников, отрицание всех существующих норм и правил — типичный образец картины обновления существующих связей и отношений. Ср. к этому:

“У нас сегодня новина,
А у клеци калина расцвила,
Пусцила квеци по клеци,
Чирвонный росток под мосток”

(Карский, 1916, с. 286).

В Волынской губ. молодая, оказавшаяся “честной”, возвращается в красный угол, ступая по лавкам, а затем переходит и через стол. “Нечестная” пробирается на свое место под столом (Крушинский, 1860, с. 52; ср. также: Шейн, 1890, I—II, с. 123, и др.). Характерно, что “честная” может вести себя кощунственно с точки зрения обыденных норм, в то время как “нечестная” лишена этого права.

В соответствии с традиционными представлениями нечестность невесты влечет за собой негативные последствия прежде всего в сфере воспроизводства жизненных благ и самой жизни. Например, в Полесье считалось, что если она станет на дежу, то семь лет не будет родить хлеб, не будет вестись скот, не будут жить дети (Гура и др., 1983, с. 57; Топорков, 1986, с. 64). В других местах отмечено устойчивое поверье, в соответствии с которым все несчастья, происходящие в семье после свадьбы, объясняются тем, что невеста была нечестной (Яковлев, 1905, с. 162).

Пожалуй, наиболее распространенное наказание за нечестность — надевание хомута на свата, родителей молодой или на нее самое (см., например: Шейн, 1890, I—II, с. 46—47; Козырев, 1912, с. 94; Зеленин, 1914—1916, с. 136; Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 149, и др.). В этом случае обыгрывается как форма хомута, так и его отношение к миру животных. Тем самым поведение “нечестной” уподобляется поведению животных (ср. летописное “зверинским образом” о свадебных обычаях древлян).

Сообщение о том, оказалась молодая целомудренной или нет, передавалось различными способами, от демонстрации рубашки новобрачной до разного рода эвфемизмов. Встречаются единичные описания словесных сообщений. Например, в некоторых районах Поволжья дружка поднимал молодых с брачного ложа вопросом: “Ель или сосна?”. Ответ “ель” указывал на честность невесты (Зорин, 1981, с. 196),

ср. выше: елка—красота—девственность. В Вологодской губ. молодого спрашивали: “Лед ломал или грязь топтал?” (Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 148). На Гамаюнщине (Калужская губ.) осведомлялись у молодого, хочет ли он пить. Утвердительный ответ означал, что “все благочеслива” (Шереметева, 1928, с. 58—59).

Нередко о честности новобрачной судят по тому, как жених обращается с подаваемой ему едой. В Новгородской губ. (Новгородский у.) на второй день после свадьбы едут к родителям молодой “на яичницу”. “По рассказам, смысл яичницы такой: в старину молодой должен был дать понять, честна или нет его жена. Чтобы не говорить на словах, он делал так: если жена его оказалась нечестною, он вырезал среди яичницы круглое отверстие и яичница с позором уносилась обратно; в противном случае муж отрезал кусок от края яичницы и дарил теще деньги, как бы за то, что сумела сохранить дочь” (Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 163). В той же губернии (Белозерский у.) молодому утром после брачной ночи кто-нибудь из родственников невесты подавал хворост (печенье). “Если его жена оказалась девственницей, он отламывает маленький кусочек от хвороста, если же нет, то ткнет кулаком в самую середину хвороста и проламывает его насквозь” (ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 704, л. 21). В Поволжье зять при первом посещении тещи “демонстрировал, сохранила ли ее дочь целомудрие до вступления в брак или нет. В первом случае он приступал к еде осторожно, брал яичницу или откусывал блин с краешку, а во втором проедал блин в середине или переворачивал яичницу.... Окончив еду, новобрачный разбивал освободившуюся посуду (тарелку из-под блинов, горшок из-под масла или плошку из-под яичницы о матицу или, реже, об пол) ...Характерно, что в некоторых населенных пунктах в случае нечестности невесты тарелка о матицу не разбивалась” (Зорин, 1981, с. 127; ср. также: Рихтер, 1976, с. 213). В Тамбовской губ. жених выплескивает рюмку в потолок (если невеста “честна”) или опрокидывает ее вверх дном (Бондаренко, 1890, с. 11). У русского населения Карелии перед матерью невесты ставилась бутылка с символическим белым или красным бантом на горлышке (Колпакова, 1941, с. 178).

То обстоятельство, что значительная часть “оповещений” совершалась с использованием пищи и напитков, свидетельствует не только об исключительной важности кулинарного кода в общей системе используемых в ритуале “языков”, но и об устойчивой связи еды и полового акта. Эта тема звучит уже в коровайной обрядности, а на заключительном этапе свадьбы становится доминирующей. Ритуальная еда может (и, наверное, должна) трактоваться и в широком плане, как наиболее “удобный” способ символизации ритуальных преобразований. Объяснить это можно тем, что из всей совокупности вовлеченных в ритуал символов только пища представлена полным циклом — от приготовления до уничтожения, причем в этом цикле самым наглядным образом представлен важнейший для ритуала процесс преобразования естественных, природных

продуктов в искусственные, культурные. Может быть, по этой же причине в кулинарном коде эксплицирован креационный миф (см. выше о коровае, хлебе, каше).

Заключительные обряды свадьбы ориентированы на дальнейшее “очеловечивание” молодых, включение их в новую социальную структуру. Этот процесс в большей степени касается невесты, чем жениха. По сути дела, все то, что невеста делает в первый раз, приобретает (или может приобретать) ритуализованный характер. Так, во многих локальных традициях ритуализуется первое посещение молодой хлева, овина, бани, колодца. В этом же ключе следует, вероятно, рассматривать так называемые испытания новобрачной (подметание пола, разжигание печи и т. п.). Кроме того, выполнение этих действий означает “возвращение” к невесте утраченных ею в начале свадьбы свойств живого человека. Не случайно во время “испытаний” ее просят пройтись, отыскать брошенную на пол иголку и т. п.

Обращает на себя внимание определенная симметричность действий молодой на первом и последнем этапах свадьбы. Ритуал начинается с того, что невеста прощается со своим селом, округой, колодцем, домом; ее “жизненное пространство”, ее связи с социумом неуклонно уменьшаются. В конце свадьбы невеста в обратной последовательности расширяет свое новое пространство, “обрастает” новыми связями.

Конец свадьбы как особого состояния для всех ее участников знаменуется отводинами — совместным посещением молодыми родителей жены. Этот элемент свадьбы особенно важен для невесты, так как “достраивает” ее путь до полной схемы переходного ритуала: “туда и обратно”, но уже в новом статусе (см. подробнее: Байбурин, Левинтон, 1990). Вместе с тем отводины на содержательном уровне лишь подчеркивают необратимость главного перемещения (в дом мужа). В родительский дом она возвращается ненадолго и в качестве гостя, что является аналогией широко распространенных представлений о “приходе в гости” покойника на 9-й и 40-й день после смерти. Впрочем, встречаются и другие данные о связи невесты со своим домом. Например, в Воронежской губ. молодича в течение всего первого года жила у матери и занималась прядением для своих будущих нужд (Бернштам, 1988, с. 63).

Весь первый год новобрачные имеют особый статус “молодых”: им разрешается посещать беседы, принимать участие в хороводах и других развлечениях молодежи. Причем повсеместно отмечается, что в собраниях молодежи новобрачным отводились почетные места. Вместе с тем они допускаются и во “взрослые” собрания, их величают по имени и отчеству.

Как уже было сказано, для молодоженов (и прежде всего для невесты) особую актуальность в течение года имеют первые поступки. Во многих районах Белоруссии молодая “в продолжение всего первого года своего замужества, за какую бы работу ни взялась в первый раз, ее, так сказать, начаток должна подарить мужу. Так, если она пойдет в первый раз жать, то нажатый первый сноп должна в честь

мужа обвязать поясом, который потом дарит мужу. Если идет молотить, то, когда намолоченное зерно сунут в кучу, она покрывает ее куском холста, который тоже дарит мужу” (Крачковский, 1874, с. 82). У русских такой своеобразный обмен обычно происходил между молодой и свекровью (ср.: Сурхаско, 1977, с. 191—192). Сочетание “первого”, “нового” и “молодого” характерно для описаний многих обычаев, в которых принимают участие новобрачные—ср., например: “Первый хлеб из новой ржи печет молодая” (Максимов, 1985, с. 33). Тема “первого”, “нового” сама по себе содержит ссылку на “рождение”, “творение” — не случайно столь распространено истолкование обрядов с участием молодоженов как их символического рождения (см., например: Бернштам, 1988, с. 60). Годовой срок “переходного” состояния молодых мотивируется двояким образом: как достаточное время для рождения первого ребенка и как срок, в течение которого реализуется полный набор действий и событий, в которых впервые принимают участие молодожены.

Первый год новобрачных представляет особый интерес с точки зрения соотношения обрядов жизненного цикла и календарных. Специальные обряды, посвященные молодоженам, совершаются на масленицу, Пасху, Иванов и Петров день. При всем внешнем разнообразии этих обрядов (смотры молодых, целования, катания на лошадях, саях, окликания и др.) общий смысл состоит в том, чтобы получить социальное одобрение и признание совершившихся перемен. Показательно, что параллельно совершались обряды, в которых обыгрываются отступления от предписанного традицией ритуального сценария жизни (ср. масленичное “вешание колодок” парням и девушкам, которые по тем или иным причинам не вступили в брак). Можно сказать, что свадьба плавно переходит в календарный цикл, “вписывается” в него. Вместе с тем для исследований календарной обрядности характерна свадебная атрибуция многих тем, символов и целых обрядов (Пропп, 1963; Земцовский, 1974; Чистов, 1974а). Для нас особенно важным является то обстоятельство, что своеобразная игра между “природным” и “социальным” выходит за рамки цикла переходных ритуалов и требует своего продолжения уже на межцикловом уровне. При этом достигается многоплановый эффект. Во-первых, происходит повышение ранга ритуального преобразования: из события, если не индивидуального, то и не всеобщего, свадьба переходит в разряд событий, имеющих непосредственное отношение к жизни всего социума. Во-вторых, брачная обрядность оказывается соотнесенной со всеми ритмами, на которые распространяет свое структурирующее воздействие календарь. Следовательно, “социализация” новобрачных приобретает более широкий, “космический” смысл. В-третьих, каждая конкретная свадьба занимает свое место в ряду других свадеб как в макроцикле (продолжение традиции “первой” свадьбы), так и в микроцикле (одна из свадеб данного года). Другими словами, конкретный ритуал получает ту глубину и перспективу, которая необходима для обретения общественной санкции. С этой точки зрения календарные праздники, посвященные новобрачным, являются способом санкционирования и

закрепления происшедших преобразований. Наконец, такое соотношение календарных и свадебных обрядов свидетельствует о принципиальной целостности обрядового текста культуры.

Итак, молодые становятся полноценными взрослыми по прошествии первого полного календарного года и после рождения ребенка. В идеальном случае эти условия должны совпасть. Следует, однако, отметить, что во многих традициях, в том числе у восточных славян, существовало еще одно условие: первым ребенком в таком случае должна быть девочка. Если рождался мальчик, то женщина продолжала считаться “молодицей” (Federowski, 1897, S. 293; Кузеля, 1906, с. 32).

Теперь можем (с другой стороны) вернуться к обрядам, сопровождающим рождение ребенка, и рассмотрим те из них, которые относятся к роженице.

89

Молодые - взрослые

На этапе, предвещающем роды, обращает на себя внимание постепенное ужесточение правил поведения роженицы. По мере увеличения срока беременности ее жизнь подвергается все более детальной регламентации. Количество запретов, предписаний и их строгость последовательно увеличиваются. На Украине беременная женщина не могла быть крестной матерью — иначе умрет либо окрещенный ею раньше ребенок, либо тот, который появится на свет. В Белоруссии беременная женщина не могла присутствовать на повязывании молодой женским чепцом, иначе молодая будет целый год “дремлива” (Сумцов, 1880, с. 72—73), т. е. опять намек на смерть. Беременной запрещалось, например, участвовать в других обрядах (свадьбе, похоронах и др.), уходить одной из дома, пользоваться некоторыми деталями утвари, общей посудой, стричь волосы, смотреть в зеркало. Запреты распространялись на некоторые продукты (например, рыбу, овощи) и на их приготовление; на работу в определенные дни, а в остальные дни — на некоторые виды работ (например, мотать нитки). Беременной запрещалось проходить под веревкой либо переступать коромысло, упряжь, дышло, части плуга и т. п. В качестве мотивировок чаще всего фигурируют трудные роды (в случае нарушения запрета) или отрицательное влияние на будущего ребенка, его внешность, черты характера, склонности, здоровье (см.: Сумцов, 1880, с. 74; Гринченко, 1901, с. 22—23; Кузеля, 1906, с. 5—11; Сурхаско, 1985, с. 20—22 и др.). Все эти и многие другие ограничения традиционно объясняются в науке стремлением предохранить ее и будущего ребенка от порчи, вреда и т. п. Ю. Ю. Сурхаско, например, пишет по этому поводу: “По мере приближения родов возрастала опасность порчи, и молодуха по совету свекрови или других старших женщин семьи принимала дополнительные меры безопасности” (Сурхаско, 1985, с. 22). Однако если внимательно рассмотреть запреты, регламентирующие поведение беременной, можно обнаружить некоторые закономерности, позволяющие сделать и другие предположения.

89

В первую очередь бросается в глаза последовательное введение запретов, о г р а н и ч и в а ю щ и х к о н т а к т ы беременной не только с посторонними, но и со своими. На это же ориентированы и запреты на пользование общей посудой, утварью, на некоторые виды работ и занятий. Круг общения и жизненное пространство беременной постепенно сужаются. В качестве естественной причины этого обстоятельства можно рассматривать распространенные представления о “нечистоте” беременной и опасности, исходящей от нее. С этим же комплексом причин, вероятно, связано стремление скрыть не столько саму беременность, сколько предстоящие роды даже от близких родственников. Ср.: “Крестьянки тщательно скрывают от всех время родов. Как скоро оно наступит, женщина тайно от всех (разве сказавшись одной свекрови на ухо) уходит в теплый хлев, где стоят овцы, и там рождает одна” (Лебедев, 1853, с. 183).

Запрет беременной уходить одной из дома может объясняться заботой о ней, но в сочетании с другими предписаниями, ограничивающими свободу ее перемещений даже в своем дворе, он приобретает ритуальный характер и напоминает “сидение” просватанной невесты. Аналогии между состоянием беременной и невесты могут быть продолжены. К их числу относятся ограничение дееспособности беременной (запрет на некоторые виды домашних работ), способности видеть (запрет смотреть в зеркало и на ряд предметов и явлений, например на пожар), принимать пищу, говорить.

Вместе с тем для беременной отменяются некоторые из тех запретов, которые регулировали повседневную норму; ср.: “Незадолго до родов она расплетала левую косу, несколько дней ходила с наполовину распущенными, спрятанными под сороку волосами” (Сурхаско, 1985, с. 22). Перед самыми родами волосы роженицы распускали полностью либо она сама, либо повитуха, возвращая им “естественное” состояние.

С помощью подобного рода инверсий обыденных норм, с одной стороны, и введения особых запретов — с другой — роженица постепенно как бы отдаляется от своего мира и приближается к чужому; на нее перестают распространяться правила, обязательные для остальных членов коллектива, но необязательные для чужих. Связи с людьми, даже самыми близкими, слабеют и нарушаются.

Итак, на предварительном этапе социальные связи между роженицей и другими членами коллектива постепенно сужаются. Происходит нарастание признаков чужести, постепенный отход к “смертному” состоянию. В некоторых местах Украины это обстоятельство подчеркивается торжественным прощанием с мужем, родней, а иногда и с чужими на улице (Кузеля, 1906, с. 18). В Пензенской губ. роженица прощалась со всем белым светом: “Простите меня, угоднички..., мать-сыра земля, батюшка с матушкой”. В случае тяжелых родов оба супруга просили прощения у мира (собравшихся в избе мужиков и баб) “за незаконность” (Казанская, Орловская, Пензенская губ. — Бернштам, 1988, с. 113). Аналогичный обряд прощания и прощения совершался человеком, почувствовавшим приближение смерти. Показательно, что в среде

русских старожилов Сибири роженица считалась полупокойницей (Виноградов, 1923, с. 62).

Окончательная изоляция роженицы от остальных людей чаще всего манифестируется пространственным перемещением, которое приобретает особое значение на фоне отмеченных ограничений. Во многих областях России, особенно на Севере, рожали в бане. Был распространен также обычай рожать в хлеву. На Украине часто местом для родов являлась хата, однако некоторые исследователи указывали на “старый обычай” идти на поветь, в stodолу, на огород (см., например: Милорадович, 1900, с. 16; Кузеля, 1906, с. 16). Аналогичные данные существуют и по другим группам славян (см., например: Krauss, 1884, с. 537; Ястребов, 1886, с. 474) и многим другим народам (см., например, уход роженицы в особый чум или шалаш у народов Сибири—Новик, 1984, с. 164).

Можно, конечно, пытаться объяснить каждый из указанных локусов по отдельности (например: “Обычай рожать в хлеву когда-то был связан, вероятно, с элементами продуцирующей магии” — Сурхаско, 1985, с. 25). Несколько более продуктивным представляется сопоставление с ролью этих мест в других обрядах, и в первую очередь в свадьбе. С этой точки зрения особенный интерес представляет баня как место ритуальной дефлорации, отделения от невесты ее красоты и как место родов, которые тоже являются отделением (ребенка от матери). Существенны и устойчивые представления о нечистоте бани, которые согласуются с аналогичными представлениями о нечистоте роженицы и самого акта родов. Общим для всех перечисленных мест является то, что они расположены на периферии освоенного пространства, на границе между своим и чужим. Их маргинальное положение согласуется с маргинальным состоянием роженицы (между своим и чужим, между жизнью и смертью) и с посреднической ролью повитухи, осуществляющей связь между этими сферами.

Непосредственно со свадьбой перекликается обычай рожать первого ребенка в родительском доме, распространенный как у русских, так и у других народов (Троцкий, 1854, с. 87; Листова, 1986, с. 63; ср.: Дзадзиев, 1980, с. 139). Этот обычай в определенной мере дублирует отводины. И в том и в другом случае молодая считается гостьей. Срок пребывания роженицы в родительском доме составляет 6 недель (40 дней), в течение которых она считается нечистой. В тех локальных традициях, где существовал обычай рожать первого ребенка в родном доме, это было последнее из ритуально обязательных перемещений молодой, по сути дела завершавшее свадебный комплекс (в широком понимании) и символизировавшее окончательный переход молодой в группу взрослых. В таком случае собственно свадебное путешествие невесты в дом жениха и ее пребывание в нем до времени родов являлось с точки зрения “родительского дома” добыванием ребенка.

Непосредственная подготовка к родам состоит в том, чтобы все узлы на одежде были развязаны, волосы распущены, кольца сняты (Никифоровский, 1897, с. 9; Кузеля, 1906, с. 21—22). Попутно

отметим, что эти же действия совершаются в ситуации траура. В Пермской губ. роженица разувалась, снимала пояс и одежду до рубахи, чтобы не было никаких узлов (Зеленин, 1916, с. 1046). Тем самым роженица лишается последних знаков ее принадлежности к сфере культуры. Она как бы возвращается в исходное, “природное” состояние. Мотивируется это тем, что так “легче рожать”.

При трудных родах элементы антиповедения усиливаются. В частности, отменяются даже те запреты, которые необходимо было соблюдать в период беременности. Более того, роженице предписывалось для облегчения и ускорения родов перешагивать через коромысло, лопату, кочергу, штаны мужа, через самого мужа, через мешок и т. п. (Сумцов, 1880, с. 75; Кузеля, 1906, с. 21—22). С той же целью в Карелии роженица обходила 3 раза деревню, взяв с собой узелок соли. Если деревня слишком велика — обходила дом (Зеленин, 1941, с. 120).

В критической ситуации актуализируется значение символов и предметов, используемых в других ритуалах, и прежде всего — в свадьбе. При трудных родах облегчить положение роженицы может рубаха, в которой она провела первую ночь с мужем. Перекликаются со свадьбой обряды со столом и печью. Вокруг стола, по краям которого насыпана соль, обводят роженицу в южнорусских губерниях (Чубинский, 1877, IV, с. 3). На Украине для облегчения родов бабка-повитуха стучит в печь и в потолок (о родах как о пути из другого мира см. ниже).

Необходимым условием благополучного исхода считалось *м о л ч а н и е* присутствующих на родах (речь идет не о соблюдении тишины, а о запрете на говорение). В то же время в трудных случаях роженицу старались испугать криками (например, о пожаре) или стрельбой (Сумцов, 1880, с. 75; Редько, 1899, с. 66; Кузеля, 1906, с. 23 и др.). Молчание—весьма значимая характеристика главного персонажа ритуала (ср. молчание жениха, невесты, покойника). Оно является указанием на близость этого персонажа иному миру, в то время как говорение—признак мира людей.

В метаобрядовых текстах роды нередко описываются как поездка роженицы за ребенком: ср. эвфемизмы, распространенные у русских и белорусов: “принесла”, “привела” (о незаконнорожденном), но ср.: “в подоле принести”; “в Москву съездила, с Москвы приехала”; “в Ригу съездила...”. Под ригой могла пониматься и хозяйственная постройка. Отсюда родильница — рижанка, а новорожденный — рижаненок даже в том случае, если роды происходили в другом месте, например в бане (Никифоровский, 1895, прим. 578). Скорее всего, с родами связано и современное значение выражения “съездить в Ригу” — ‘стошнить’ (ср. вызывание тошноты у роженицы как традиционный способ ускорить роды). Параллелизм между “стошнить” и “родить” (соответственно между ртом и детородным органом) явно имеет отношение к “темному” обычаю кормить отца новорожденного на крестинном обеде смесью каши, перца, соли, водки, а иногда и уксуса. В Нижегородской губ. крестный заставлял отца съесть эту смесь, приговаривая: “А ты, кум, нечева рыла-та

атварачивать: вон куме-та пративне и горчее была радить, да вить делать нечего — радила” (Зеленин, 1914—1916, с. 777).

Мотив поездки за ребенком в иной мир весьма характерен для белорусской традиции. Ср. пример опевания роженицы: “Пайду ж я, малада, / Ой, у цемны лес, / О я ж там, малада, / А медзвяжоначка найду...” (Радзінная паэзія, 1971, с. 62). Интересная игра значений получается в тех случаях, когда по обыкновению женщина уезжает рожать первого ребенка в родительский дом, который воспринимается одновременно как свое и чужое пространство.

С темой путешествия (поездки за ребенком) косвенно связаны такие эвфемизмы свершившихся родов, как: “Мая Катрина сламала нагу” (белор.); “упала в кут”; “упала с печи” (укр.). Описывая особенности поведения невесты, мы отмечали ее временную неспособность самостоятельно передвигаться. Нечто аналогичное, но в более явной форме присуще роженице. После родов и особенно во время проведывания роженица обязана лежать. “После родов женщина десять дней в гробу стоит (т. е. больна)” (Даль, 1984, I, с. 297). В Вятской губ. роженица в течение недели ходила в баню с костылем. С. П. Бушкевич интерпретирует эти данные как следствие контакта с иным миром (Бушкевич, 1988, с. 126). К этому можно добавить и высказанное выше предположение об утрате главным персонажем ритуала способностей, присущих живым людям, что является необходимым для его дальнейшего преобразования.

Идея пути соотносится не только с роженицей, но и с ребенком. В ритуальных действиях и соответствующих текстах постоянно обыгрывается аналогия между родами и трудным путем ребенка из чужого мира в мир людей: “Еще дитя не родилось, а ему уже осыпают путь по порогам избы солью, чтобы оно появилось на свет скорее и без больших страданий матери” (Руднев, 1854, с. 103). На Украине для облегчения родов стучат 3 раза пятками о порог хаты, водят по хате через 3 порога или через 9 порогов (туда передом, а оттуда—задом), ведут 3 раза через дорогу, переводят через ток, через гумно (Кузеля, 1906, с. 21—22). Во многих местах Калужской губ. при начале родов открывали печную заслонку (Лебедев, 1899, ед. хр. 520). Печная труба в традиционных представлениях является устойчивым “каналом связи” с иным миром (см. ниже о ее роли в погребальной обрядности). Показательно объяснение появления на свет ребенка, даваемое детям в Полесье: “бусек (аист) бросает через дымоход” (Гриб, 1983, с. 118).

Мир людей противопоставлен чужому миру (оттуда появляется ребенок) по признаку светлый/темный. В Виленской губ. “во время родов знахарка зажигает освященную восковую свечку и держит ее перед лицом больной, как бы вызывая на свет родственную огню душу ребенка” (Сумцов, 1880, с. 75). В Харьковской губ. роженица повторяет за повитухой: “Прости меня, белый свет! Прости меня, матушка сырая земля! Я по тебе ходила, много грехов творила: одну душу прости, а другую на свет пусти!” (Иванов, 1897, с. 25). Мотив т е м н о т ы безусловно соотнесен с

представлениями о с л е п о т е новорожденного и в то же время сближает характеристики

93

чужого мира с миром мертвых (ср. зажигание свечи в момент смерти).

Параллелизм между родами и путешествием имеет одну существенную особенность: несовпадение реального (обрядового) и мыслимого пути. На уровне воспринимаемой реальности ребенок появляется изнутри наружу, а на уровне представлений он появляется извне (из сферы чужого). Оба варианта пути характеризуются однонаправленностью и необратимостью. Ср. в загадках: “Какой зверь из двери выходит, а в дверь не входит?”; “Кто сидит сорок недель в тюрьме, оттуль навеки выпустят?” (Садовников, 1876, № 1707, 1708). После рождения пути совмещаются: ребенок перемещается внутрь (в центр) освоенного человеком мира.

Менее выражен, но не менее значим другой круг образов рождения, в котором сами роды представлены как р а с п о д б л е н и е, освобождение некоего объема от содержимого, д е л е н и е прежде единого объекта на части (ср. такие эвфемизмы родов, как “растряслась”, “рассыпалась”, “распуталась” и т. п. применительно к роженице). Этот комплекс представлений находит свое выражение в таких повсеместно распространенных действиях, как развязывание всех узлов на одежде (а иногда и шире — в доме), расплетение кос, снятие колец (ср. уподобление родов рассыпанию бочки и соответственно один из эвфемизмов родов “обручи спали”; сюда же известный сказочный мотив рождения в бочке, брошенной в море). В разделе о детстве, превращении ребенка в полноценного человека говорилось о последовательном развязывании связанных (спутанных) органов младенца (распутывание ног, развязывание языка, ума и т. п.). Теперь мы видим, что и само рождение ребенка представлялось “развязыванием” лона роженицы. Этим представлениям (в сочетании с идеей пути) близка и широко распространенная метафорика ключа и замка, отмыкания врат для освобождения ребенка, ср. в заговоре при тяжелых родах: “Пресвятая Мата Богородица, соходи с престола Господня и бери свои золотые ключи и отпирай у рабы Божьей (имя рек) мясные ворота, и выпускай младеня на свет и на божью волю” (Майков, 1869, с. 446, № 49).

С темой “деления” главного персонажа ритуала мы уже встречались, рассматривая мотив отделения от невесты ее “девьей красоты”, но там это был чисто условный ход. В ритуале рождения он вполне реален: ребенок о т д е л я е т с я от матери.

Принципиальная схема преобразования главного персонажа вроде бы одна и та же: в ритуале происходит его разделение на две части, одна из которых символизирует его прежний статус, а другая является “материалом” для создания индивида в его новой ипостаси. Однако в родильной обрядности новый статус получает не только ребенок, но и мать. Они оба представляют собой “материал” для преобразований. Кроме того, в свадьбе “девья красота” уничтожается (или передается по принадлежности), так как является символом прежнего состояния. Все это на первый взгляд свидетельствует о

существенных различиях в структуре свадебной и родильной обрядности, но это не так. Можно предположить, что роль функционального аналога “девьей красоты”

94

в родильной обрядности отводится последу (плаценте), который отправляется “назад”, в тот мир, откуда появился младенец (о захоронении плаценты см. выше).

Сорок дней женщина и новорожденный считаются нечистыми, т. е. находятся в том неопределенном, промежуточном состоянии (в том числе и пространственно — между своим и чужим), когда они наиболее уязвимы. Напрашивается очередная аналогия с похоронным комплексом: сорок дней продолжается “нечистота”, вызванная смертью человека. На роинах сорок дней — срок, в течение которого мать и ребенок должны пройти все этапы их включения в мир живых. На похоронах за этот же срок покойник должен окончательно перейти в мир мертвых. Любопытно, что, по карельским представлениям, в аналогичном состоянии в течение 40 дней находились жених и невеста во время свадьбы (Сурхаско, 1985, с. 31).

В этот период стратегия поведения участников ритуала определяется двумя целями: 1) укрепление границы между своим и чужим; 2) включение матери и ребенка в социальную структуру коллектива.

Символическая граница между своим и чужим стала проницаемой в ходе ритуала. Из области чужого в мир людей перешла искомая ценность — новый человек. Но вместе с ним и через тот же канал из сферы чужого могут проникнуть и нежелательные для человека силы. Поэтому заботе о восстановлении границы придается первостепенное значение. По данным, собранным П. Ивановым в Харьковской губ., в течение сорока дней в помещении, где находится новорожденный, необходимо закрывать окна, “потому что ночью лукавый старается заглядывать туда, чтобы наслать на ребенка „крикливци””. Столько же времени не выносят из хаты пеленок, “потому что лукавый крадет с пеленок кровь”; пеленки моют в хате, а не на реке. Как уже отмечалось, “под кровать родильницы ставят на 40 дней новый, опрокинутый дном вверх горшок”, т. е. в течение этого времени роженица считается “пустой”, что может пониматься двояко: уже без ребенка и еще без души. Если в погребальной обрядности 40 дней — срок окончательного отделения души от тела, то в родильно-крестинной — это срок соединения души с телом как роженицы, так и младенца. Особенно опасны первые девять дней, когда родильница может выходить из хаты только днем, после восхода солнца (Иванов, 1897, с. 27—28). На это же ориентирован и карельский обряд “оберегания”. Он состоял “из тех же действий, что и „отпуск” свадьбы. Мать и дитя лежали на соломе, а боабо, держа в руке „железо” (топор, косу и т. п.), камень и „огонь” (горящие лучины), трижды обходила вокруг них (два раза по солнцу и один раз — против), произнося соответствующий заговор. Наиболее часто упоминаются в источниках варианты стихотворного заговора о сооружении железной ограды, увитой ящерицами и змеями” (Сурхаско, 1985, с. 31). В восточнославянских вариантах оберегания роженицы и ребенка также постоянно упоминаются камень и железо.

Например, в Волынской губ. считали, что у “родили” до вывода (посещение церкви на сороковой день после рождения), а у “рожденного” до крещения всегда должны

95

быть при себе какие-нибудь железные предметы — ключ, нож и др. (Беньковский, 1904, с. 1). Обычно эти предметы рассматриваются в качестве оберегов, но более глубокий смысл, видимо, заключается в том, что роженица утратила, а младенец еще не приобрел крепости, твердости, свойственных полноценным людям. С утратой этого качества роженицей может быть связано упоминавшееся выражение “сломать ногу” в значении “родить”.

После родов женщина снова принимала свой “культурный” облик, и в первую очередь прятала волосы под головной убор. Если до родов ее костюм представлял собой нечто среднее между девичьим и бабьим (в частности, в России молодая в промежутке между свадьбой и рождением первого ребенка носила кокошник), то после родов он становился полностью бабьим. Соответственно исчезают все те “вольности” в поведении (участие в хороводах, посещение собраний молодежи), которые допускались в течение первого года после свадьбы. При этом той, у которой родился незаконнорожденный ребенок, полагалось сменить прическу на женскую, но несколько видоизмененную (Маслова, 1984, с. 102).

Знаком того, что роды закончились и роженицу можно посещать, служила рубашка, которую вывешивали у бани (Владимирская губ. — Завойко, 1914, с. 171). Вспомним, что аналогичным образом, с помощью рубахи, на свадьбе объявлялось о благополучном завершении первой брачной ночи, и в частности о н е в и н н о с т и молодой. “Молодые женщины, соседки и знакомые, узнав о благополучных родах, являются с поздравлениями к родившей и приносят ей при этом что-нибудь из съестного. Войдя в комнату, говорят, обращаясь к родильнице: „Поздравляю вас с сыном (дочерью) и с животом. Сяду ж и я на горячем мисти“. Садится у ног больной и, подавая ей кусок хлеба, продолжает: „Наж тебе кусочек, та закладывай куточек!“ Прodelьвают все это молодые женщины для того, чтоб родить самим и чтобы роды прошли благополучно” (Иванов, 1897, с. 29). Имеются в виду не просто молодые, но уже рожавшие женщины, в группу которых переходит молодая. Это посещение у русских называлось отведки, у украинцев — наведки, у белорусов — провидки. Таким образом, вновь, как и в свадьбе, актуализируется мотив узнавания, истинного знания (корень *ved/-'знать'*, к которому, согласно одной из этимологии, восходит слово невеста, ср. также русское литературное про-вед-ать, на-вест-ть), что вполне естественно, учитывая то, что роженица и невеста становятся новыми людьми, прежде неведомыми.

Пребывание мужчин на отведках не допускалось. По данным Н. К. Гаврилюк, “на Ковельщине присутствие отца на родинах вызывало шутки и насмешки в его адрес. Мало того, он должен был всячески угождать женщинам, подавать и забирать еду со стола. На Ровенщине, если мужчина случайно оказывался в доме, то он не смел сесть за

стол, пить и есть. В других местностях у мужчины срывали с головы шапку и насильно обтирали пеленкой, затем выгоняли” (Измаильский у. — Гаврилюк, 1981, с. 76).

96

Родины и проведывание могли осуществляться отдельно друг от друга, но нередко они сливались. Точно так же родины обычно предшествуют крестинам, но в некоторых местах они не различались. Разница между проведыванием и родинами в основном заключалась в том, что проведывание могло иметь и индивидуальный характер, в то время как родины — коллективное празднование рождения ребенка, в котором участвовали молодые женщины и повитуха (Гаврилюк, 1981, с. 77). И в том и в другом случае полагалось принести что-либо роженице. Кроме продуктов, изделий из теста и других съестных припасов “старались также принести куски бывшего в употреблении полотна на пеленки” (Гаврилюк, 1981, с. 77; ср. выше о роли старых вещей в ритуале).

На родины, кроме всего прочего, несли и кашу. При первых родах каша была обязательной. Совместное угощение кашей, сопровождаемое пожеланиями благополучия роженице и ребенку, — основной акт родин, засвидетельствованный и древнерусскими источниками (см.: Срезневский, 1855, с. 104). Состав участников, ритуальный характер угощения позволяют видеть в этом обрядовом эпизоде распределение совокупной доли, принадлежащей женщинам. Роженица обретала свою долю жизненных сил и благ, что, собственно, являлось основным условием перехода молодой в группу взрослых (имеющих детей) женщин.

Новорожденный, как правило, не фигурирует ни на проведывании, ни на родинах. Более того, у белорусов, приходя на провидки, не только не видят новорожденного, но часто даже не знают, мальчик или девочка, а спрашивать об этом не полагалось (Никифоровский, 1897, с. 16).

Взаимная обязанность посещать рожениц является одной из характерных особенностей ритуальной сферы жизни женской половины сельской общины. В небольших селениях этот институт объединял всех женщин, в больших — являлся основой для нескольких женских объединений. Так, например, было среди русского старообрядческого населения Западного Причудья, где “группа женщин (в возрасте примерно до 50 лет), живущих по соседству, была связана многолетними взаимными новидоми (“все ведь рожали”). Если соседка, ходившая в навиды, не рожала, то ей что-нибудь дарили ко дню именин” (Рихтер, 1976, с. 218). Последнее обстоятельство еще раз свидетельствует о роли обмена, перераспределения ценностей как основы социальных отношений в традиционном обществе.

Как уже говорилось, в родильной обрядности особое внимание уделяется процедурам, которые традиционно интерпретируются как очистительные. Основная из них носит название “размывание рук” (укр.: зльвки) и направлена на “очищение” как роженицы, так и, главным образом, повитухи. На Севере России “размывание рук” (любопытно, что этот термин в литературном языке стал медицинским) сочеталось с послеродовой баней. Наиболее интересные описания этого обряда относятся к Украине. Происходил

он в разные сроки (и до крещения и после него) и отличался многими локальными особенностями. Общая схема примерно такова. Повитуха

97

готовит “непечатую” воду, куда добавляется иорданская вода, конопляное семя, ягоды калины, хмель, зерно овса и другие злаки. Роженица становится правой ногой на топор (если родился мальчик) или на гребень (прялку) — если девочка. Бабка сливает воду роженице, а та старается подхватить ее рукой и выпить, а попадающиеся семена и ягоды — разжевать. Затем роженица сливает воду на руки повитухе. Нередко при этом они приносят взаимные извинения друг другу. Размывают руки и все присутствовавшие при родах женщины. Заканчивается этот обряд неизменно тем, что повитуху одаривают за помощь при родах, как правило, полотном (Успенский, 1895, с. 76; Иванов, 1897, с. 30—31; Малинка, 1898а, с. 266—267; Степанов, 1906, с. 227 и др.). В Черниговской губ. после смывания рук повитухи и “души” роженицы (реально — тоже рук) вода выливалась за рубаху на спину роженицы, а затем и всем присутствующим молодым женщинам, “чтобы и у них рождались дети”, причем тем, кто хочет мальчика, за спину бросали овес, а тем, кто хочет девочку, — калину (Малинка, 1898а, с. 267).

При всех очевидных отличиях глубинная схема этого обряда и, например, свадебной бани во многом совпадают. Содержательным ядром обоих обрядов является тема с о б и р а н и я (на подготовительном этапе) и о т д е л е н и я (на заключительном). Первое манифестируется приготовлением особой воды: для свадебной бани вода берется из разных источников, при “размывании” в нее добавляются собранные семена и злаки. В любом случае целое не дано заранее, а составляется из частей. Второе (отделение) проявляется в “смывании”, “отделении” от невесты и роженицы некоего признака, характеризующего ее прежнее состояние (для невесты это “девья воля”, для роженицы — ее “нечистота”, т. е. чуждость, связь со сферой иного и — шире — ее принадлежность группе молодых). На мифологическом уровне сначала происходит окончательное разделение, расчленение тела невесты и роженицы, которое затем собирается и оживляется для жизни в новом качестве.

Очень интересное продолжение “размывок” зарегистрировано П. Ивановым в Харьковской губ. После одаривания повитухи “родильница берет свое дитя и тотчас начинает обхождение вокруг стола, на котором обыкновенно все бывает готово еще до размывания. Впереди идет бабка и ведет за собой родильницу, которая держится за конец находящегося в руке у бабки полотна, а за родильницей следуют другие пришедшие на „злывки” женщины. Они спрашивают бабку: „Бабусю, куда вы идете?”. — „У рай”. — „Боже вам помогай! просить и нас с собою!”. — „Идите и вы з нами”. Когда в таком порядке обойдут кругом стола три раза, тогда все садятся за стол и начинается угощение” (Иванов, 1897, с. 31—32). По данным Н. К. Гаврилюк, этот обряд уже не исполнялся, однако выражение “идти в рай” было широко распространено и воспринималось как синоним “похрестин”. “Бытовала, например, форма шуточного разговора, который происходил между женщинами,

возвращающимися с „похрестин“: „Де та була?“ — „В раю“. — „Де та йдеш?“ — „В гай“. — „Бог Тобі помогай!“” (Гаврилюк, 1981, с. 107). Вне контекста

98

посмертного пути рай — то место, куда в рассказах о доле отправляются в ее поисках. Описываемый обряд — своего рода инсценировка этого сюжета.

Для истолкования этого обряда существенно и то, что он совершался непосредственно после “очищения”. Понятие ритуальной чистоты/нечистоты симметрично (а иногда и тождественно) противопоставлению своего чужому. Другими словами, то, что принадлежит сфере чужого (иного, нечеловеческого) осмысляется чаще всего как нечистое. И наоборот: свое считается чистым. Причем чужое вовсе не обязательно должно принимать пространственный облик. Чужим и нечистым представляется все, что имеет отношение к области природы, естественных, биологических процессов. Роды считаются нечистыми не только потому, что они происходят на периферии своего мира, на границе с чужим (они могли совершаться и в доме), но главным образом по причине принадлежности природным, не контролируемым человеком процессам. Другое дело, что чужесть и нечистота в ритуале почти всегда выражаются и на уровне пространственных представлений. С этой точки зрения очищение — это всегда и движение от чужого к своему, от периферии к центру. Не случайно у некоторых народов роженица по мере очищения последовательно пребывает в нескольких промежуточных строениях, прежде чем ей разрешается войти в дом (Харузина, 1904, с. 130). Аналогично этому, только после завершения полного комплекса очистительных процедур, повитуха ведет за собой роженицу в ритуальный центр дома — красный угол с помещавшимся в нем столом, называя это пространство “раем”. Роженица как бы заново осваивает мир людей, домашнее пространство. Это подчеркивается тем, что она не идет в красный угол, а ее ведут, тянут за кусок полотна точно так же, как в свадьбе невесту вводят в дом жениха, а в обряде перехода в новый дом хозяин, пройдя первым, втягивает остальных членов семьи (Никифоровский, 1897, с. 138). Тем самым демонстрируется возвращение роженицы в мир людей. С этого момента снимаются некоторые ограничения на поведение роженицы. Ей, например, разрешалось ходить по двору (но не выходить за его пределы), брать воду из своего колодца.

Во время размывок происходило прощание роженицы с повитухой. Там, где прощание совершалось на 40-й день, оно носило название отвязаны (ср. выше об актуальности для родин идеи развязывания). Повитуху стараются напоить и увозят со двора в санях или на бороне; провожающие ее женщины сами впрягаются в них и везут, распевая неприличные песни. Аналогия с похоронами здесь достаточно очевидна, причем наиболее близкой параллелью являются календарные проводы/похороны. Сходство подчеркивается тем, что бабку украшают летом цветами, а зимой — лентами и везут ее на окраину деревни или на берег реки, где сбрасывают с бороны или саней (ср. ниже о календарных проводях).

Полностью очищенной роженица считается после вывода (ср. свадебный аналог этого термина) в церковь на 40-й день, где она получает очистительную молитву. По представлениям белорусов,

99

если женщина до посещения церкви войдет в чей-то другой дом, то там начнет усиленно разбиваться посуда (Никифоровский, 1897, с. 25). Любопытно, что, как мы помним, абсолютно идентичные представления связывались с невестой, потерявшей невинность до брака. Вывод знаменует окончательное обретение свойств живого человека и важнейшего из них — наличие души. После этого роженица считается полноправной женщиной.

В заключение следует отметить, что текст роженицы в своих основных чертах сходен с текстом невесты. В них реализуется одна и та же принципиальная схема. На первом этапе происходит высвечивание природной сути персонажа. Невеста и роженица лишаются признаков принадлежности прежнему статусу, т. е. собственно признаков принадлежности культуре (сужение жизненного пространства, локализация в маргинальной зоне, ограничение контактов, снятие украшений, распускание волос и т. п.).

На втором этапе — символическое или реальное (ритуально оформленное) преобразование природных характеристик (отделение “красоты”, дефлорация для невесты; роды для роженицы).

На заключительном этапе невеста и молодая (роженица) наделяются новой долей и приобретают признаки нового социального статуса (прическа, одежда, стандарты поведения).

В результате описанных действий молодая приобретает статус *м а т е р и*, а молодой — *о т ц а*. Их положение существенно меняется. Возрастает их самостоятельность. Вместе с ребенком они образуют относительно автономную микроструктуру — семью, что дает им возможность отделиться от большой семьи и стать вполне самостоятельными. Как известно, бездетным супругам такого права не предоставлялось.

Стать хозяевами (большаком и большухой) молодые супруги могли в двух случаях: после смерти родителей (при условии, что к этому времени они станут старшей семейной парой) и после раздела. Реально в любом случае переход в статус хозяев предполагал совершение специального обряда, о котором следует сказать хотя бы несколько слов.

Традиционно в исследованиях по восточнославянской обрядности принято выделять три переходных обряда, маркирующих начало жизненного пути (родины), середину (свадьба) и конец (похороны). В действительности эта схема покрывает не все

значимые переходы. Выше уже говорилось о роли рекрутского обряда, принявшего на восточнославянской почве характер юношеской инициации. Не менее существенным и, главное, глубоко укорененным в традицию является обряд раздела.

Обряд раздела не привлекал особого внимания, видимо, по той причине, что он воспринимался как хозяйственно-экономический и под разделом имелся в виду главным образом имущественный раздел. Однако смысл обряда этим далеко не исчерпывался и основной круг коннотаций принадлежит социальной сфере.

Идея деления целого и части присуща не только обряду раздела, но и “заложена” в самом образе хозяина, способах его номинации

100

(ср.: хозяин—голова vs семья—тело). Быть хозяином значило иметь право делить пищу, наделять ею членов семьи: “Хозяиным быть, гавядину крышить” (белор.). С этой точки зрения хозяин — сниженный вариант Бога, т. е. подателя благ, доли членов коллектива.

Обряд раздела и есть обряд перераспределения доли большой семьи (еще один вариант совокупной доли). Как и в других рассмотренных выше способах ритуального перераспределения доли, ее символизирует хлеб. Сам обряд весьма прост и заключается в том, что хозяин разрезает целый хлеб на две части и одну из них отдает отходящему члену семьи (Добровольский, 1894, с. 374). Вместе с тем некоторые детали этого обряда — приурочение непременно к новолунию, сбор всех членов семьи в святом углу, совместная молитва, использование заговорных формул, например: “Как в поле трава растет, так бы твое добро росло” (Даль, 1984, I, с. 302) — позволяют видеть в нем своего рода цитаты креационного мифа и ритуала, которые в более явной форме прослеживаются, например, в свадебной коровайной обрядности.

Разумеется, степень “разработанности” обряда перехода в статус хозяина (хозяйки) значительно ниже других переходных обрядов и все-таки без него “идеальный” сценарий жизненного пути был бы неполон.

Живой - мертвый

Похоронная обрядность и непосредственно связанный с ней комплекс представлений о жизни и смерти, доле, предках занимают исключительно важное место в ритуально-мифологической сфере жизни восточных славян. Такая выделенность похоронного комплекса объясняется несколькими причинами. Во-первых, местом в системе обрядов жизненного пути человека (последний акт жизненной драмы); во-вторых, именно в этом ритуале жизнь и смерть не просто соприкасаются и пересекаются, но, как ни в какой другой ситуации, проявляются во всей своей реальности и глубине смыслов.

Задача облегчается тем, что относительно недавно материалы по славянской погребальной обрядности были обобщены и проанализированы в исследовании О. А.

Седаковой (Седакова, 1983б). Поэтому обратим внимание лишь на те сюжеты, круг которых уже обозначился при анализе предыдущих ритуалов.

Как и в других (уже рассмотренных) обрядах, исходная ситуация похорон может быть охарактеризована как нарушение соответствия между социальным и биологическим состоянием человека, физическая смерть не равносильна социальной. Для того чтобы человек стал мертвым и в социальном плане, необходимо совершить специальное преобразование, что и является целью и смыслом погребального ритуала.

“Изнутри” традиции исходная ситуация ритуала описывается схемами двух типов. Первая из них связана с представлениями о в е к е как о сроке человеческой жизни, в течение которого расходуется отпущенная каждому человеку жизненная энергия (Гавлова, 1969, с. 36—39; Иванов, Топоров, 1984, с. 90).

101

В соответствии с этой концепцией смерть человека является следствием истощения жизненной силы. Выражение “избыть свой век” как раз и означало 'полностью израсходовать отпущенную жизненную энергию'. Однако это, если можно так выразиться, идеальный вариант. Схема предусматривала отклонения как в сторону “недожитого века”, так и в сторону “пережитого века”, т. е. как преждевременной, так и запоздалой, затянувшейся смерти.

Судя по материалам, собранным Д. К. Зелениным (Зеленин, 1916), для восточных славян особенно актуальными были представления об умерших “до срока” и умерших “не своей смертью”. Если умершие “своей смертью” (от старости) переходили в разряд “предков”, то умершие “не своей смертью” становились “нечистыми” покойниками, обращение с которыми требовало специальных приемов, поскольку неизрасходованная жизненная сила могла быть опасной для живых (ср. широко распространенный обычай вбивать в грудь такого покойника осиновый кол, а также другие “профилактические” действия, совершаемые с целью сдерживания вредоносной силы, предотвращения его “хождения”). “Следы архаического представления о 'неизжитом веке' заметны и в особом характере похорон детей: кроме повсеместно распространенного запрета на плач матери по ребенку, в Полесье отмечен необычный факт: 'недорослых' детей (до 15 лет) раньше хоронили без священника” (Седакова, 1983а, с. 246).

Представления о “пережитом” веке (чрезмерно затянувшейся жизни), отразившиеся в выражениях типа “зажиться на свете”, “заедать чужой век” и некоторых особенностях обряда похорон глубоких стариков, более ярко выражены у южных славян. В частности, имеется в виду привлечший внимание исследователей обычай справлять при жизни поминки “зажившимся” старикам в некоторых районах Болгарии и Сербии с явной целью искусственно ограничить непомерную продолжительность “века” (Петров, 1962; Кулиши', 1970). Этот в высшей степени любопытный обычай интересен в первую очередь тем, что еще раз свидетельствует о необязательном хронологическом следовании социального за биологическим и эксплицитно выражает глубинную направленность любого ритуала жизненного цикла на “подправление” “природного”

бытия индивида в соответствии с имеющимися у коллектива социальными образцами, переводя тем самым факты биологического характера (рождение, взросление, смерть) в социальные. Такая “коррекция” происходит в любом случае, в том числе и при “своей смерти” (собственно похоронный обряд и есть преобразование биологической смерти в факт социального порядка), но в случаях “не своей смерти” задача осложняется необходимостью дополнительного вмешательства в “природный” процесс с целью преобразования “не своей смерти” в “свою”.

Если умерший “до срока” опасен для живых своей неизрасходованной энергией, то “зажившийся” опасен тем, что “заедает чужой век”. Последнее предполагает наличие представлений не только

102

об “индивидуальном веке”, но и об общем, коллективном запасе жизненной силы, из которого “зажившийся” старик расходует чужую долю. О. А. Седакова справедливо связывает взаимозависимость общей и индивидуальных долей и мотива “дележа” с семантикой самого слова смерть как 'доли', 'части' (Седакова, 1985, с. 71). В этом смысле похоронный обряд может быть представлен в терминах раздела, отделения, выделения доли умершего.

Итак, первая из названных схем связывает смерть с изжитием (израсходованием) века, доли, индивидуальной части общего объема жизненной силы. Сама смерть в этом случае понимается как предел, конец, завершение века или (что близко по смыслу) выделение, окончательное оформление доли индивида.

Вторая схема предполагает иное осмысление смерти. Здесь она выступает как активное начало, как персонаж, прерывающий жизнь человека. Эта схема, во всяком случае некоторые ее звенья, в отличие от первой имеет не только сюжетное, но и ритуальное воплощение. Кратко ее можно описать следующим образом: Смерть проникает из мира мертвых в мир живых, прерывает жизнь человека и после его кончины воплощается в нем самом.

Смерть в значении агента представлена у восточных славян в различных (чаще всего антропоморфных) воплощениях. Они могут быть наделены именами (ср.: Мара, Навь и др.) или быть безымянными. В первом случае они представлены исключительно женскими образами, во втором этот признак не столь обязателен (“девка”, “человек”, “нечистый дух” и т. д.). Особый интерес представляют воплощения смерти в образе мертвецов, свойственные как актуальным верованиям, так и различного рода повествованиям. Мертвецы могут вступать с живыми людьми в самые разнообразные отношения, однако далеко не всегда эти отношения завершаются смертью. Если следовать реконструкции В. Н. Топоровым образа Бабы-Яги (Топоров, 1987а, с. 20—23), то можно предположить, что функция умерщвления может быть приписана не всякому покойнику, но “первопокойнику”, умершему и прошедшему соответствующий обряд и таким образом положившему начало соответствующей традиции похорон.

Скорее всего, только такой мертвец является одновременно носителем идеи смерти и ее причиной.

Проникновение смерти в мир живых, как правило, “сопровождается” приметами и предзнаменованиями. Ср. некоторые приметы, предвещающие смерть: “если петухи в селении не вовремя распеются”; “дятел мох в избе долбит”; “ласточка в окно влетит”; “ворон каркает на избе”; “коли собака крох не ест после больного, то он скоро умрет”; “мыши изгрызут одежду”; “мухи зимою в избе”; “икона упадет”; “плач или вздохи домового — к смерти хозяина”; “если больной бредит дорогой (о дороге, о конях)”; “если сонный отпыхивает”; “крошки изо рта валяются”; “если к дому, где больной лежит, бабы проторят дорогу, то ему умереть” и др. (Даль, 1984, 2, с. 342—343; см. также: Никифоровский, 1897, с. 78, и др.).

Приход смерти может чувствовать и сам человек. На этом ощущении приближения конца основан “полный” вариант ритуала,

103

начинавшегося за некоторое время до кончины. Почувствовавший приближение смерти просит родных помочь ему проститься с “землей и с вольным светом”. Г. К. Завойко так описывал обряд прощания с землей: “В поле на своем жеребье старик стал на колени и с крестным знаменем положил четыре земных поклона на все четыре стороны, а затем, поднявшись с земли, сказал родным: „Ну, теперь несите меня вперед”, то есть в избу, на лавку в передний угол. Старика повели обратно, положили на лавку, и он здесь вскоре умер” (Завойко, 1914, с. 88). Кроме прощания с землей, полный вариант включает прощание с близкими и соседями, прощение долгов.

Приведенное описание обряда прощания представляет интерес сразу в нескольких аспектах. Нельзя не заметить аналогию со свадебным прощанием невесты с “белым светом”. Невесту и умирающего выводят в одинаковой позе — под руки, о ритуальном характере которой уже говорилось. Но в описании Завойко весьма примечательно использование словесной формулы “несите ...” с комментарием “старика повели...”, что лишний раз подтверждает синонимичность “вывода” и “выноса”. Прощание с землей, белым светом, соседями и близкими — первый акт в цепи отделения от живых. Обращает на себя внимание и “космологическая” последовательность прощаний от общего (“белый свет”, “земля”) к все более конкретному.

Во всех этих действиях до кончины умирающий выступает в роли субъекта, распорядителя ритуала, но с наступлением кончины становится объектом ритуала. Эта свойственная ритуалу мена субъектно-объектных отношений, когда жертвователю и жертва меняются местами, в похоронном обряде распространяется и на представления о смерти. С момента кончины смерть и покойник образуют единый, главный объект ритуала.

На уровне актуальных для похоронной обрядности представлений агония описывается как торги великие (сев.-русск.), спор ангела с чертом, брод (полесск.), конание (сев.). В

этих терминах представлен основной спектр значений смерти как раздела, обмена, диалога, пространственного перемещения. Для ритуального выражения особенно значимыми являются пространственные перемещения, которые на этом этапе ритуала приписываются и смерти-агенту, и умирающему. В частности, для облегчения агонии освобождается путь смерти: открывается печная заслонка, двери, окна, а в особо тяжелых случаях (при так называемой “трудной смерти”) снимают матицу, разбирают потолок или часть крыши, проделывают дополнительные отверстия в стенах, вывешивают из окна полотенце на улицу, “ломают конек” (т. е. поднимают или вовсе снимают конек с крыши), сверлят печной под (черинь). В Карелии для облегчения кончины расстегивали одежду, развязывали узлы, распускали косы женщинам — ср. аналогичные действия при трудных родах (см.: Сурхаско, 1985, с. 61). Умирающего перекалывают с лавки на пол или даже на порог, в его руки вкладывается и зажигается так называемая громничная свеча, что, скорее всего, связано с представлениями о темноте царства мертвых,

104

куда перемещается умирающий. Кроме того, умирающий уподобляется уже мертвому, как и в случае поминок зажившегося старика.

Сама кончина представляется как отделение души от тела. Этот момент фиксируется либо с помощью воды в чашке, находящейся у изголовья умирающего (верили, что в момент “выхода” души вода “всполыхнется” — Zelenin, 1927, S. 319), либо с помощью зеркала, так как душа покидает тело с последним вздохом. Эти представления нашли свое выражение в таких обозначениях акта смерти, как пар (душа) вон, испустить дух, из-дох-нуть, с-дох-нуть. Любопытно, что отделение души может мыслиться в терминах, аналогичных тем, которые применялись для обозначения родов, ср.: душа распростилась (о смерти) и опросталась 'родить'. Одновременно с выходом души в тело входит смерть. С этого момента покойник и смерть представляют единое целое. Их линии сливаются, и для описания дальнейшего сюжета ритуала на уровне объекта мы для удобства будем говорить о сюжете или тексте покойника.

Частично пересекаются с другими обрядами и термины, представляющие смерть как пространственное перемещение: выход, отход, отпасть, откатиться, отправиться к праотцам, на тот свет. Выражение отправиться в Могилевскую губернию (в Могилевской губернии горшки обжигает — костромск.), скорее всего, мотивировано созвучием с могила, но сама конструкция этого выражения сходна с приводившимся белор. поехать в Ригу (о родах).

Д. К. Зеленин, систематизируя лексику, связанную с идеей смерти, выделил группу слов, описывающих смерть как падение, удар, перелом, ср.: пасть, пропасть (о скотине), кулыснуться, яхнуть, с копылов (с копыт) долой, протянуть ноги и др. (Зеленин, с. 1929, с. 150—151). В разделах о родах и свадьбе отмечалось, что главные персонажи на первом этапе ритуала как бы утрачивают способность самостоятельно передвигаться, что на метаобрядовом уровне изображается как временная болезнь или аномалия конечностей (ср. сидение невесты, рассказы о детях-сиднях, эвфемистическое “сломать

ногу” о роженице и т. п.). На втором этапе эта способность восстанавливается в общем контексте “исцеления”, “оживления” героя. Казалось бы, для похорон данная схема не имеет смысла, но практически повсеместно распространенные представления о “хождении” покойника после погребения делают ее актуальной и для этого обряда.

С идеей постепенного “отвердения” (окаменения) человека (ср. выше о “мягкости” новорожденного) коррелируют такие эвфемизмы смерти, как околеть, очокуриться, окочениться, одубеть, дать дуба, застыть. В этой связи показательна традиция изображения смерти в виде скелета, черепа, костей.

Приход смерти и кончина человека (свершившаяся на биологическом уровне) отнюдь не означали еще перехода умершего в разряд мертвецов, а тем более в разряд дедов-предков. Окончательный переход (в соответствии с большинством поздних свидетельств) совершается через год после кончины, хотя имеются некоторые материалы, позволяющие говорить о продолжении ритуала после годового

105

траура (ср. данные, близкие к так называемому “вторичному захоронению” костей, — Завойко, 1914, с. 94). У южных славян переход покойника затягивался до 9 лет (Булгаковский, 1890, с. 191). Как бы там ни было, в течение весьма продолжительного времени, измеряемого всегда нечетным количеством лет (1, 3, 5, 7, 9), покойник пребывает в маргинальном состоянии, уже не будучи живым, но и не став еще окончательно мертвым. Ритуал призван обеспечить этот переход, придать ему необратимый характер, поскольку только в таком случае восстановится структурная однородность “своего” и “чужого”: живые будут среди живых, а мертвые — среди мертвых.

На уровне ритуально выраженных действий преобразование живой -> мертвый начинается с того, что покойнику закрывают глаза (как правило, медяками), мотивируя это опасностью его взгляда для живых людей. Однако это действие, несомненно, связано также с представлениями о слепоте мертвых, что в свою очередь соотносится с мотивами темноты загробного мира, невидимости как отличительного признака смерти (ср. также невидимость души). Кроме того, закрытие глаз означает прекращение контакта с миром людей, т. е., чтобы удалить умершего из мира живых, нужно, чтобы он перестал видеть, слышать, говорить, двигаться и т. д. (ср. обратные действия с новорожденным, о чем говорилось выше). Может быть, неслучаен и факт использования для этой цели медных денег — ср. устойчивую связь денег с загробным миром (Успенский, 1982, с. 60-61).

С темой слепоты, скрытости, невидимости связано и покрывание умершего венчальной или пасхальной скатертью (иногда — просто полотном). На этот обряд редко обращают внимание, между тем аналогия со свадебным покрыванием невесты делает его весьма значимым. Как и невеста, покойник утрачивает привычный облик, становится “бесформенным”.

В причитаниях наступление смерти нередко описывается через параллелизм отделения души от тела и прощания очей с белым светом, ср.:

“Уж скажи-тко, мне, пожалуйста:

Как у братца у родимого,

У его как расставалася

Душа-то с белым телом, А ясны очи со белым светом?”

(Причитания, 1960, с. 256).

Особой архаичностью отличается мотив похищения смертью света из глаз человека:

“Пришла скорая смеретушка

К моему мужу законному!

Брала поскорешенько

Его свет со ясных очей...”

Там же, с. 265).

106

Следующая операция — о м о в е н и е тела покойника (“омовение души”, как уже говорилось, происходит сразу же после ее отделения от тела в специальном сосуде, который ставился у изголовья умирающего). Строгая ритуальная предписанность омовения заставляет усомниться в обычной его трактовке как простого очищения. Если это и очищение, то оно, скорее всего, было направлено на уничтожение признаков, качеств, свойственных живым людям (того, что в сказке описывается словами “русским духом пахнет” — т. е. живым человеком). Другими словами, в последнем омовении смывалась жизненная “аура” человека — не случайно вода, мыло и другие атрибуты омовения (например, солома, на которой мыли покойника) считались самым действенным средством для оберегания домашнего скота от лесных зверей, людей и животных — от насекомых-паразитов, т. е. “живых”, “своих”, от представителей чужого мира. Показательно, что места захоронения воды и принадлежностей омовения совпадают (хотя бы частично) с теми местами, куда сливалась вода после купания новорожденного. Основные критерии выбора нужного места — где не ходят люди и скот, граница, подполье (Гнатюк, 1912, с. 264; Завойко, 1914, с. 91—92), т. е. “швы”, входы в иной мир.

Материалы не только похоронного, но и других обрядов дают основание полагать, что физическая чистота (“вымытость”) является устойчивым признаком смерти. Отсюда,

вероятно, специфическое отношение к мытью тела, восприятие этой процедуры не столько в гигиеническом, сколько в ритуальном плане (ср. хотя бы календарное приурочение обязательного омовения, в частности, к Великому четвергу — см., например: Анимелле, 1854, с. 230; Добровольский, 1897, с. 379; Шейн, 1902, III, с. 16, и др.). Ритуальный характер мытья во многом объясняет и представления о бане как “нечистом” месте, т. е. в глубинном значении — относящемся к иному миру.

Сопутствующая омовению *нагота*, отсутствие знаков принадлежности культуре, одновременно означает “натурализацию” человека, своего рода возвращение к исходному, “природному” состоянию до-жизни. Полное отождествление с этим состоянием предполагает разделение, расчленение человека на те элементы или части, из которых он был создан во время Творения. Нельзя сказать, что эта идея эксплицитно выражена в тех поздних свидетельствах о славянском погребальном обряде, с которыми реально имеет дело его исследователь. И все же некоторые данные могут быть интерпретированы в связи с этой идеей. К их числу следует отнести факты “порчи” тела колдунов или подозреваемых в колдовстве. П. Г. Богатырев писал об актуальности рассказов о разрубании на части тел колдунов для того, чтобы прекратить их “хождение”. “Один раз, уже очень давно, вырыли колдуна: он лежал на боку, весь в крови; сначала все испугались, а потом отрезали ему голову и положили между ног. Покойник стал кричать: „Зачем вы меня извели?“ (Ці ізвіли сте мя?). Когда его стали рубить на части, то в рот ему засунули обломок осины” (Закарпатье — Богатырев, 1971, с. 272). В других местах колдунам подрезают пятки (чтобы не

107

ходил) и набивают в разрез щетину (Саратовская губ. — Зеленин, 1914—1916, с. 1252), но чаще всего вбивают в могилу осиновый кол. Возможно, с практикой расчленения тела связаны представления об особой ценности отдельных частей тела мертвецов. Так, во многих областях России считалось, что с помощью отрезанной руки мертвеца можно находить клады и воровать, не боясь быть пойманным. По сведениям В. Смирнова, в Костромской губ. в начале нашего века “...кто-то разрыл могилу крестьянина д. Горлова, чтобы отнять правую руку, так как с правой рукой легко воровать — нужно обойти с ней дом, который хотят ограбить: ни хозяин не проснется, ни собака не взвизгнет” (Смирнов, 1920, с. 37).

С идеей расчленения тела в отношении своеобразной дополнительной находится идея собирания, составления целого. Последнее особенно актуально для тех элементов тела, которые, по словам О. А. Седаковой, относятся к “бессмертной” части человека: костей, волос, ногтей, зубов. Отрубленные пальцы, суставы, выпавшие волосы, срезанные ногти должны в течение жизни собираться и после смерти кладутся в гроб. То, что особые требования касаются сохранности ногтей и волос, объясняется не только наличием устойчивой системы мотивировок (например, ногти нужны для того, чтобы с их помощью на том свете можно было забраться на гору; в каждом волоске на том свете потребуется отчет и т. п. — см.: Котляревский, 1868, с. 212; Никифоровский, 1897, с. 78—79, № 499; Зеленин, 1914—1916, с. 496; Смирнов, 1920, с. 31). В связи с идеей составления целого тела можно, вероятно, трактовать и обычай связывать руки и

ноги покойника при его обряжении (см. ниже), что сопоставимо с перевязыванием колдуном руки и ноги невесты для ее исцеления и оживления.

Итак, в результате омовения человек лишается последних признаков принадлежности живым. Новое состояние закрепляется его п е р е о д е в а н и е м в одежду мертвых. Покойника облачали в новую, неношеную одежду, не соприкасающуюся с живым телом (Карский, 1916, с. 301). В крайнем случае “смертная одежда” могла быть и не новой, но обязательно выстиранной (любопытно, что у карел полагалось стирать даже неношеное белье, прежде чем надевать его на покойника — Сурхаско, 1985, с. 66). В некоторых районах России приготовленную “на смерть” одежду могли надевать и до смерти (не более трех раз), но только в канун больших праздников, при посещении церкви или монастыря, а также во время сильной грозы (Zelenin, 1927, S. 321), т. е. в тех случаях, которые могут быть истолкованы как символическая смерть. Женщин обычно хоронили в той же одежде, в которой они венчались: “В чем венчаться, в том и скончаться” — одна из многих “перекличек” свадьбы и похорон (Маслова, 1984, с. 85).

Для уже умершего человека одежда шилась с соблюдением особых приемов. Ее шили без узлов, “на живую нитку”, при этом иголку держали “от себя” (к покойнику) и даже левой рукой, иначе “он будет по ночам приходить и уводить с собой людей, у которых так же сшита одежда” (Саратовская губ. — Зеленин, 1914—1916, с. 1246; Костромская губ. — Смирнов, 1920, с. 9; см. также: Маслова, 1984, с. 86).

108

Одежда застегивалась наоборот (т. е. справа налево у мужчин и слева направо у женщин) и так же наоборот заворачивались онучи (Маслова, 1984, с. 86). В этом смысле “этнографической” точностью отличается загадка о покойнике: “Обулся не так, / Оделся не так, / Поехал не так, / Опружился в ухаб, / Что не выедешь никак” (Садовников, 1876, № 21216).

Здесь следует отметить важную деталь: на умершем з а с т е г и в а ю т с я все пуговицы и з а в я з ы в а ю т с я все узлы (ср. развязывание при родах). Кроме того, повсеместно распространен обычай связывать мертвецу руки и ноги (ср. выше о недееспособности героя ритуала). Однако “если вдова думает выйти замуж, то мужа ее в гроб кладут незастегнутого и неподпоясанного, хотя застежка и пояс вкладываются: иначе ее не будут сватать” (Воронежская губ. — Зеленин, 1914—1916, с. 387). В этом случае мотив связывания / развязывания непосредственно выражает идею брачных уз в двух вариантах: освобождение и готовность снова “связаться”.

Связывание рук и ног является, кроме всего прочего, и способом выражения “культурными” средствами того, что свершилось на уровне “природы” — утрата способности действовать с помощью рук и ног (ср. символическое развязывание, снятие пут у новорожденного). Показательно, что в похоронных причитаниях набор признаков, с помощью которых описывается умерший, обязательно включает отсутствие способностей стоять, двигать руками, смотреть, говорить, ср.:

“Уж как смотрю, бедна победная головушка, —
 Не по-старому ты спишь, да не по-прежнему!
 Нету душеньки в твоих да во белых грудях,
 Нет во резвых во ноженьках стояньица,
 Нет во белых во рученьках маханьица,
 Нет во ясных очах да мигованьица,
 Уж застоялся-то речист язык в устах да во сахарных”

(Причитания. 1960, с. 239).

Возвращаясь к теме “инакости”, отметим одну характерную особенность вещей, изготовляемых для умершего, — их незавершенность, “недоделанность”. Гроб никогда тщательно не обтесывался, его обтеска делалась нарочито грубо. Саван шился “на живую нитку”. Лапти надевались недоплетенными. Хлеб на поминках должен быть недопеченным. В гроб клали недоконченную умершим работу (недовязанные чулки, недоплетенные лапти) в уверенности, что работа будет закончена на том свете (Шейн, 1893, с. 534; Соболев, 1913, с. 150). Эти и другие материалы позволяют предположить по крайней мере двоякую интерпретацию незавершенности: в связи с общим признаком “инакости” устройства чужого мира и в связи с идеей продолжения жизни как в своем, так и в ином мире (ср.: Байбурин, 1981а, с. 71—73).

После омовения и обряжения умершего переносят на лавку у стены, ногами к выходу. Мужчин клали справа от выхода, а женщин — слева. Как отмечает Д. К. Зеленин, обычай класть

109

покойника на стол — позднего происхождения и свойствен главным образом белорусам. Староверы великорусских губерний укладывали покойника ногами к образам (Zelenin, 1927, S. 322). Особое положение покойника в пространстве дома выделяло и отделяло умершего от живых. В приведенной формуле “Не по-старому ты спишь, да не по-прежнему!” инакость не только в том, где и как лежит умерший, но и в том, что он спит одетым. Формально — это одно из основных отличий сна мертвых от сна живых.

В то время как мертвый “спит” (ср. усопший), живые должны бдеть — еще один способ расподобления живых и мертвого. Причем в некоторых местах бдение при покойном выливается в своего рода демонстрацию жизни в присутствии смерти. В Закарпатье молодежь устраивает игры, “жартует с трупом” (Гнатюк, 1912, с. 210—212, 237; Богатырев, 1971, с. 274); старики играют в карты, дерутся, ругаются (Гнатюк, 1912, с.

205, 374. 383). В Карелии был распространен обычай “веселить покойника” (Сурхаско, 1985, с. 72). Разумеется, гораздо более распространены “тихие” варианты бдения, когда присутствующие (обычно старики) проводят ночь в беседах о покойном, рассказывании сказок. Особый интерес представляет загадывание загадок (Гнатюк, 1912, с. 350). Эта ситуация может быть включена в “космологический” подтекст похоронного ритуала, к которому, по всей видимости, относятся аналогии между умершим и жертвой, мотивы расчленения и собирания частей тела.

В “космологическом” плане значимо и то, что умерший лежит в святом (красном) углу, где парадоксальным образом (не на периферии, а именно в центре) жизнь и смерть максимально сближаются и переходят друг в друга (ср. роль святого угла как начальной и конечной точки перемещений во всех обрядах жизненного цикла, как места жертвоприношения, т. е. смерти, необходимой для продолжения жизни). К этому нужно добавить и известное сближение дома и гроба; поверья, согласно которым только смерть освящает новый дом, а также сведения о древнейших захоронениях в ритуально отмеченных частях дома — святом углу, подполье, подпорожье — см. подробнее в соответствующих разделах другой нашей работы (Байбури, 1983). Вместе с тем дом не мыслится постоянным местом смерти. Смерть — хотя и необходимый, но временный жилец в доме (ср. обычное название покойника—гость).

Постоянное жилище покойника — гроб — делалось, как уже говорилось, из нарочито грубо отесанных или вовсе необработанных досок. Мы останавливались на этом моменте в связи с семантикой незавершенности. С учетом роли в похоронном ритуале противопоставления естественного искусственному можно предположить, что ритуально значимая необработанность материала для гроба выступает как “элемент” природного в культурном (или неполный переход из естественного в искусственное), т. е. придает предмету промежуточный статус. Эта тенденция проявляется, например, и в приготовлении хлеба для поминок, который специально делался недопеченным (ср. мотив печи как “рождающей”, т. е. дающей жизнь, “допекание” младенца и т. п.).

110

Если изготовление гроба уподобляется строительству дома, то переложение покойника в гроб (и далее — в могилу) — н о в о с е л ь ю. При “переселении в новый дом” связанные руки и ноги развязывают (Седакова, 1983а, с. 255). Тем самым умерший как бы вновь получает возможность ходить и действовать, но уже на том свете. Любопытно, что “развязывание” других органов (глаз, рта) для той жизни, видимо, не требовалось (во всяком случае такие факты нам неизвестны).

Гроб в доме (т. е. дом в доме) — наглядная иллюстрация принципа “матрешки”, характерного как для жертвы (ср. ниже о строительной жертве), так и для изображения смерти (ср. “кощееву смерть” в сказке).

Как и при реальном новоселье, в дом (домовину) помещается д о л я покойника. Кроме хлеба в гроб клались стружки от гроба, обрезки ткани, оставшиеся от шитья савана, медные деньги (“для оплаты места на кладбище” или “для оплаты переправы через

реку”), сохранившиеся ногти покойника (“чтобы он смог на том свете вскарабкаться на гору”), иногда (у белорусов) онучи, рубаха, курительные принадлежности, а ремесленникам — копии их орудий труда (шило сапожнику, топор плотнику и т. п.). Детям клали игрушки, а повивальным бабкам — палку и узелок с маком, “чтобы она могла на том свете защищаться от детей, которых она принимала при родах” (Добровольский, 1893, с. 307; Никифоровский, 1897, с. 286; Карский. 1916, с. 297; Zelenin, 1927, S. 323).

Особый интерес представляет обсыпание тела покойника в гробу зерном ржи и овса (например, в некоторых районах Белоруссии — см.: Никифоровский, 1897, с. 288; Карский, 1916, с. 297). Зерном, впрочем, чаще обсыпали место, где стоял гроб. Кроме того, зерно бросали вслед покойнику, пока его не вынесут со двора. Бросание вслед обычно предпринимается для того, чтобы закрыть обратную дорогу покойнику. Вместе с тем есть основания трактовать действия с зерном (как и снаряжение покойника вещами) в связи с выделением его доли — части денег, имущества, съестных припасов. Не случайно в Виленской губ. обсыпание покойника зерном объясняли тем, что в противном случае он унесет с собой больше хлебного плодородия, чем ему полагается (Зеленин, 1914—1916, с. 117). Так же считали и белорусы Витебской губ.: покойник в последний час должен убедиться, что с ним делятся хлебом, иначе он будет возвращаться за своей долей (Никифоровский, 1897, с. 288).

Итак, в первой половине обряда основные действия направлены на то, чтобы облегчить смерть и “превратить” умершего в мертвеца. Здесь как раз и проявляется различие между естественным фактом смерти и тем, к а к и м д о л ж е н б ы т ь мертвый в соответствии с традиционными представлениями. С этой точки зрения все действия с телом покойника (и даже еще только умирающего) можно понимать как наделение “вторичными” (искусственными) признаками мертвого. К их числу относятся закрывание глаз монетами, снятие “живой” одежды, омовение, надевание “смертной” одежды, связывание рук и ног, укладывание в красный угол. Сюда же, видимо, следует отнести реликты расчленения тела.

111

Одновременно происходит отделение мертвого от живых, расподобление, раздел (Седакова, 1983б, с. 74), включая выделение покойнику его доли имущества. В серию отделений от умершего признаков его прежнего состояния (ср. отделение души от тела) можно включить и о т д е л е н и е м е н и (о запрете произносить имя покойного см.: Зеленин, 1929, с. 144—145). Точнее, речь может идти не о каком-то специальном акте его отделения, а использовании вместо имени системы метафорических замен, что особенно характерно для похоронных плачей.

Вместе с тем некоторые обрядовые действия можно интерпретировать в связи с идеей собирания, составления целого тела из отдельных частей (ср. собирание и положение в гроб ногтей, волос, связывание рук и ног), что соотносится с представлениями о “новой” (или “вечной”) жизни в ином мире. Либо эти действия можно “читать” как устранение из мира живых тех частей умершего, которые и при жизни ассоциировались

со смертью, с элементами “природы”, никогда толком не поддававшимися “аккультурации”.

Перемещение из “своего” в “чужое” является центральным звеном не только в синтагматической, но и в семантической структуре ритуала. Не случайно в метаобрядовой лексике событие, соотнесенное с ритуалом, представлено в терминах пространства — ср.: выйти замуж, отойти в значении 'умереть'; брод — 'агония' и др. Образы и мотивы дороги, дальнего и трудного путешествия, пребывания в гостях и приглашения в гости являются основными в похоронных причитаниях (Невская, 1980, с. 228—239).

Особенность пути в похоронах (и свадьбе) состоит в том, что в отличие от других ритуалов (например, рождения) реальная дорога и мифологический путь в иной мир как бы частично совмещаются. Независимо от реального расстояния от дома до кладбища (или от дома невесты до дома жениха в свадьбе) путь изображается дальним, трудным и опасным. В Олонецкой губ. покойника даже летом отвозили на кладбище на санях (Котляревский, 1868; Анучин, 1890; Шейн, 1898, с. 778; Зеленин, 1914—1916, с. 910), которые (как и другой транспорт, например повозку) оставляли перевернутыми на могиле. Гробу (и особенно колоде) придавалось сходство с ладьей, и, таким образом, предполагалось, что “видимая”, “реальная” дорога на кладбище — лишь часть пути в мир мертвых.

Вынос покойника из дома (ср. вынос новорожденного для крещения, вывод невесты, роженицы) сопровождается многочисленными действиями, имеющими двоякий смысл. Во-первых, вместе с гробом из дома должно быть удалено все то, что затронуто смертью и не подлежит очищению, например в Минской губ. выливают всю находящуюся в доме воду (Булгаковский, 1890, с. 190). Во-вторых, покойник не должен взять с собой более того, что ему уже выделено. Особая забота — сохранность споры. В Закарпатье хозяин уносит спору, родные шевелят зерно и подбрасывают (Богатырев, 1971, с. 265, 269). Таким образом, при выносе происходит окончательный раздел между живыми и мертвым. Собственно, с этой идеей связан и широкий круг профилактических действий, касающихся прежде

112

всего родных умершего. Их три раза кропят водой (Богатырев, 1971, с. 274); они заглядывают в печь (Смирнов, 1920, с. 12); выкрикивают имя покойника в печную трубу, для того чтобы “не встал” (Богатырев, 1971, с. 270). Живые люди (как и скот, который специально поднимают при выносе — Смирнов, 1920, с. 32) должны стоять. На фоне этого общего предписания особый интерес представляет зарегистрированный на Украине и в Пошехонье обычай, в соответствии с которым старшие в семье садятся на место покойного с хлебом (Балов, 1898, с. 89; Гнатюк, 1912, с. 281, 312). Этот обычай можно, видимо, трактовать как “установление очередности” (ср. обычай входить в новый дом “по возрасту” — вначале старшие, которым скоро умирать, а затем младшие).

На кладбище гроб несут либо без остановок (“иначе в деревне будет покойник” — Смирнов, 1920, с. 22), либо, наоборот, с многочисленными остановками. Если судить по сказкам и другим обрядам (например, родинам), путь в иной мир сопровождается запретами останавливаться, оглядываться, но в большинстве описаний похорон фиксируются остановки процессии.

Первая остановка на пути из своего в чужое (из внутреннего во внешнее) была уже при выходе из дома. Обычно остановка в дверях и трехкратный стук о порог (или об угол дома у белорусов — Карский, 1916, с. 304) мотивируется тем, что умерший прощается с домом. В Смоленской губ. при остановках на пороге, в сенях, в воротах, в поле трясут гроб — “вытрясают душу” (Добровольский, 1895, с. 307). Но дело, видимо, не только в этом. Остановки происходили у всех границ на пути к кладбищу (сени, крыльцо, ворота, развилки дорог и т. п.) точно так же, как и на пути невесты в дом жениха, и не могли не быть связанными с идеей преодоления этих границ, само наличие которых определяет особый статус дороги в комплексе ритуально-мифологических представлений.

Дорога в мир мертвых не должна совпадать с путями живых. Вероятно, этим можно объяснить то обстоятельство, что, например, в Олонецкой губ. гроб выносили не в двери, а в окно или через скотный двор (Барсов, 1872, с. 306), не через ворота, а через забор или пролом, через разобранную стену или даже через потолок (Никифоровский, 1897, с. 286 и др.; Карский, 1916, с. 304). В большинстве описаний похорон говорится, что на кладбище шли окольным путем, а возвращались “напрямки”. На общеславянский характер представлений об инакости пути мертвых указывает Л. Нидерле (Нидерле, 1956, с. 208).

Последний “рубеж” своего мира — околица деревни — маркировался особыми действиями и в свадьбе, и в похоронах. Здесь невеста окончательно прощается с родительским домом, жених выбрасывает все подарки, полученные от других девушек на беседах, а родственники покойника подают милостыню провожающим. В подобном месте оставляли горшок, использовавшийся для обмывания тела умершего (Завойко, 1914, с. 95).

По пути в чужое усиливается семиотичность направления движения, что выражается, в частности, в особом отношении к

113

п е р в о м у в с т р е ч н о м у. Как и в других ритуалах (например, родинам), встречный воспринимается как путник из иного мира. Не случайно он является обязательным получателем жертв, как и нищие, которые заведомо принадлежат области смерти (это подчеркивается тем, что они встречают похоронную процессию у ограды кладбища). В Костромской губ. “стрешнику” дают кусок новины, “чтобы покойника на том свете так же встретили”. В других местах той же губернии дают краюху хлеба, а также нитки. Если подаяние оказывается встречнику ненужным, он отдает его нищему. Обычай давать холст объясняли тем, “чтобы на том свете было во что одеть голую душу”

(Смирнов, 1920, с. 33). Во Владимирской губ. получить “перву встречу” считалось за счастье, так как “принявшего встречу на том свете будет встречать первым покойник, от коего перва встреча подавалась” (Завойко, 1914, с. 94). Интересно, что при наделении милостыней по дороге функцию границы между живыми и мертвыми выполняет гроб, через который и подают милостыню (Завойко, 1914, с. 95).

Гроб опускают в могилу на холсте, но чаще на веревках (Шейн, 1890, с. 542; Зеленин, 1914—1916, с. 1103), которые затем оставляют на кладбище, повесив на деревья (ср. роль дерева и веревок в некоторых описанных выше вариантах девьей красоты). Ассоциацию со свадьбой вызывает и обычай бросать в могилу мелкие монеты, пояса, платки (в том числе “слезные платки”), что понимается как выкуп места (ср. выкуп женихом места рядом с невестой).

Постоянно отмечаемая двойственность отношения к объекту ритуала проявлялась и в том, что наряду с действиями, направленными на его изоляцию, принимались меры и для обеспечения будущих контактов с покойным во время календарных поминок. С этой целью, например, в могильную яму бросали еловые веточки — “покойному будет легче прийти домой” (Сурхаско, 1985, с. 93). Противоположен по своему смыслу украинский и белорусский обычай “печатать могилу”: священник делает на могиле крест лопатой и сыплет крестообразно землю на гроб. Считалось, что только такое “запечатывание” гарантирует невозможность выхода покойника из могилы (Шейн, 1900, с. 573; Zelenin, 1927, S. 325). Запечатывание могилы сопоставимо с запечатыванием и заминиванием сосудов, отверстий, в том числе рта после зевка.

На кладбище завершается ритуально выраженный путь покойника и вместе с ним путь Смерти. Но если для Смерти это перемещение является возвращением в свою “узаконенную” область, то для покойника — это путь из своего в чужое, не предполагающий возвращения в прежнем облике. Даже в том случае, если покойник “появляется” среди живых (например, в поминальной обрядности, в быличках и подобных текстах), его путь остается в сфере представлений и не получает ритуального оформления (Байбурин, Левинтон, 1990).

Несовпадение концептуального и реального пути проявляется в том, что могила не считается местом окончательного пребывания покойника. Другими словами, если в обряде путь умершего заканчивается

114

на кладбище, то на уровне представлений он прошел лишь часть пути, так как ему еще предстоит путь на тот свет. С этой точки зрения на кладбище заканчивается лишь “видимая” часть пути, и могила является не столько местопребыванием Смерти и покойника, сколько неким входом, местом, где возможен контакт между живыми и мертвыми.

Дальнейший путь покойника (от могилы до того света) мыслится не столько как окончательная смерть, сколько как переход в иное бытие, в новое состояние,

позволяющее ему не просто поддерживать связи с близкими ему живыми людьми, но и покровительствовать им. “Родитель”, по верованиям белорусов, принимает живейшее участие в судьбах потомка: в его делах, жизни, даже в малейших мелочах его хозяйства: “Положим, у крестьянина пропал топор, околела скотина, — все это, быть может, произошло оттого, что он под пьяную руку оскорбил родителя дурным словом или поступком” (Добровольский, 1894, с. 312). Таким образом, концептуальный путь покойника, точнее финальная часть пути, означает его переход в новый статус предка. В этом качестве он и появляется в поминальных обрядах, но такое появление не означает полного возвращения умершего, как это представляется в традициях с круговым, замкнутым жизненным циклом (т. е. когда считается, что умерший возрождается в новорожденном). Регулярное посещение предками живых людей носит подчеркнуто временный характер (ср. ритуально обязательные “проводы” дедов после поминальной трапезы, называние их гостями и т. д.).

Отсутствие формально выраженного обратного пути для покойников является, пожалуй, основным отличием структуры погребального ритуала от других ритуалов жизненного пути у восточных славян. Путь покойника однонаправлен, и его кратковременные “визиты” в мир живых лишь подтверждают его инобытие. “Достраивание” пути покойника до “полной” схемы переходного ритуала происходит при “подключении” к похоронам календарных поминок, т. е. при совмещении жизненного и календарного циклов. Только в этом случае происходит актуализация представлений, соотносимых с идеей воскрешения. Для самих же похорон, во всяком случае в поздней восточнославянской традиции, такое “достраивание” было, видимо, не столь актуальным.

Такие характеристики пути покойника, как однонаправленность и кратковременные посещения своего прежнего дома в ритуально отмеченные промежутки, сближают его с путем невесты в вирилокальном варианте брака, характерном для восточных славян. Не случайно путь невесты оформляется как путь в иной мир и одновременно — в другую семью.

Текст “живых” участников похоронного ритуала строится по полной схеме переходного ритуала (посещение чужого мира и возвращение в свой — ср. перемещение роженицы и жениха). Несмотря на естественность такой структуры пути для живых, ее совпадение со схемой перехода может осмысляться как значимое, во всяком случае по отношению к ближайшим родственникам покойного. Их

115

особый ритуальный статус (отчетливо выраженная пассивность, переодевание в траурную одежду, замещение покойника в ряде обрядовых действий, распускание волос у дочерей покойного и др.) позволяет предположить, что ритуал ориентирован не только на умершего, но и на его ближайшее окружение (Левинтон, 1988, с. 54). Например, жена умершего становится вдовой, дети — сиротами.

Захоронение покойника на кладбище (точно так же, как и варианты погребения у других народов — кремация, “пускание по воде”, “подвешивание на деревьях” и др.) означает, кроме всего прочего, восстановление однородности мира живых и, следовательно, восстановление нормальной структуры мира вообще: мертвые находятся среди мертвых, а живые — среди живых. Однако последствия “прорыва” смерти в мир людей ощущаются еще длительное время. Основные усилия участников ритуала на данном заключительном этапе направлены на ликвидацию этих последствий. В Костромской губ. “проводивши покойника в могилу, на обратном пути в чужие деревни не заезжают — говорят, что скотина падать будет... Когда приедут с похорон, начинают мыть дом, если этого уже не сделали оставшиеся дома, а также все постельное после покойника и готовят баню” (Смирнов, 1920, с. 40). В некоторых местах Владимирской губ. путь с кладбища домой обставлялся как “антипуть”: “с кладбища задом выходят, а также задом выводят и лошадь с кладбища. Придя с похорон домой, не раздеваясь, открывают в избе печной заслон и в нем „руки греют”, другие, открыв заслон, посмотрят на чело и на кирпичи, трети, наконец, идут к печи задом, открывают заслон и смотрят в печь (в печь)” (Завойко, 1914, с. 96).

Прикосновение к печи, заглядывание в печь до и особенно после похорон распространены практически повсеместно (см., например: Котляревский, 1868, с. 247; Иванов, 1889, с. 52; Шейн, 1890, I—II, с. 521; Никифоровский, 1897, с. 292, № 2252; Зеленин, 1914—1916, с. 779; Смирнов, 1920, с. 32; Сержпутоускі, 1930, с. 183, № 1838, и др.). Мотивируются эти действия следующим образом: “чтобы не бояться умершего” (Смирнов, 1920, с. 32); “чтобы не было страшно”, “чтобы меньше тосковать о покойнике, быстрее его забыть” (Беньковский, 1896, с. 259); “чтобы смерть онемела, как печь, и чтобы околели клопы, прусаки и тараканы” (Никифоровский, 1897, с. 292, № 2252). Последнее пожелание яснее выражено в материалах П. В. Шейна из Витебской губ.: “Возвращающиеся с кладбища прежде всего подходят к печи и, погладив ее три раза руками, приговаривают: „Нихай умираюць прусаки ды тырыканы, а не людзи!”, после чего каждый умывает руки” (Шейн, 1890, I—II, с. 521). Глубинный смысл этих действий, и в частности “смотрения в печь”, видимо, объясняется представлениями о печи как о своего рода “канале связи” с иным миром: заглянув в печь (ритуально отмеченные моменты времени), можно увидеть, что делается в нем (ср. в гаданиях: чтобы узнать будущее, смотрят в печь перед Новым годом —Афанасьев, 1865, I, с. 65). В Закарпатье, “чтобы не бояться покойного мужа, вдова три раза выкрикивает его имя в печную

116

трубу (у циуку)” (Богатырев, 1971, с. 270—271) — ср. обряд поисков пропавшего человека или животного, включающий выкликание имени в печную трубу (Иваницкий, 1890, с. 129).

Следует отметить, что смотрят в п у с т у ю печь. Этот признак оказывается значимым, поскольку в других местах, вернувшись с кладбища, все домашние должны заглянуть в п у с т у ю д е ж у, “чтобы не было страшно ночью” (Яковлев, 1905, с. 155). Здесь уместно привести слова специалистов, занимавшихся анализом представлений,

связанных с посудой: “...признак внутренний, когда он относится к самой посуде, в сочетании с признаками „открытый” и „пустой” также приобретает отрицательное значение; см. запрещение смотреть внутрь пустой посуды, смотреть через сито. Внутренность пустой посуды уподобляется внешнему миру, ее устье — это вход в иной, опасный мир” (Свешникова, Цивьян, 1979, с. 178).

После умывания (смывание следов контакта с миром мертвых) приступают к поминальной трапезе. Во многих описаниях подчеркивается ее открытый характер, ср.: “На похороны не приглашают гостей; только ближайшим родственникам дают знать, в какой именно день будет погребение. Но в замен того есть обычай всех, кто бы ни прибыл на похороны, хотя бы и вовсе незнакомый, сажать за стол и кормить, особенно же нищих; потому-то на похороны собирается гостей несравненно более, чем на все крестьянские пирушки, особенно у достаточнейших” (белорусы — Анимелле, 1854, с. 211). Вместе с тем широко распространены запреты на участие в поминках молодежи. Таким образом, в поминальной трапезе принимают участие главным образом те, для которых погребальный обряд будет следующим в их ритуальном сценарии. Выделение нищих как непременных участников поминания объясняется, видимо, их посреднической ролью между живыми и мертвыми.

Другая особенность поминальной трапезы — участие в ней умершего. Собственно, хозяином на этом пиру является именно он, не случайно для него прибор ставится под образами, на хозяйское место. Этим объясняются многие особенности трапезы — от подбора блюд, их количества, характера приготовления до специфических правил поведения участников застолья. С этой точки зрения понятен открытый доступ на поминки для всех пришедших (незнакомых) — видимо, предполагается, что они могли быть приглашены покойным.

Поминальная пища — пища мертвых (о ее двойной реальности см.: Богатырев, 1971, с. 187). Известны широко распространенные представления о том, что запасы еды для живых находятся в ином мире. Такие ее признаки, как избыточность, неполная готовность (например, недопеченный хлеб), наличие специальных поминальных блюд и напитков (прежде всего кутьи и киселя) и другие отчетливо указывают на “происхождение”. Правила обращения с такой пищей отличаются от обычных: хлеб не режут, а ломают; мясо едят руками (Гнатюк, 1912, с. 420). Показательно, что может меняться даже приглашение к трапезе: во Владимирской губ. вместо “Кушайте!” на поминках говорят: “Питайтесь!” (Завойко, 1914, с. 98).

117

Как живые на всех этапах похоронного обряда делятся с покойным, выделяют его долю, так и покойный на поминальной трапезе делится с живыми. В этом отношении поминальную трапезу можно рассматривать как распределение доли покойного между живыми. Такая доля не имеет значения при жизни, но становится весьма значимой после смерти. Ее смысл выражен в приводившейся ситуации первой встречи, когда от имени покойного первому встречному дается хлеб или холст. Распределение доли между живыми происходит и на годовых поминках. В Минской губ. перед днем

поминовения печется “зздоровный хлеб”. Этот хлеб разрезается на части по числу семейств в деревне и разносится по домам накануне праздничного дня, “чтобы каждый мог съесть ее натошак и помянуть покойника добрым словом” (Шейн, 1890, I—II, с. 585—586).

По справедливому наблюдению О. А. Седаковой, поминальная трапеза является воплощением идеи взаимности, одновременности действий “давать” и “брать” (Седакова, 19836, с. 117). В этом смысле характерно, что участники поминок не только угощаются, но и угощают умершего: для него кладут на край стола первую ложку (или первые три) каждого блюда и отливают часть напитка, ср. приглашение покойника выпить на белорусских хаутурах: “Данила, Данила! ходзи, выпи чарочку горелки!” (Шейн, 1890, I—II, с. 566). На Русском Севере в сороковой день, когда ждут покойника домой, устраивается специальная трапеза только для него. “Хозяева кланяются порожнему месту и говорят: „Кушай-тко, родименькой!”” (Куликовский, 1890, с. 57).

Общая направленность поминальной обрядности на первый взгляд противоположна погребальной. Если в похоронах основные усилия направлены на удаление покойника и вместе с ним самой смерти из мира живых (восстановление принципа однородности), то в поминальных обрядах мертвые приглашаются к живым: открываются ворота на кладбище, двери дома; их встречают, угощают и т. п. Однако это противоречие снимается более важной целью: упорядочить отношения между своим и чужим и далее — установить над ними контроль. С этой точки зрения похороны — перевод случайного, индивидуального события в разряд закономерного и типичного, т. е. преобразование события “природного” плана в “культурное”. Такой переход если и не обеспечивает контроля, то создает его иллюзию. Зато поминальная обрядность в полной мере выражает идею необходимости регламентации связей между двумя мирами. Опасны не сами по себе связи (они постоянны, интенсивны, и человек в них заинтересован никак не меньше, чем противоположная сторона), опасны неожиданные, нерегламентированные “визиты”, а также сбои в уже налаженных отношениях. Вот почему в народных представлениях страшны так называемые неприятники — нечистые покойники, которые посещают живых в неурочное время. Неприятниками могут быть и чистые покойники. Одна из основных причин их “хождения” — тоска живых (отсюда запрет на тоску и многочисленные способы избавления от тоски — заглядывание в печь, натирание груди, могильной землей и др.). Ср.: “К неутешным вдовам

118

покойный муж летает в виде огненного змия” (Смирнов, 1920, с. 48).

Как и свадьба, похороны плавно переходят в календарь, но этот процесс слияния с природным круговоротом имеет существенные отличия. Прагматический статус поминальной обрядности гораздо выше статуса свадебных “продолжений” в календаре. Объясняется это тем, что в соответствии с традиционными представлениями урожай, приплод скота и другие ценности поступают в мир людей из мира мертвых. Все это — дар предков, предполагающий взаимность. Поэтому поминальные дни необходимы не

только для общественного признания и закрепления происшедших перемен (в чем можно видеть основной смысл календарных праздников, посвященных новобрачным), но и для включения индивидуальных событий в общий ритм жизненно важных контактов с миром мертвых.

Как и в случае со свадьбой, включение похорон в календарный цикл приводит к повышению статуса индивидуального события, обеспечивает его соотнесенность с явлениями космического плана. Но в поминальной обрядности эта связь гораздо глубже мотивирована: природные стихии управляются предками, с которыми живые связаны родственными отношениями, поддерживаемыми с помощью регулярных поминаний. Причем актуальность этой связи не утрачивается и в обыденной жизни (ср. постоянное упоминание предков в мотивировках правил, регламентирующих повседневные домашние работы).

Для поминальной обрядности важно различие частных и календарных поминок. Их обрядовый статус не одинаков. Частные поминки (на 3-й, 9-й, 40-й день) входят в структуру погребального обряда, расширяют его временные рамки (Толстая, 1985, с. 81). Календарные поминовения (Дмитровская суббота. Святки, Троица и др.) связаны не с конкретными похоронами, не с индивидуальной смертью, а с категорией предков вообще. С их помощью индивидуальное событие окончательно преобразуется в типичное; умерший переводится в разряд предков.

Переход в разряд предков — процесс с обратным вектором по сравнению с другими переходами в новый статус. Для того чтобы стать предком, умерший должен не приобрести новые качества и признаки, а утратить прежние. “Включаясь в вечный круговорот, умершие теряли имя, возраст, индивидуальность. Безымянность умерших, представление их как анонимного множества (*Pluralia tantum* термина) так же существенны для народных поминок, как имя в церковном поминовении” (Седакова, 1979, с. 127). В этом отношении предки сближаются с новорожденными: первые теряют индивидуальность, вторым еще только предстоит ее обрести. Календарный и жизненный циклы совмещаются и переходят друг в друга.

Итак, в течение жизни индивида несколько раз возникает необходимость уравнивания его биологических и социальных характеристик. Вызвано это тем, что социальный статус остается неизменным на протяжении относительно длительного времени, тогда как в физиологическом плане человек постоянно изменяется.

119

ведение этих параметров начинается сразу после очередного выравнивания и постепенно нарастает. По сути дела, промежуток между ритуалами (повседневную жизнь) можно рассматривать как период, в течение которого происходит “вызревание” и оформление противоречия между биологическим и социальным статусом, которое может быть преодолено с помощью очередного ритуала. Так или примерно так обстоит дело с внешней точки зрения, которая вполне согласуется с научной традицией изучения ритуала.

Принципиально другая картина — в том случае, если мы попытаемся взглянуть на проблему функционирования обряда “изнутри”. Ритуал оказывается единственно возможным способом перехода из одного состояния в другое. Он является не столько реакцией на событие, сколько самим событием, что особенно явно выражено в “серединных” обрядах. Никакого биологического (физиологического) события, влекущего за собой необходимость совершения свадьбы, попросту не существует. Ритуал оказывается “первичнее”, и для его совершения ничему не нужно “вызреть”. Не “природа” диктует условия жизни в человеческом мире, но правила культуры, которые оказываются гораздо более независимыми от “природы”, чем это принято думать. Серединные обряды, кроме всего прочего, устанавливают четкие искусственные границы в биологической постепенности. Кстати, слабая выраженность биологических критериев выделения возрастных категорий явилась причиной их вариативности в различных культурах, условности структурирования возрастной шкалы и соответствующего ритуального сценария жизни. С этим связано, в частности, отсутствие инициации (в их “классическом” понимании) у восточных славян, с одной стороны, и особая разработанность у них свадебной обрядности — с другой.

По отношению к “рамочным” обрядам (родильному и погребальному) их собственная “событийность” менее очевидна, но в том-то и дело, что, несмотря на биологическую фиксированность рождения и смерти, человек считается родившимся и умершим только после совершения соответствующих обрядов, иногда до биологической смерти и много после биологического рождения.

В ритуалах жизненного цикла восточных славян общее противопоставление биологического и социального реализуется в серии конкретных противопоставлений. На первом этапе возникает несоответствие между самим фактом существования ребенка и отсутствием у него какого бы то ни было социального статуса. На втором этапе решается противоречие между наличием “природных” признаков пола и отсутствием их “культурных” аналогов, социальной санкции на половую идентификацию. Третий этап, манифестируемый свадьбой, можно описать как устранение несоответствия между способностью к продолжению рода и отсутствием на это социальной санкции. Рождение первого ребенка знаменует окончательный переход “молодых” в группу взрослых (отцов и матерей). Наконец, на последнем этапе устраняется несоответствие между смертью человека и его принадлежностью к категории живых.

120

Несоответствие между социальным и биологическим представлено в ритуале как утрата прежней доли (израсходование объема жизненной силы, отведенного на данный этап) и необходимость обретения новой. Во всех случаях применяется один и тот же способ решения возникающих противоречий: преобразование “природных”, естественных, характеристик в “культурные”, искусственные, с помощью и в ходе ритуала. Общая схема ритуального преобразования может быть представлена следующим образом.

На первом этапе ритуала главный персонаж постепенно лишается признаков прежнего статуса. Вводится система запретов, ограничивающих свободу перемещений, круг его контактов (особенно характерно для невесты и роженицы). Снимаются внешние маркеры принадлежности к прежней возрастной группе (ср. распускание волос, снятие украшений, частичное раздевание). В свадебном обряде невеста лишается главного символа прежнего статуса — девьей красоты. Происходит как бы возвращение к “докультурному”, “природному” состоянию. На уровне обрядовой символики главный персонаж лишается основных признаков полноценного (живого) человека: способностей самостоятельно ходить, что-либо делать руками, видеть, говорить. Кроме того, он теряет и свое прежнее имя. По сути дела, происходит десемiotизация индивида. Утратив свой облик (форму), имя, видимые и невидимые характеристики (способности), он перестает существовать как семиотический феномен, выпадает из сферы знакового, собственно человеческого. Особая ситуация характерна для родильной обрядности. По отношению к новорожденному совершаются действия, направленные на его отторжение от сферы чужого, нечеловеческого (ср. манипуляции с пуповиной, плацентой). В похоронном обряде, наоборот, основные усилия направлены на отделение умершего от живых.

Окончательное отделение от предшествующего состояния символизируется ритуальным обмыванием. С новорожденного смывается его “чужость”, нечеловеческая природа, с невесты — девья красота, с покойника — последний признак принадлежности к категории живых. Оставшаяся от обмывания вода является воплощением того, что остается от человека в его прежнем качестве. Этим объясняются особые правила обращения с такой водой, выливание ее на границе своего и чужого в родинах и похоронах (в свадьбе этого нет, так как баня всегда находится на периферии своего пространства). В результате всех этих действий объект ритуала оказывается в “разобранном” состоянии. В плане мифологических коннотаций описанный процесс может изображаться как расчленение героя, аналогичное расчленению жертвы.

В этом неопределенном состоянии главного персонажа ритуала (ср. лиминальность в концепции В. Тернера) совершается его пространственное перемещение, которое является стержнем, организующим синтагматическую структуру ритуала. Главная идея ритуала — переход в новый статус — получает на языке пространственных перемещений наиболее зримое воплощение. Основное перемещение (из своего в чужое) в высшей степени семиотично, так как означает

121

не просто пребывание между двумя мирами, но изменение сущности главных персонажей по мере отдаления от своего и приближения к чужому.

На втором этапе происходит “переделывание” героя, что может быть представлено (например, в случае с невестой) как “исцеление”. Предполагается, что именно в ритуале герой приобретает физические свойства, необходимые для нового статуса. Для родильной и свадебной обрядности характерны действия, ориентированные на

последовательное “открытие органов”, удаление лишнего (“раскрытие глаз”, “развязывание ума”, дефлорация). В похоронном ритуале совершаются противоположные действия: закрытие глаз, связывание рук, а иногда и ног. Ср. также распространенный обычай класть в гроб собранные в течение жизни волосы, ногти, зубы, отрезанные в результате несчастных случаев пальцы и другие части тела. Таким образом, человек как бы возвращается в свое исходное состояние — аналогичное тому, которое было присуще новорожденному.

Третий этап — наделение новыми “культурными” признаками, дополнительной долей жизненной силы (кроме покойника). С помощью вторичных символов легализуются и подтверждаются те изменения, которые произошли или могли произойти на “природном” уровне. Универсальный способ символизации нового состояния — переодевание в новую одежду. Кроме того, главный персонаж приобретает новое имя (имя и отчество в свадьбе). Таким образом, индивид снова включается в сферу знакового. В процессе ритуала создается новый семиотический факт. С этой точки зрения ритуал представляет собой способ и механизм создания новой семиосферы или, точнее, постоянного ее обновления через десемiotизацию и последующий семиозис, объектом которых является индивид.

Здесь следует отметить, что каждый возраст жизни повторяет в общем виде весь жизненный путь. Свою долю жизненных сил человек получает при рождении, но вместе с тем в последующих ритуалах прежняя доля признается израсходованной и возникает необходимость в обретении новой, точнее дополнительной, необходимой для нового этапа. Воплощением доли является, как правило, кулинарный символ (обрядовый хлеб, каша), причем этот символ воплощает не индивидуальную, а коллективную долю всех представителей той возрастной группы, в которую переходят главные персонажи ритуала. Принятие в ту или иную группу новых членов, равно как и выбытие из нее, предполагает ритуальное перераспределение общего объема жизненной силы. Показательно, что продукты для приготовления обрядового хлеба собираются представителями новой возрастной группы или их “заместителями”, они же участвуют в его приготовлении и между ними он делится (ср. распределение родинной каши между всеми детьми селения, свадебного короваля между взрослыми, обязательное угощение поминальной пищей нищих, первого встречного, соседей и др.). В результате не только главные герои ритуала, но и каждый из членов прежней и новой возрастной группы получает новую часть общей доли после очередного перераспределения. Это обстоятельство дает основание полагать, что ритуал ориентирован

122

не только на главных персонажей, но и на представителей обеих возрастных групп, между которыми совершается переход (ср. роль подруг невесты и дружины жениха в первой половине свадьбы и взрослых, состоящих в браке, — во второй). Действия, связанные с изготовлением символа общей доли и его разделом, насыщены креационными мотивами. Можно полагать, что в каждом ритуале жизненного цикла “переделывается” не только конкретный индивид, но вместе с ним меняется и весь мир.

Наконец, на заключительном этапе происходит постепенное расширение жизненного пространства героев ритуала (снятие многочисленных временных запретов и предписаний), включение в новую систему связей и как результат—общественное признание совершившегося изменения в социальной структуре коллектива, но уже в контексте другого (календарного) цикла обрядов.

123

От старого к новому

Теперь обратимся к календарной обрядности. Повседневную жизнь (в промежутках между календарными обрядами) можно представить как постепенный переход мира от одного состояния к другому. Происходит неизбежное отдаление от той гармонии, которая была установлена при Первотворении и вновь достигнута в последнем ритуале. Установленные (подтвержденные) в нем связи и отношения между разными сферами бытия, между “своим” и “чужим”, постепенно ослабевают. Иссякает запас энергии, жизненных сил, приобретенных в ритуале. Частные изменения, происходящие и в социальной структуре, и в природном окружении, оказываются несогласованными друг с другом. Нарастает десинхронизация различных процессов. Все эти тенденции имеются в виду, когда говорится о “старении” мира и необходимости его “обновления” в ритуале.

Те процессы, которые происходят в промежутках между двумя календарными ритуалами, можно представить и как увеличение противоречия между естественным течением времени и его структурным оформлением в ритуале. Если провести аналогию с ритуалами жизненного цикла, то можно сказать, что в естественном плане мир постоянно изменяется, но в структурном отношении он остается прежним (таким, каким его зафиксировал последний ритуал). Задача следующего ритуала—устранить это несоответствие, “узаконить” происшедшие изменения и тем самым санкционировать новое состояние мира. По отношению к идее времени как ни в каком другом случае отчетливо видна “самостоятельность” ритуала, его “независимость” от процессов, происходящих в мире физической реальности. Членение времени с помощью ритуалов предполагает, что, несмотря на естественные изменения, мир остается таким, каким его зафиксировал последний ритуал. Для того чтобы один период (сезон) сменился другим, нужен очередной ритуал. Иными словами, мир не меняется сам по себе, постепенно и спонтанно, как это представляется современному человеку. Поэтому календарный обряд

123

в традиционной культуре вовсе не обязательно следует “за природой”. Встреча весны может происходить тогда, когда реально еще стоит зима. И наоборот, после совершения обряда какой бы зимней ни была погода, она считается весенней. Дискретность диктуется не природными процессами, а задается ритуалами. Именно обряды прерывают безвременье и образуют ту матрицу, которая лежит в основе

концепции времени (ср.: Leach, 1961, p. 134—135). С этой точки зрения жизнь между ритуалами как бы не имеет длительности, протяженности. Время пульсирует в обрядах.

Те естественные изменения, которые понимаются как “старение” мира, чаще всего приобретают вид нарастания деструктивного начала. Накануне совершения ритуала явственно звучат мотивы “распада” мира. Мир прежде всего утрачивает свой привычный облик, форму, пространственную организацию. Выражается это в том, что исчезают границы, и в первую очередь граница между “своим” и “чужим”. Вообще нужно сказать, что “старение” мира сказывается более всего в размывании очертаний “своего” и “чужого”. С другой стороны, все пространство наделяется как раз теми признаками, которые присущи только границе. Образно говоря, мир приобретает облик перекрестка. Следствием такого мировосприятия явились широко распространенные представления об активизации персонажей иного мира именно в это порубежное время (разгул нечисти на святки, Купалу и др.). Тема угасания, изжития распространяется и на человека. В этом сношении весьма показателен такой феномен, как пост. Период поста (предписания которого постепенно ужесточаются и достигают предела накануне праздника) сопоставим с той ситуацией, в которой находится герой переходного ритуала на первом его этапе, когда все жизненные функции усечены (ограничения в передвижениях, пище, свете, говорении и др.). Во время поста сходные ограничения распространяются на весь коллектив: молчание (молитва), “усмирение плоти”, сгущение тьмы, осуждение всех и всяких проявлений жизненной энергии.

Вместе с тем начальный этап обряда являет собой поле возможностей, которые не могут быть реализованы в другой обстановке. Возникает то, что можно назвать ситуацией шанса. У человека появляется возможность узнать судьбу (к этому этапу обычно приурочены гадания), и не только узнать, но и повлиять на нее, изменить свою долю, исцелиться (ср. поверья о кладах и травах, которые можно найти в купальскую ночь). Все это можно осуществить, вступив в диалог с персонажами иного мира. Собственно, данная ситуация лучше всего приспособлена как раз для такого диалога. Партнеры находятся в непосредственной близости; поведение имеет высокую степень знаковости; способы и средства общения как бы известны обеим сторонам. И диалог активно ведется. Его формы достаточно разнообразны. Если говорить о последовательности ведения диалога, то он (или они) начинается с гадания.

Гаданиям отведено особое время — к а н у н п р а з д н и к о в, что, конечно же, не случайно, так как канун — не столько последний день, завершение определенного периода, сколько начало обряда. Т е м а к о н ц а,

124

п о с л е д н е г о, является определяющей для атмосферы кануна. Характерно, что гадания совершались не только в канун фиксированных праздников (Васильев день. Благовещение, Иван Купала, Покров, Параскева Пятница, Введение, Никола Зимний и Вешний, Великий четверг и др.), но и в конце “производственных” циклов, необязательно совпадающих с праздничными канунами. В Костромской и других губерниях Русского Севера гадания могли быть приурочены к завершению жатвы, ко

дню, когда заканчивают ткать полотно (Смирнов, 1927, с. 18). В месячном цикле наиболее пригодное время гаданий — перед новолунием, в недельном — пятница (в некоторых районах — четверг), в суточном — вечер, ближе к полночи.

Значимость, достоверность, “сила” гаданий, приуроченных к той или иной дате, существенно различаются. В некоторых локальных традициях это осознавалось и гадания могли классифицироваться, например на “грешные” и “негрешные” (Смирнов, 1927, с. 18—19). Грешными считались гадания, приуроченные к летнему и зимнему солнцевороту (Рождество и Купала): такие гадания предполагали контакт с представителями иного мира. По этой же причине они признавались наиболее достоверными.

Ритуал гадания содержит в свернутом виде ключевые элементы любого из рассмотренных выше “больших” ритуалов.

1. Гадающий перемещается из “своего” в “чужое”. Сферу “чужого” представляют обычно периферийные (нежилые) постройки (баня, овин, чердак, подполье); границы дома, двора, деревни, церкви (двери, ворота, изгороди); дороги, перекрестки, “ростани”;

кладбище, вода, колодец. В “своем”, внутреннем, пространстве функция “чужого” в ритуале гадания приписана печи (ср. выше о непосредственной связи печи с иным миром).

2. Гадающий отдаляется от “своего” не только в пространстве, но и в “признаковом” поле, т. е. лишается тех признаков, которые указывают на его принадлежность миру культуры: полное или частичное обнажение (во многих случаях обязательное снятие креста и пояса); распускание волос, молчание, запрет на смех. Интересный вариант представлен в гаданиях “вещими снами”, когда ложатся спать не раздеваясь, предварительно “сформулировав” свой запрос. В этом случае “перемещение” совершается во сне и уход в чужое символизируется как раз нарочитой одетостью — одетым ночью в доме может быть только покойник.

3. Само гадание при всем многообразии вариантов представляет собой своеобразный обмен. Идея обмена достаточно очевидно выражена в тех случаях, когда гадающий “отсылает” в сферу чужого те или иные предметы (продукты, пищу), а взамен “получает” необходимые сведения. Относительно недавно этот значительный пласт гаданий был тщательно рассмотрен в работе Л. Н. Виноградовой (Виноградова, 1981, с. 13—43), поэтому ограничимся некоторыми дополнительными соображениями, представляющими особое значение для нашей темы.

Собственно, любое гадание является ритуальным способом определения доли человека на следующем этапе его жизни. Учитывая

то, что гадание представляет собой “зачин” более широкого ритуала или ритуального комплекса, можно предположить, что в гадании формулируется основная тема ритуала, главный вопрос, ответ на который и должен дать ритуал. В этом смысле календарные обряды решают ту же проблему, что и обряды жизненного цикла. И в тех и других тема перераспределения мира, обретения новой доли является ключевой. Она обыгрывается всеми возможными способами. Но объем этого понятия, его наполнение, символика и другие конкретные характеристики имеют свою специфику.

В гаданиях указанного типа (“кормления — задабривания”, по классификации Л. Н. Виноградовой) обращает на себя внимание особый способ приобретения тех ценностей, которые в них используются. Для придания “силы” гаданию требовалось, чтобы овес, ложка кутьи, блин, хлеб и другие продукты были не просто взяты, а взяты тайком или украдены (Шейн, 1887, I, 1, с. 41; Смирнов, 1927, с. 22). Ритуальное в о р о в с т в о вообще, наверное, может получить удовлетворительное истолкование только в контексте представлений о перераспределении доли. Оно тем и отличается от обычного, что крадется как бы не для себя. Уворованное может быть использовано исключительно в ритуальных целях, в частности в обменных операциях с чужим, в качестве жертвы. Например, в Закарпатье “перед пасхальной всенощной жители деревни должны украсть дрова и всю ночь жечь вокруг церкви костры” (Богатырев, 1971, с. 235). Повсеместно считалось, что украденное у соседа зерно дает лучший урожай (Максимов, 1873, с. 83; Зеленин, 1930, с. 87). Такое зерно нельзя было применять в пищу, но можно использовать для увеличения доли предков, которые возвратят сторицей. В этом смысле гадания указанного типа следуют логике жертвоприношений. Взятые тайком, украденные, могут принадлежать только чужому. Доля чужого формируется не только за счет украденного. В нее входят первые (а иногда и последние) части всех получаемых продуктов, приплода скота и т. п., о чем еще будет специально говориться. Здесь же отметим, что “первины” (первый блин, первый хлеб) широко применяются в гаданиях (Виноградова, 1981, с. 16— 19).

В обмен на эту долю гадающий узнает свою долю. Ср. призывания типа: “Доля, ходи до нас вечеряти” (Чубинский, 1872, с. 257). Тот же смысл заложен в приглашениях “суженого-ряженого” (ср. выше о судьбе как варианте доли).

В менее явном виде тема доли обыгрывается в “подблюдных” гаданиях или в гаданиях жребием. Структура этих гаданий практически идентична ритуальному перераспределению доли, например в свадебном коровайном обряде. На первом этапе происходит собиание исходных элементов для создания некоего объекта, символизирующего совокупную долю участников обряда (в коровайном действе — продуктов для приготовления коровай: муки, масла, яиц). В гаданиях каждый участник дает какой-нибудь мелкий предмет (камешек, кольцо, наперсток, кусочек хлеба и т. п.). На втором этапе все эти предметы помещаются в сосуд (соответственно

в дежу или в горшок) и тщательно перемешиваются. Выпечке коровай в свадьбе соответствует исполнение “хлебной песни” в гаданиях. Эта песня занимает особое

место среди святочных подблюдных песен. С нее начинаются гадания, но в отличие от следующих за ней песен она ничего не предвещает. Во время ее исполнения горшок (блюдо, решето) постоянно встряхивается. Тема хлеба усиливается тем, что участники гадания получали по куску хлеба, который клали перед собой под скатерть или сверху сосуда. Вот одно из описаний подблюдных гаданий среди русских Сибири: “Собирали кольца, перстни, запонки, сережки, клали их в блюдо и накрывали салфеткою; нарезывали маленькие кусочки хлеба и клали сверх салфетки. Сначала пели песню хлебу и соли и брали кусочки; ложась спать, клали их под головы, загадывая, что приснится. Потом пели песни; по окончании каждой из них трясли блюдо и один ловил, что попадалось, по одной вещице” (Авдеева, 1837, с. 58).

К сожалению, “песня хлебу” часто упоминается, но ее записей совсем немного, и они имеют фрагментарный характер. И. И. Земцовский, которому принадлежит лучшее издание календарных песен, приводит лишь три небольшие записи с нехарактерными для “хлебных песен” концовками “кому вынется...” (ПКП, 1970, с. 137—138, № 108—110). Величание хлеба—в двух из них.

“Еще ныне у нас Страшные вечера

Да Васильевские,

Илею, илдею!

Мы не песню поем,

Хлебу честь отдаем.

Илею, илею!

Кому эта песенка...”

(№ 108).

“Хлебу да соли

Долог век,

Слава!

Барышне нашей

Более того,

Кому мы спели...”

(№109).

Хлеб здесь (как и коровай в свадьбе) — символический образ мира, коллективной доли. Наделение каждого участника обряда своей конкретной долей происходит следующим образом. В свадьбе коровай просто делится между присутствующими с выделением специальных частей для жениха и невесты. В гаданиях из общей доли (содержимое горшка) каждому участнику под пение очередной песни (их последовательность была фиксированной) выделялась его часть с соответствующим толкованием. Любопытно, что аналогии между этими двумя, казалось бы, далекими ритуалами продолжают и в самих подблюдных песнях, где доля (счастье, богатство) предстает

127

и в образе коровай, который доставляется мышью — существом хтонического происхождения:

“Мышь пищит,
Коровай тащит,
Еще попищу,
Еще потащу.
Слава, девы, слава!
Кому вынется,
Тому сбудется,
Не минуется.
Слава!”

(ПКП, 1970, №127).

Итак, в гаданиях формируется основной для каждого из участников календарного ритуала вопрос: “Что будет на следующем этапе его жизни?”. Нужный вариант ответа на этот вопрос предлагается в самом ритуале. Среди разнообразных средств ориентации будущего в нужном направлении особое место отводится о б р я д о в о й т р а п е з е. Отметим лишь некоторые наиболее существенные ее черты.

Обрядовая трапеза — менее всего принятие пищи. Скорее, она является идеальной моделью жизни в ее наиболее существенных проявлениях. Одно из условий благополучия семьи —ц е л ь н о с т ь и ц е л о с т н о с т ь семьи и хозяйства: скота, урожая. В подготовке к праздничной трапезе этой идее придается особое внимание. Все находящиеся в отлучке члены семьи стараются к празднику (и особенно новомуднему) быть дома. Праздничная уборка преследует аналогичные цели: “все рабочие

инструменты, как-то: пилу, долото, „клявцы и бабки, шилля, скобили" и проч. мужчины должны собрать в одно место ради „еднысци стачины". То же должны сделать и „женки" с прялками, веретенами, „сукайлыми", „цевкыми" и другими предметами при женских рукоделиях. В особенности старательно должны быть собраны веретена, так как из последних, небрежно оставленных, рождаются летом змеи" (белор. — Никифоровский, 1897, с. 223, № 1741). Все вещи, как и люди, в праздничные дни должны находиться в своем доме. Повсеместно распространен обычай ничего не давать в долг во время праздников (см., например: Чубинский, 1872, III, с. 262; Шейн, 1902, III, с. 330; Зеленин, 1934, с. 20—24, и др.). Эти запреты объясняются тем, что именно в праздники доля человека и семьи может измениться. Здесь нужно учесть, что доля дома, т. е. семьи, воплощена во всех вещах; она цельна и неделима. В то же время доля может быть сосредоточена в каком-нибудь одном предмете (изоморфизм части и целого). Поэтому столь распространены представления о том, что вместе с отданной вещью из дома может уйти спор, счастье (Зеленин, 1934, с. 27—42). Кроме того, мотив собирания можно рассматривать как проявление своего рода защитной реакции на доминирующую в этот период тенденцию к распаду мира.

128

Есть основания говорить по крайней мере о двух типах календарной обрядовой трапезы. Первый маркирует конец периода, а второй — начало нового (ср. “бедную” и “богатую кутью” у русских).

“Бедная кутья” устраивалась в рождественский сочельник (“богатая” — в новогодний; в ряде мест была и третья кутья — крещенская). Бедной кутьей завершался пост. Как уже говорилось, конец поста, совпадающий с концом года, характеризуется усилением всех предписаний, касающихся поста. В поведении человека и его мировосприятии усиливаются эсхатологические мотивы. Умерщвление плоти, покаяние, молитва — основные признаки “последних дней”. Нечисть подступает вплотную к дому. В рождественском сочельнике все эти тенденции отчетливо выражены. В Закарпатье “в день накануне Сочельника крестьяне так строго соблюдают предписанный церковью пост, что не берут ничего в рот” (Богатырев, 1971, с. 202). В русских губерниях наблюдается аналогичная картина: “Рождественский сочельник повсеместно проводится крестьянами в самом строгом посте. Едят только после первой звезды, причем самая еда в этот день обставляется особыми символическими обрядами, к которым приготавливаются заранее. Обыкновенно перед закатом солнца хозяин со всеми домочадцами становится на молитву, потом зажигает восковую свечу, прилепляет ее к одному из хлебов, лежащих на столе, а сам уходит во двор и приносит вязанку соломы или сена, застилает им передний угол и прилавок, покрывает чистой скатертью или полотенцем и на подготовленном месте, под самыми образами, ставит необмолоченный сноп ржи и кутью. Когда, таким образом, все приготовлено, семья снова становится на молитву, и затем уже начинается трапеза” (Максимов, 1903, с. 315).

Еще Д. К. Зеленин обратил внимание на то, что блюда рождественской трапезы (кутья, блины, кисель) совпадают с поминальными кушаниями (Zelenin, 1927, S. 375). Из этого делается как будто логичный вывод, что рождественский сочельник был когда-то праздником, посвященным предкам. Это соображение было затем развито В. Я. Проппом (Пропп, 1963, с. 15). Некоторые особенности трапезы позволяют взглянуть на нее несколько иначе, не отрицая, а скорее уточняя указанное толкование.

Внесение в дом пожинального снопа, застилание стола сеном, зажигание свечи—все это резко изменяет облик красного угла и всего пространства дома. Создается впечатление, что все эти “декорации” необходимы для воссоздания вполне определенной ситуации, актуальной для данной традиции в критический момент ее существования. Что же это за ситуация? Ответ вроде бы лежит на поверхности: воссоздается обстановка того случая библейской истории, которому и посвящен праздник. Это вполне могло осознаваться “изнутри” — ср.: “Мы делаем это в память о Рождестве Христовом: тогда был такой обычай” (“так ми затымили ся, як Христос родиуся, такий биу звичай”) (Закарпатье — Богатырев, 1971, с. 212).

Вместе с тем общая тональность обряда, такие его черты, как обязательное молчание, архаические виды пищи (показательна даже не кутья, а мед), да и само название снопа (и соломы) — дід, как

129

и некоторые другие признаки, о которых еще будет идти речь, дают основание предполагать, что эти же средства использовались для воспроизведения пространства смерти. Другими словами, рождественская трапеза — это трапеза в ином мире. С такой интерпретацией согласуются многие ее особенности, например отсутствие приглашения предков, что характерно для поминальной трапезы (но при этом— заклинание мороза—ср.: Шейн, 1874, с. 736); специальные меры предосторожности по отношению к соломе после праздника. На последнем следует остановиться подробнее. Дело в том, что в некоторых районах с соломой, которая была разостлана в доме, обращаются так же, как и с соломой, оставшейся после обмывания покойника. В одних местах ее сжигают, в других — убирают в такое место, где не ходят ни люди, ни скот. В карпатских селах П. Г. Богатырев записал такое объяснение: “Нельзя употреблять эту солому, так же как нельзя брать воду, которой обмывали покойника (“такий звичай, як з мертвого воду не моги брать”), потому что это приносит несчастье. Колдуньи (босуркані) или дьявол в Рождество гуляют и могут что-нибудь подлить (“могут подоляти дащо”) в солому. Человек может попасть в беду (“той чуловік може упасти у біду”), если он тронет солому. Она может передать несчастье. Вот почему ее бросают в яму, которой не пользуются (“така, що не хоснусся”). (Богатырев, 1971, с. 214—215).

Аналогия между рождественской соломой и соломой, на которой обмывали покойника, представляется весьма значимой. Мир, как и человек, исчерпал свой запас жизненных сил. Мы видели, что для того, чтобы смерть стала не только биологическим, но и социальным фактом, над покойником совершается ряд действий, среди которых ключевое значение имеет обмывание (грязь — признак живого человека). Точно так же

выметание соломы может обозначать отделение последних признаков жизни, но уже по отношению к освоенному человеком миру.

Еще более показательна аналогия между рождественской соломой и мусором. Собственно, солому можно рассматривать как ритуальный эквивалент мусора, которому уделялось особое внимание в обрядовой жизни. В частности, известен широко распространенный запрет выметать сор в течение всего времени, пока покойник находится в доме (Чубинский, 1877, с. 706; Романов, 1912, с. 524; Зеленин, 1914—1916, с. 456, и др.). Аналогичный запрет распространялся и на период от Рождества до Нового года (Чубинский, 1872, с. 43; Крачковский, 1873, с. 166; Шейн, 1887, с. 43). Там, где такой запрет не зафиксирован, отмечены особые предписания, касающиеся обращения с сором на Рождество. Например, в Витебской губ. “выметенную из избы в Р. Хр. „шуму” не следует относить на „шуметник”: куры будут разгребать и портить летом гряды. Относить же ее выгоднее или на соседскую землю, или на собственную „гору”, куда куры зимой не взлетают и, следовательно, не могут разгребать”; и далее: “Чем раньше в Р. Хр. будет выметена изба, тем лучшего можно будет ожидать урожая льна” (Никифоровский, 1897, с. 224).

130

Актуализация запретов и предписаний, связанных с сором, именно на Рождество, устойчивые аналогии с погребальной обрядностью, конечно же, связаны с представлениями о конце не только года, но и мира, о его старении и смерти. Сор — одно из средств объективации этого круга идей. Вместе с тем запрет выметать сор на Рождество входит в серию отмеченных выше “центростремительных” запретов, ориентированных на цельность, единство семьи и хозяйства, а в конечном счете — на сохранение и увеличение доли.

Следует вообще отметить известную двойственность отношения к сору. С одной стороны, грязь, нечистоты, навоз — признаки жизни, неотъемлемая часть человека, дома. Их отсутствие воспринимается как принадлежность иному, нечеловеческому. Характерно, что при переходе в новый дом переносят с собой сор из старого жилища.

С другой стороны, сор и грязь — показатели расходования отпущенной миру и человеку жизненной энергии, ее постепенного угасания. В символах подобного рода сливаются и перетекают друг в друга представления о жизни и смерти. Такая семантическая амбивалентность позволяет использовать один и тот же символ в, казалось бы, несовместимых ритуальных контекстах.

В рассматриваемой календарной (новогодней) обрядности сор используется главным образом как символ старого, израсходованной доли. Тема обветшания мира многократно дублируется с помощью различных символов и действий. К их числу следует, вероятно, отнести старика и старуху — неперменных участников новогоднего ритуала. “Рядятся стариками со страшными горбами, коновалами, шерстобитами. Петрушкой, разными пугалами в виде стариков, чертом — навязывая на голову кудели,

чтобы быть хохлатым, косматым и вычернив рожу” (Завойко, 1917, с. 25). Обобщая многочисленные описания святочных ряжений, В. Я. Пропп пишет:

“...наряжаются лицами, не принадлежащими к кругу деревенской молодежи. Это прежде всего старики и старухи, старики с огромными бородами и мохнатые или горбатые; это, далее, различный пришлый люд, непохожий на своих деревенских жителей — цыгане, шерстобиты, солдаты или Петрушка” (Пропп, 1963, с. 111).

Уже сами названия ряженных (нарятки, окрутники, кудесники, шуликони, хухольники и др.) довольно отчетливо указывают на способность к оборотничеству и, соответственно, к переходу из одного мира в другой. Не случайно по поводу переряживания на второй день после свадьбы Н. Ф. Сумцов писал: “В связи с верованием в появление богов среди людей стоит сохранившийся до сих пор обычай переряживаться” (Сумцов, 1881, с. 61).

Многочисленные описания святочной и масленичной обрядности позволяют говорить о ряжениях: 1) животными (конь, козел, бык, медведь, журавль, курица, гусь); 2) представителями мира мертвых (старик, старуха, дщ, мертвец); 3) “нечистой силой” (черти, вулкулаки, леший, кикимора, нечистики и проч.); 4) представителями иных социальных, профессиональных и этнических групп (барин, солдат, мельник, коновал, шерстобит, Петрушка, цыган, немец, арап, турок, нищие, калеки, “дорожные люди”).

131

Вообще нужно сказать, что, несмотря на обилие работ, в которых рассматривается обычай святочного ряжения, он все еще далек от удовлетворительного объяснения. И сейчас ситуацию изучения этого явления в достаточной мере характеризуют слова О. Миллера: “Святочное переряживание — очевидно, не могущее иметь никакого отношения к христианскому „Рождеству”, — есть остаток языческой игры — обряда: одни думают, что этим указывалось на то превращенное состояние природы, в каком находится она в суровое зимнее время; другие — имея в виду переряживание собственно в животных — думают, что таким только и было оно первоначально, что при этом старались уподобляться собственно тем животным, в образе которых первоначально представляли себе то или другое божество, и что это служило как бы обрядовым представлением праздничного посещения людей богами” (Миллер, 1865, с. 58). Основная причина “разночтений” состоит, видимо, в том, что каждый, кто исследовал это явление, сосредоточивался на какой-нибудь одной группе “масок”.

Главное внимание было уделено двум типам масок — изображающим животных и предков (покойников). Они признавались древнейшими; их возводили к тотемистическим представлениям и к культу предков (Харузин, 1905, с. 79—80; Wundt, 1912, S. 260—261). Маски зверей и предков положили начало эволюции масок в концепции А. Д. Авдеева (Авдеев, 1957, 1959). Остальные образы (нищий, калека, мельник, цыган и др.) либо считались вторичными, поздними, либо вовсе игнорировались.

Такая традиция истолкования отдельных групп ряженных сохранилась до наших дней. Так, В. Я. Пропп считал, что основными образами ряженных являются животные, и отсюда сделал вывод о связи переряживания с идеей плодородия (Пропп, 1963, с. 110—122). Другие исследователи зимней славянской обрядности, уделив основное внимание теме смерти, “покойницким” играм, фигурам деда, нищего, старика и старухи, для которых столь характерны признаки, указывающие на их отношение к миру мертвых (горбатость, мохнатость, молчаливость, чернение лица и др.), приходят к выводу о том, что святочное ряжение и “покойницкие” игры связаны с культом предков (Чичеров, 1957, с. 201—203; Kuret, 1972, s. 94; Гусев, 1974, с. 50—52; Виноградова, 1982, с. 152—153). Каждое из таких объяснений вполне справедливо по отношению к конкретной группе персонажей, но не может быть распространено на ряжение в целом.

Между тем различные группы ряженных объединяет один общий признак: все они в той или иной степени связаны со сферой чужого и противопоставлены своему во всех актуальных для данного коллектива планах: социальном (шерстобиты, коновалы, солдаты), этническом (цыганы, арапы, турки), в плане принадлежности нечеловеческому, звериному (бык, козел, медведь и др.), колдовскому (черт, нечистики и др.), миру смерти (покойники, деда) и вообще дальней стороне (“дорожные люди”). По известной аналогии ряженные представляют собой своего рода парад представителей чужого мира. Если в других ритуалах актуализируется какой-то один аспект

132

противопоставления свой/чужой, то в основном годовом ритуале, когда вопрос стоит о том, кто на этот раз победит — свое или чужое, в ритуале предстает синтез, собрание и своего, и чужого. Ряженные представляют практически все разряды чужого.

Какой смысл в этом параде чужого? Ряжение происходило в основном на святках и масленице, т. е. было приурочено к переломным моментам годового цикла. В эти ритуально отмеченные промежутки времени создавалась картина дезорганизации, бесструктурности. Свое и чужое перемешивалось, что невозможно себе представить в обыденной жизни. Возникла ситуация временного хаоса, необходимая для обновления мира, разделения сфер и упрочения границ между ними. Ср. в этой связи дожившие до наших дней представления о том, что “раньше земля была незаклятая (некрещеная)”: среди людей находились и боги, и мертвецы, и всякая нечисть (Серебряная, 1985, с. 74—77). Именно такая картина неразграниченного, бесструктурного мира воссоздавалась в основном годовом ритуале с помощью ряжения.

Кроме того, ряжение является прекрасной иллюстрацией к одной из основных особенностей ритуала — способности объективировать, представлять в осязаемой, видимой форме те идеи, которые не имеют физической субстанции, и в частности идею чужого мира.

Следует также отметить актуальность для ряжения идеи старого. Ритуальный характер этого признака подчеркивается в ряжении на масленицу, которая в русской традиции во многом дублирует новогодний комплекс. В описаниях чучела Масленицы

неоднократно отмечается обычай одевать Масленицу во все старое, негодное, обветшалое. П. А. Городцов, которому принадлежит описание календарных обрядов Тобольского края, отмечал, что для масленичного поезда выбирается “худая и старая кляча, едва передвигающая ноги”, старые дровни, на которые водружали старый, брошенный из-за негодности челн и помост из гнилых досок. Костюм для Масленицы также “составлялся из ветхих и старых вещей, совершенно негодных к употреблению. Верховые, сопровождавшие Масленицу, и возница были одеты в рваные шубы, рваные и разные пимы, вывороченные рубахи” (Городцов, 1915, с. 21). По словам того же П. А. Городцова, ругая Масленицу, кричали ей: “Убирайся вон, рваная старуха, грязная!”. М. М. Громыко, собравшая сведения о масленичных обрядах в Сибири, специально указывает на то, что во время проводов Масленицы использовались исключительно самые старые вещи. Сопровождающие тоже должны были быть “стариками” (Громыко, 1975, с. 101—107). В. К. Соколова отмечает, что этот обычай был характерен и для Европейской России. “Обращает на себя внимание, — пишет она, — прежде всего то, что все атрибуты масленичного поезда и одежда масленичной куклы — старая, негодная рухлядь. В разваливающиеся сани впрягали клячу, на нее вешали колокольчики, с которыми ходили коровы, иногда лошадь покрывали рогожей, дерюгой, а в Сибири на передние ноги ей даже надевали рваные штаны и пимы, причем обязательно разного цвета” (Соколова, 1979, с. 30).

133

Итак, старость, ветхость, изношенность являются характерными чертами ряжения, указывающими на состояние как “чужого”, так и “своего”, т. е. мира в целом.

Обратимся снова к обрядовой трапезе. Если “бедная кутья” приурочена к концу старого года, то “богатая” знаменовала собой переход от старого к новому. Основная характеристика второго типа трапезы — ее подчеркнутая избыточность: “Этот вечер является по преимуществу щедрым и богатым, так как по изобилию, с которым встречается Новый год, простолюдину хотелось бы судить о довольстве в наступающем году”, — писал Е. Ф. Карский о сочельнике у белорусов (Карский, 1916, с. 103). Изобилие еды под Новый год естественно сопоставляется с излишествами еды на масленицу и объясняется тем, что “масленица некогда совпадала с празднованием Нового года, когда он считался с марта” (Пропп, 1963, с. 26). Следует, однако, иметь в виду, что масленица совпадает с началом поста, когда вводятся определенные ограничения (ср.: мясопуст, сырная неделя).

Сам признак обилия привычно трактуется в связи с “магией первого дня”: каким будет первый день, таким будет и весь год, ср.: “В новый год надеть хорошую, новую одежду — будешь хорошо одеваться круглый год; сытно будешь есть весь год, если в новый год приготовишь много вкусных „еств“ (кушаний)” (Сибирь—Макаренко, 1913, с. 49). К семантике “первого” мы еще вернемся, а сейчас хотелось бы отметить одно, на наш взгляд, очевидное, но важное обстоятельство: изобилие еды на Новый год объясняется тем, что она призвана символизировать весь мир, совокупную долю, и предназначена

для распределения между всеми участниками ритуала (т. е. между всеми категориями “своего” и “чужого”).

В календарном ритуале, как и, например, в свадебном, главным символом доли является обрядовый хлеб. Особенностью новогоднего хлеба является его состав. Например, в Закарпатье, где к Рождеству выпекается крачун, в его середину “стремятся вложить понемногу от всех продуктов, которые употребляются в доме: овса, капусты, пшеницы, кукурузы, одним словом — „всего, что родит земля”” (Богатырев, 1971, с. 204). Тот же принцип собирания всех продуктов и приготовления из них главного ритуального символа можно обнаружить в белорусской рождественской прижанине. Это ритуальное блюдо включает не только растительные, но и мясные продукты: в ржаное тесто кладется мясо, сало, лук, колбаса, и все это запекается в горшке (Шейн, 1874, с. 40—41). Как уже отмечалось, тема собирания, проявляющаяся на разных уровнях ритуала, связана с символикой собирания распавшегося мира. С этой точки зрения обрядовый хлеб, как и другие варианты главного ритуального символа (ср. распространенного в русских губерниях “кесаретского поросенка”), является не только воплощением доли, но и образом мира. В этой связи показательно, что тот же крачун обвязывался жгутом из льна или конопли; на верхней корке изображался крест, а в середину вставлялся стебель овса (Богатырев, 1971, с. 204),

Космологическая семантика новогодней трапезы явно прослеживается в русском обычае готовить к Васильеву дню кесаретского

134

поросенка. Жертвенное животное — широко распространенный символ мира. Его разделение, расчленение, обычно читается как заключительная операция распада космоса, а собирание, сложение, восстановление цельности — как творение нового мира. Ср. одно из многих описаний новогодней трапезы с кесаретским поросенком: “К 1-му января в каждом семействе готовится полугодичный или несколько месяцев поросук, которого жаривают непременно цельным, какой бы величины он ни был. Вечером в этот день собираются все домашние, ставят свечу перед иконой, молятся Василию Великому, и когда помолятся, хозяин или старший в доме отделяет себе голову поросенка, затем разламывает, но не разрезывает жаркое и раздает всем по частям, смотря по возрасту. Это называется „кесаретского ломать”... Съев мясо, собирают кости, относят в „свинух” и бросают свиньям” (Орловская губ. — Трунов, 1869, с. 32). Обращает на себя внимание не только то, что поросенок должен жариваться целиком; его следует не резать, а ломать (указание на ритуальный способ разделки), но и не менее важное: кости не выбрасываются, а собираются и относятся к другим свиньям. В других описаниях тема разрушения старого и создания нового может дополнительно обыгрываться противопоставлением с т а р е й ш е г о (своего рода жреца, ведающего разделкой жертвы) и р е б е н к а, воплощающего идею нового: “Старший в семье — все равно мужик или баба — берет блюдо с вареным поросенком или свиной три раза и поднимает его вверх к иконе, потом ставит на стол, на то место, где под скатертью насыпаны семена, и все начинают молиться Василию Великому о том, чтобы „свинья водилась и усякая скотина”. Затем старик или старуха

снова берет блюдо, снова поднимает его к иконе три раза, снова ставит, и все опять молятся о том же. Это продолжается и в третий раз, после чего семья садится за стол, чтобы продолжать прерванный ужин. Пока разрезают и едят „кесарескага“, кто-нибудь из маленьких детей сидит под столом и хрюкает, а потом его кормят уже одного” (Курская губ. — Резанова, 1902, с. 100—101). Показательно, что в некоторых местах складывание костей жертвенного поросенка, знаменующее создание нового, выливается в отдельную процедуру, осложненную борьбой с противоборствующими силами: кости следует носить по одной, а в закутке в это время сидят черти (Максимов, 1903, с. 331—332).

Та же смесь космологических мотивов и темы перераспределения продуктов обнаруживается в обрядовом п е ч е н ь е (козули, коники, бычки и т. п.). Л. Н. Виноградова, проанализировав обширный западно- и восточнославянский материал об использовании обрядового печенья, выяснила, что оно предназначалось главным образом для колядников, для скота, для “душечек”, “домового”, умерших предков. Кроме того, обрядовый хлеб раздавался нищим, пастухам, священникам. По мнению Л. Н. Виноградовой, основным адресатом являются умершие родственники, а остальные (колядники, нищие, пастухи и др.) выступают в роли посредников между людьми и предками. В свою очередь обрядовый хлеб (и печенье) есть жертва умершим родственникам (Виноградова, 1982, с. 136—148).

135

Действительно, связь святочной обрядности с поминальной, с культом предков представляется глубинной и вполне закономерной (в кризисной ситуации актуализируются все связи, на которых основано существование коллектива во времени). Вместе с тем поиски единственного “истинного” адресата, как представляется, не вполне соответствуют основной идее подобного рода ритуалов — всеобщему перераспределению ценностей между всеми категориями “своих” и “чужих”. Это своего рода потлач, в котором участвуют и люди, и предки, и Бог, и стихии — все участники регулярно повторяющейся космической драмы.

Символика старого и нового обыгрывается на разных уровнях новогоднего ритуала. Показательна в этом смысле одна из наиболее распространенных святочных игр “в кузнеца”. “В избу, нанятую для бесед, вваливается толпа парней с вымазанными сажей липами и с подвешенными седыми бородами. Впереди всех выступает главный герой — кузнец. Из одежды на нем только портки, а верхняя, голая, часть туловища разукрашена симметрично расположенными кружками, изображающими собой пуговицы. В руках у кузнеца большой деревянный молот. За кузнецом вносят высокую скамейку, покрытую широким, спускающимся до земли пологом, под которым спрятано человек пять-шесть ребятишек. Кузнец расхаживает по избе, хвастает, что может сделать все, что угодно: замки, ножи, топоры, ухваты и, сверх того, что умеет „старых на молодых переделывать”. — „Не хочешь ли я тебя на молодую переделаю?”, — обращается он к какой-нибудь девице не первой молодости. Та, разумеется, конфузится и не соглашается. Тогда кузнец приказывает одному из ряженных стариков: „Ну-ка, ты, старый черт, полезай на наковальню, я тебя перекую”. — Старик прячется

под пологом, а кузнец бьет молотком по скамейке, и из-под полога выскакивает подросток. Интерес игры состоит в том, чтобы при каждом ударе у кузнеца сваливались портки и он оставался совершенно обнаженным. Когда всех стариков перекуют на молодых, кузнец обращается к девушкам, спрашивая у каждой: „Тебе, красавица, что сковать? Тебе, умница, что сковать?“. И каждая девица должна что-нибудь заказать, а затем, выкупая приготовленный заказ, поцеловать кузнеца, который старается при этом как можно больше вымазать ее физиономию сажей” (Максимов, 1903, с. 299—300). Эта игра, вообще очень насыщенная мифологической семантикой (ср. роль кузнеца в представлениях о творении мира, выковывании свадьбы, его специфический статус в обществе и т. п.), передает основную тему годового ритуала — преобразование старого в новое, молодое. Выраженный эротизм этой игры, как и большинства других святочных игр, в том числе “покойницких”, лишь подчеркивает идею перехода от старости, смерти к рождению и обновлению. Показательно, что мотив перековывания и выковывания новых предметов реализуется в колядках и щедровках на Украине, в Польше, Белоруссии. Девушка собирает с дерева “золотую ряску” (кору, росу и т. п.), которую она относит к мастеру с просьбой выковать из нее (перековать на)

136

пояс, перстень, венок к свадьбе (этот мотив подробно рассмотрен: Виноградова, 1982, с. 46—52). Преобразование старого в новое предполагает, помимо всего прочего, и “утверждение” изменений в социальной структуре коллектива (рождения, смерти, заключение браков). Такое санкционирование “переходов” является реализацией общей тенденции календарных обрядов к синхронизации различных процессов в рамках модели “социум—природа”. Изменения, которые происходили в разные сроки и в которых принимало участие ограниченное число участников, приобретают в календарном ритуале новые качества: одновременность и всеобщий характер.

С этой точки зрения большой интерес представляет то повышенное внимание, которое на масленице уделяется м о л о д о ж е н а м и н о в о р о ж д е н н ы м. Особенно показательны так называемые “столбы”. “Состоит этот обычай в том, что молодые, нарядившись в свои лучшие костюмы (обыкновенно в те самые, в которых венчались), встают рядами (“столбами”) по обеим сторонам деревенской улицы и всенародно показывают, как они любят друг друга” (Максимов, 1903, с. 361). После такой демонстрации новых семейных пар начинаются ритуально обязательные визиты молодых ко всем, кто принимал участие в их свадьбе, и в первую очередь к родителям невесты.

Характерно, что, кроме молодоженов, масленичные визиты считались обязательными для крестных родителей родившихся в этом году детей. “Родители новорожденных детей ходят к кумовьям „с отвяжем”, т. е. приносят им пшеничный хлеб — „прощенник” (этот хлеб готовится специально для масленицы, он печется с изюмом и украшается вензелями). В свою очередь кум и кума отдают визит крестнику, причем наделяют его подарками: кроме прощенника, кум приносит чашку с ложкой, а

кума — ситцу на рубашку, более же богатые кумовья дарят свинью, овцу, жеребенка” (Максимов, 1903, с. 363).

В контексте синхронизации различных ритмов жизнедеятельности человека с помощью сезонных ритуалов особый интерес вызывают операции, фиксирующие отклонения от традиционно заданной программы жизни человека и коллектива. Именно в этом плане следует, вероятно, рассматривать украинские обряды, известные под названиями “колодка”, “колодий”, “волочить колодку” и т. п. “После мясного заговения, в первый понедельник, собираются группы женщин и ходят по всем хатам, где есть неженатые парни или совершеннолетние девушки, чтобы привязать им колодку. Молодежь старается скрыться, но ее подкарауливают и часто застигают врасплох. Пришедшие привязывают колодку к ноге, а иногда к руке парня или девушки и затем требуют выкупа. Выкуп состоит в угощении водкой и закуской. При этом отец повязанного говорит иногда сыну, напуская на себя сердитый вид: “Оттак тоби й треба: не хотив слухаты батька, не хотив женытысь, теперь колодку тягны. Думав ему весилля справляты, а теперь прыходыця бисового сына вид колодки выкупаты”. Потом хозяин просит гостей садиться за

137

стол, и начинается угощение, на которое сходятся почти все соседи. Если же девушке привяжут колодку, то мать ласково приговаривает: “Оттак тоби, дивко, и треба: не заслужила жениха, теперь тягны колодку”. В некоторых селах Полтавской губернии колодку вяжут не только парням и девушкам, но и их родителям как бы за то, что они не постарались выдать детей замуж или женить” (Сумцов, 1890, с. 137—138).

Аналогичные обычаи зарегистрированы также у белорусов, в Польше, Словакии, Моравии, в некоторых районах России (см.: Богданович, 1895, с. 99; Zelenin, 1927, S. 381; Соколова, 1979, с. 54—58, и др.).*

При интерпретации обряда привязывания колодки, наверное, имеет смысл вспомнить о той особой роли, которая во многих ритуалах (и, конечно же, в свадьбе) придается способности / неспособности героя к передвижению. Вообще следует отметить, что система наказаний (в том числе заковывание в колодки) в основных чертах повторяет ритуальные ограничения способностей (и возможностей) человека на первом этапе его “переделываания” передвигаться, видеть, слышать, говорить, действовать руками и т. д.

Символическое наказание неженатых парней и незамужних девушек согласуется с общей ориентацией всякого ритуала на урегулирование как внутренних, так и внешних связей коллектива. Ритуалы типа “колодка” были, по всей видимости, специально направлены на обеспечение стабильности и благополучия коллектива во времени, для чего необходимо постоянное обновление социальной структуры и, в частности, нужен своевременный переход брачноспособной молодежи в новый статус.

В последний день масленицы подводятся своего рода итоги жизни человека в истекшем году. Речь идет об обычае “прощания”. “Пришедший просит прощения, становится около дверей на колени и, обращаясь к хозяевам, говорит: „Простите меня со всем

вашим семейством, в чем я нагрубил вам за этот год". Хозяева же и все находящиеся в хате отвечают: „Бог вас простит, и мы тут же". После этого пришедшие прощаться встают, и хозяева, облобызавшись с ними, предлагают им угощение. А через какой-нибудь час прощаться идут уже сами хозяева, причем весь обряд, с угощением включительно, проделывается снова” (Максимов, 1903, с. 371). В этом обычае нельзя не увидеть параллель с ритуальным прощанием с умирающим. “Некоторую особенность представляет прощанье в семейном кругу. Вот как это происходит в Саратовской губ. Вся

* Н. И. Толстой выдвинул продуктивное предположение о связи украинского колодия с зарегистрированными в других традициях (в частности, литовской и сербской) обрядами с рождественским и масленичным поленом (Толстой, 1983, с. 46—48). Имеющиеся описания “биографии” колодия и его аналогов (например, бадняка)—их рождение, крещение, сжигание—позволяют, по мнению Н. И. Толстого, воспринимать глубинный смысл подобных обрядов как “мифологически концентрированные, „спрессованные” жития растения (дерева)”. Волочение колодки Н. И. Толстой склонен трактовать как способ вызывания изобилия, а не как порицание тех, кто не обеспечивает такого вида “изобилия”, как продолжение рода (Толстой, 1983, с. 4”).

138

семья садится за ужин (причем последним блюдом обязательно подается яичница), а после ужина все усердно молятся, и затем самый младший начинает кланяться всем по очереди и, получив прощенье, отходит к стороне. За ним, в порядке старшинства, начинает кланяться следующий по возрасту член семьи (но младшему не кланяется и прощенья у него не просит) и т. д. Последнею кланяется хозяйка, причем просит прощенья только у мужа, глава же семьи никому не кланяется” (Максимов, 1903, с. 372). Таким образом, актуализируются социальные, возрастные (старший / младший), генеалогические схемы. К последнему стоит отметить, что ритуал прощания / прощенья заканчивается на кладбище. “Обычай ходить на кладбище в последний день масленицы поддерживается главным образом бабами. В четвертом часу пополудни они кучками в 10—12 человек идут с блинами к покойникам и стараются ничего не говорить по дороге. На кладбище каждая отыскивает родную могилку, становится на колени и бьет по три поклона, причем со слезами на глазах шепчет: „Прости меня (имя рек), забудь все, что я тебе нагубила и навредила". Помолвившись, бабы кладут на могилку блины (а иногда ставят и водку) и отправляются домой так же молча, как и пришли” (Максимов, 1903, с. 373).

До сих пор речь шла об отдельных (с нашей точки зрения, важных) чертах календарной обрядности, не затрагивалась проблема сюжетной организации. Между тем она представляется весьма важной и в силу ее неочевидности, и потому, что выявление сюжетной основы календарных обрядов позволило бы сопоставить их не только друг с другом, но и с сюжетами обрядов, относящимися к другим циклам. Эти задачи выходят

за рамки данной работы. Попытаемся лишь обозначить последовательность и характер основных операций ритуального преобразования “старого” в “новое”.

1. Изготовление ритуального символа. Судя по этнографическим материалам XIX—XX вв., в календарных обрядах типа Масленицы, Костромы, Ярилы использовались главным образом искусственно создаваемые символы антропоморфного характера. Чучело Масленицы изготавливают, как правило, молодежь: “Парни и девушки делают из соломы чучело, одевают его в женский наряд, купленный в складчину, и затем в одну руку вкладывают бутылку с водкой, а в другую блин. Это и есть „сударыня Масленица...”” (Максимов, 1903, с. 368). В Калужской губ., по наблюдениям М. Е. Шереметевой, чучело Масленицы делали преимущественно в тех домах, где есть “молодайка” (вышедшая замуж в этом году). “„Посажу себя на показ”, — говорит молодка, устраивая куклу; наряжают ее и в тех избах, где есть взрослые девицы. В Гамаюнщине эту куклу одевают в „красный наряд”: в изотканую рубаху, шерстяную шубку, отрезной шелковый платок, чехры и поднизку, бусы — „жерелья распустят”. В д. Цвеленево Калужского р-на ее наряжают в головной убор — мохры, сделанные из соломы. „Жерелок полна шея. Сиськи сделают толстый, чтобы глядеть получше на нее было”. В дер. Тинино Калужского р-на на обшитой холстом голове куклы закладывают косы из льна, чтобы она была похожа на молодку

139

„с прямым рядком”” (Шереметева, 1936, с. 106). В Сибири, где изготовлением чучела занимались не девушки, а парни, оно имело другой вид: “„Робята”, заготовив „соломено чучело” с мужскими атрибутами и принарядив его в „мужичье” (мужское) платье, усаживали в специальный экипаж, составленный из связанных в ряд двух-трех саней; в них впрягалось по одной лошади; в передок саней ставилась пустая бочка, рядом — стол с закуской, пустыми бутылками и винными стаканчиками; посередине водружалась жердь (в 9—10 аршин высоты); на нее надевалось на некотором возвышении колесо, а на нем привязывалось чучело в сидячем положении с привязанными к нему куском коровьего масла и бутылкой со стаканами; на тот же экипаж клалось еще и корыто” (Макаренко, 1913, с. 146). Многие детали этого описания (поезд, жердь, колесо, корыто и др.) весьма значимы, и мы еще к ним вернемся.

В Калужской губ. отмечены и “парные” чучела. На Гамаюнщине “во многих домах женщины и девицы наряжали два снопа в виде „молодой” и „молодого” (“масляница” и “масляник”) и ставили их парой у себя на крыше избы; стояли эти чучела на повети всю неделю, помахивая платками, фартуками. В дер. Головнино и в с. Никольском Калужского р-на чучела „молодку” и „молодого” сажают парой на крыше или на крыльце; перед ними устраивают стол, на котором ставят тарелку с „тройкой” подмасленных блинов, две рюмки и бутылку с вином (водой). Куклы так сидят 4 дня, с четверга по воскресенье, когда их разбирают” (Шереметева, 1936, с. 106). Здесь следует отметить, что чучела могли делаться во многих домах, но полный обряд, включающий сжигание (разрывание и т. п.), совершался над одной — общей для всего селения Масленицей.

Важно отметить, что общее чучело делается “вскладчину”. Материал для его изготовления (лен, коноплю, мочало, ленты и т. п.) с о б и р а е т с я из разных домов (Соколова, 1979, с. 26). М. Е. Шереметева отмечает, что одевание Масленицы носит характер женского ритуала. В нем принимают участие девицы под руководством пожилой женщины. “В избу принесли сноп соломы; внутрь верхней части снопа, между колосьев, вставили комок чесаного льна — голову, обмотанную тряпкой и обшитую куском холста с нарисованными углем носом, глазами, бровями. Голову к снопу привязывали оборкой. Руки сделали из жгутов соломы и прикрепили их лыком к голове. Долго возились с придельыванием больших грудей из круглых комков хлопча, подвязали их к снопу холщовыми тряпками. На куклу надели „изотканную” рубаху, шубку „заграневую” (ситцевую), „лупоглазую”, с ярким рисунком „перьями”, „яблоками”, и фартук. Отрезной яркий платок повязали ей на голову „под холопчик”, т. е. концами назад. „Масляницу” наряжают часа полтора. Толстая вышла масляница. „Блинов объелась, обожралась!”. — „А когда ж она помирать-то будет?”. — „Помрет она в пятницу али в воскресенье к ночи”” (Шереметева, 1936, с. 108).

Наряжание и водружение чучела на шест, крышу или иное высокое место носит название встречи Масленицы, которая в песне, приуроченной к этому моменту, называется гостьей:

140

“Дорогая наша гостья масляница.

Авдотьюшка Изотьевна.

Дуня белая, Дуня румяная,

Коса длинная, трехаршинная...”

(Зернова, 1932, с. 18).

На Украине, где символом Масленицы служила колодка (колодий), совершался обряд рождения колодки. Проводился он в понедельник, и участвовали в нем только женщины, собиравшиеся с этой целью в корчме. Одна из них клала на стол палку или полено и пеленали ее в кучки холста. “Рождение” колодки завершалось поздравлениями и угощениями. Новорожденная колодка оставалась в корчме (Чубинский, 1872, с. 78). Любопытно, что в Калужской губ. на масленицу “наряжали бабой” большой деревянный толкач (пест), который затем девки и молодые женщины возили по селению на лошади с пением песни:

“Масленица-кривошейка,

Покатай нас хорошенько”

(Шереметев., 1936, с. 107).

Ритуальные символы, подобные масленичным чучелам, создавались и во время других праздников. Например, в Енисейской губ. на Семик “наряжали „гостейку” (березку), приносимую из рощи, в „самолучшо” девичье платье, приплетали к ней из кудели косу, украшали „корольками” (бусами)...” (Макаренко, 1913).

В центральных областях России (Калужская, Орловская, Тульская) и в некоторых районах Украины (Харьковская губ.) к дню Вознесения был приурочен обряд крещения и похорон кукушки, который начинался тем, что “девушки и молодые бабы идут в лес и там, под руководством более пожилой женщины, непременно вдовы, которая „умеет кстить кукушку”, вырывают с корнем или срывают травку „кукушкины слезы” (*orchis latifolia*) и делают из нее куклу — кукушку, т. е. надевают на нее маленькую рубашку, сарафан и платок, заранее приготовленные; иногда еще убирают эту куклу разноцветными лоскутками и лентами. Куклу эту делают и другими способами. Связав в пучок непременно четное число таких травок, пеленают их в красный лоскут, перевязывают лентами. Или берут только одну травку, но в таком случае надо выбирать растение непременно с раздвоенным корнем. Некоторые женщины говорят, что раньше крестили настоящую птицу кукушку, но одевали ее всегда в черный платок и белую рубашку, если же надевали сарафан, то темный, так как, по объяснению здешних крестьянок, „кукушка — вдова, потому что ей мужа не достало”” (Кедрина, 1912, с. 102).

В Белоруссии (Гомельская губ.) в ночь на Купалу делали из соломы чучело Мары (Романов, 1912, с. 208). На Украине чучело называлось Иваном, хотя его могли одеть в женский наряд — повязать платком, украсить монистами (Малинка, 18986, с. 128—132). На русальской неделе во многих местах России сооружали чучело русалки, которое одевали во все белое и укладывали на носилки (Гринкова, 1947, с. 178—184).

141

Широко распространены были весенние обряды, связанные с изготовлением чучела Костромы, которая могла изображаться молодой девушкой в белых одеждах (Зеленин, 1916, с. 255). Примерно в те же сроки в различных районах России и Белоруссии сооружалось мужское чучело Ярилы с подчеркнутыми мужскими признаками. В игровых вариантах многих из перечисленных обрядов роли главных персонажей (например, Костромы, русалки) могли исполняться wybranными из числа участников подростками, которых наряжали соответствующим образом.

Ритуальный символ необязательно должен был иметь антропоморфный вид. По имеющимся сведениям, у белорусов на Купалу могла использоваться коровья или лошадиная голова, которую заблаговременно отыскивали, убирали цветами и венками (Шейн, 1887, с. 222). Наконец, в качестве символа праздника, например масленицы, могли использоваться вполне утилитарные предметы: жердь с берестяным кузовом или тележным колесом, бочка из-под дегтя, пучки соломы на шесте и некоторые другие вещи, приобретавшие ритуальный смысл.

Следует отметить, что само изготовление ритуального символа далеко не везде и не всегда получало обрядовое оформление, хотя о нем могут свидетельствовать, например, ограничения на состав участников. То обстоятельство, что чучела изготавливаются в основном женщинами (ср. подчеркнутую роль “молодаек” в изготовлении чучела Масленицы), может служить косвенным указанием на параллель между изготовлением и рождением — в явном виде эта идея выражена только в украинском обряде рождения колодки. Основной операцией этого сюжетного хода является *о д е в а н и е*. Чучело наряжают, и этот термин (как и само действие) является своеобразной цитатой из обрядов жизненного цикла, где они (и термин, и действие) являются ключевыми. Важным является собирание материала для изготовления общего символа из разных домов селения. В этом отношении изготовление праздничного символа обнаруживает подобие, например, изготовлению ритуального хлеба в свадебном обряде. И все же изготовление (рождение) символа акцентировано в меньшей степени, чем последующие действия.

2. Вынос ритуального символа. Приготовленное чучело Масленицы устанавливается на возвышении — чаще всего на горе, с которой катаются на санях. Здесь оно стоит до момента “проводов”. Во многих местах Масленицу катают на санях, носят по деревне, берут с собой на игрища. Например, в Калужской губ. девицы носят “куклу” по улице с четверга по воскресенье с прибаутками и “страданиями” (Шереметева, 1936, с. 108). Но основное внимание уделялось проводам масленицы, нередко носившим карнавальныи характер. Масленичный поезд пародирует похоронное шествие. В некоторых местах для него изготавливали специальные повозки, сани или лодки. Чучело сопровождает, как правило, мужчина (старик), одетый в старую, вывороченную наизнанку одежду. Все атрибуты масленичного поезда (повозка или сани, упряжь) делаются либо из старья, либо из вещей, обычно не используемых для этой цели:

142

на клячу вешаются коровьи колокольчики, упряжь делается из веревок и т. п. (Городцов, 1915, с. 20—21; Соколова, 1979, с. 30—31, и др.).

По материалам П. В. Шейна, в Калужской губ. Масленицу ведут, взяв ее под руки, из конца в конец деревни. Ее сопровождает баба, наряженная попом. Вместо ризы на нее надевают рогожу, а вместо кадила — привязанный к веревке “осметок”. Пройдя всю деревню, процессия поворачивает назад. На обратном пути “масленицу сажают на палки вместо носилок, накрывают ее пеленкой. Дошедши до конца деревни, процессия останавливается. Тут куклу-масленицу раздевают, разорвут и растреплют всю. Во время шествия с масленицей „поп”, размахивая „кадилом”, кричит „алилуя”, а за ним кричит, шумит вся толпа—кто во что горазд: кто плачет, кто воет, кто хохочет и т. д.” (Шейн, 1898, с. 333).

В тех местах, где масленичные шествия совершались в течение нескольких дней, сюжет имел более развернутый характер. После “рождения” Масленицу вывозили (в пятницу) на санях, в которые впрягались три парня. Рядом с Масленицей стояла самая красивая и нарядная девушка. Чучело привозили на гору, откуда начиналось катание.

На следующий день (в субботу) Масленицу снова вывозят на улицу, “но теперь уже в сани вместо парней впрягают лошадь, увешанную бубенцами, колокольчиками и украшенную разноцветными лентами. Вместе с „сударыней" опять садится девушка, но уже не одна, а с парнем, причем у парня в руках четверть водки и закуска (и то и другое покупают в складчину). За сани же, как и прежде, привязывают салазки, на которых попарно сидят девушки и „игровые" парни. Эта процессия с пением едет по селу, причем парни пользуются всякой остановкой, чтобы выпить и закусить” (Максимов, 1903, с. 369). Не вызывает сомнения, что эта процессия имитирует свадебный поезд. И только на следующий день после “свадьбы” (в воскресенье) Масленицу хоронят. Таким образом, за несколько дней проигрывается полный ритуальный сценарий жизни.

Аналогичные процессы совершались и в конце других календарных праздников. В Витебской Белоруссии “в канун Купалы одну из девушек „ображающ кустом", навешивая и опоясывая зеленью из трав, цветов, веток. В сопровождении толпы „куст" проходит всю деревню, земно кланяется каждому дому и тут же перевертывается на пятке три раза. Выйдя в чужое непременно поле, участники сжигают зелень и при пении и „скоках" через огонь проклинают „видьмаров" и волков, которые тогда же начинают испытывать мучительные боли и даже гинуць” (Никифоровский, 1897, с. 251).

В Воронежской обл. до 30-х годов нашего столетия совершался обряд вождения русалки. Его кульминация — вынос чучела за пределы селения, в ржаное поле. Вынос оформлялся по схеме похорон. Чучело, одетое во все белое и положенное на носилки, сопровождал “священник”, рясой которого служил напольный коврик, кадиллом — стоптанный лапоть, а свечами — стебли тростника (Гринкова, 1947, с. 178). Во многих обрядах, включающих “вождение” и “проводы” того или иного персонажа, его символическое изображение изготовлялось

143

именно для того, чтобы вынести за околицу и уничтожить в тот же день. Так поступали, например, с уже упоминавшейся фигурой Ивана (Купалы) в Черниговской губ. “Фигуру” делали утром. Днем она стояла на возвышении (на воротах), и около нее молодежь (девицы) скакала через крапиву, а к вечеру ее выносили к реке (Малинка, 18986, с. 132). Танцы, игры, шествия молодежи с чучелом в промежуток между его изготовлением и похоронами носили, как правило, подчеркнуто эротический характер и были насыщены свадебной символикой. Учитывая это (ср. выше о Масленице), можно сказать, что в течение одного дня мифологический персонаж, воплощением которого является тот или иной символ, проходит все этапы ритуального порядка жизни от “рождения” до “смерти”.

3. Уничтожение ритуального символа. Этот сюжетный ход наиболее разработан и включает несколько важных для понимания ритуала линий, которые в принципе могут рассматриваться и как самостоятельные сюжетные единицы.

Приготовление костра. Формы уничтожения ритуального символа соответствуют основным формам погребения: сожжению, преданию земле, воде. Рассмотрим, пожалуй, наиболее распространенную — сожжение.

Костры, приуроченные к Новому году, масленице, дню Ивана Купалы имели ряд особенностей. Во-первых, они сооружались из старых, негодных вещей. Особую ценность для ритуального костра представляли старые колеса от телеги, которые водружались поверх собранных вещей или прикреплялись к шесту (дереву), вокруг которого раскладывался костер (Крачковский, 1874, с. 138; Шейн, 1887, с. 213; Соколова, 1973, с. 24; Ліс, 1974, с. 49; Толстая, 1978, с. 139).

Во-вторых, при сооружении ритуального костра опять-таки особое значение приобретала идея собирания материала. В роли своеобразных пайщиков выступали все домохозяева. Старые вещи специально сохранялись для этой цели. В принципе такие костры можно рассматривать в качестве способа ритуального уничтожения старых вещей. Ритуализация собирания вещей для костра отчетливо видна в описании подготовки к купальской ночи в Минской губ. “Распорядитель (урадник) велит молодежи собрать старый хлам со всей деревни. Когда соберут огромную кучу старой обуви, одежды, тряпья, луба и т. п., собирают телегу: лошадь берут у одного хозяина, колеса — у другого, тяжи — у третьего, оглобли — у четвертого, шкворень — у пятого. Составив полный убор, вывозят хлам в поле и складывают в одну кучу” (Крачковский, 1874, с. 132). Ритуализованный характер собирания материала для костра проявляется и в том, что вещи и дрова для него должны быть к р а д е н ы м и (Соколова, 1979, с. 23).

Если костер сооружается из старых вещей, то огонь для костра должен быть новым (живым, чистым). Обычно перед возжиганием нового огня во всем селении гасили старые огни. Новый огонь добывался старым способом — трением (Сержпутоускі, 1930, № 1071; ср.: Максимов, 1903, с. 208 и сл.; Громыко, 1975, с. 90).

144

Таким образом, ритуальный костер представлял собой такое сочетание старого и нового, в котором победу одерживает новое.

Б о р ь б а д в у х п а р т и й. Продолжим описание купальского обряда в Минской губ., сделанное Ю. Крачковским. Кучу старых вещей поджигают новым огнем и растягивают длинный костер. Распорядитель разводит участников: девушек — по одну сторону от костра, а парней — по другую. Сперва скачут девушки, и которая не перескочит, называется “ведьма”. На игрище приходит самая старая старуха за огнем. Ее караулят, чтобы она не унесла огонь. Как только она возьмет огонь, ее начинают гнать и хлестать полынью, пока “ведьма” — старуха — не скроется (Крачковский, 1874, с. 138; ср.: Чубинский, 1872, с. 198—199). Собственно, участниками обряда дублируется та же идея, воплощением которой является сам костер, в нем и происходит борьба между старым и новым.

Состязание двух групп типично для ритуалов рассматриваемого типа. Так, во время похорон Костромы во Владимирской губ. чучело приносили на берег реки или озера. “Здесь все сопровождавшие Кострому разделялись на две стороны. Одна, охранявшая чучело, становилась в кружок, молодцы и девицы кланялись Костроме и производили перед ней разные телодвижения. Другая сторона нападала внезапно на первую для похищения Костромы. Обе стороны вступали в борьбу. Как скоро захватывали чучело, то тотчас срывали с ней платье, перевязи, солому, топтали ногами и бросали в воду со смехом” (Сахаров, 1849, кн. 7, с. 90). Аналогичное противопоставление двух групп и борьбу между ними за обладание главным ритуальным символом можно видеть и в таких явно вырожденных формах, как кулачные бои или игры типа “взятие снежного городка” на масленицу.

“Р а з д е л” и л и п р и о б щ е н и е к н о в о м у. Введение противопоставления между двумя партиями естественно сочетается с делением пространства на две части, одна из которых символизирует старый, отживший мир, а другая — новый, ритуально чистый (ср. выше о вытягивании купальского костра в длину). Перепрыгивание через костер, вероятно, можно рассматривать не только как очищение, но и как ритуально предписанный способ перемещения из одного пространства в другое. Вместе с тем прикосновение к новому огню — своего рода подзарядка, получение своей доли жизненной силы. В этом смысле можно интерпретировать и такие широко распространенные действия, как разрывание чучела или дерева, разбрасывание его частей или остатков ритуального костра по полям. Происходит раздел между участниками и шире — жителями всего селения той силы, которую воплощает символ в его новом, преобразованном состоянии. Идеи приобщения и вместе с тем разделения символа, воплощающего новое состояние мира, новой совокупной доли, — эти идеи особенно явно прослеживаются в тех случаях, когда, например, чучело или обрядовое дерево делилось на части и уносилось участниками ритуала. Так поступали в некоторых районах Украины с гильцем, которое представляло Морену

145

в купальском обряде (его разламывали, и каждая девушка уносила с собой веточку, которую бросала в огород, чтобы хорошо росли овощи, — Чубинский, 1872, с. 195). Аналогично обходились с чучелом Масленицы в Пензенской губ.: “Пугало, мастерски свитое, сплетенное и обернутое тряпьем, в один миг уничтожается малыми ребятами, которые затем возвращаются в село, неся в руках те или иные атрибуты Масленицы” (Н-лов, 1895, с. 124).

Очерченная в самом общем виде сюжетная схема календарного ритуала позволяет сформулировать несколько соображений, относящихся главным образом к плану содержания.

Начало нового периода является по сути дела продолжением ритуала, его второй частью, ориентированной на создание порядка, максимально приближенного к тому, который был в “первый раз”. Ситуация Начала воссоздается с помощью серии актуальных начал, первых действий, имеющих подчеркнуто ритуальный характер. Все

явления, действия, поступки, совершаемые впервые в новый отрезок времени, приобретают высший семиотический статус.

Для уяснения семантики представляются существенными следующие моменты.

Из сказанного уже ясно, что первое меньше всего означает начало перечисления. Первый встречный, первый блин, первый гром и т. п. имеют не нумерологический (количественный) смысл, а качественный — им приписываются некие особые свойства, благодаря которым они выделяются из общего потока явлений. Отсюда вытекает и другая особенность: первое не обязательно образует пару с последним. Скорее, его коррелятом будет “все остальное”, принадлежащее этому же ряду.

Любое первое действие, предмет, явление обращено как к прошлому (к ситуации творения), так и к будущему: все последующие явления этого же ряда будут такими, каким было первое. На этом принципе основана так называемая “магия первого дня”: каким будет первый день, как его проведешь, таким будут и остальные дни — ср. практически повсеместно распространенные обычаи проводить первые дни в веселье, демонстрировать изобилие, одеваться в новую одежду и т. п. Первые дни Нового года определяют и характер погоды на весь год. В Белоруссии “первые четыре дня марта, по мнению некоторых селян, изображают вообще состояние погоды всего года: первое марта представляет собою как бы весну; второе — лето; третье — осень; четвертое — зиму; каковы эти дни, такова будет и соответствующая им пора года” (Крачковский, 1874, с. 89—90).

Сакральность — определяющая черта первого. Сугубая сакральность первого проявляется, в частности, в его принципиальной несовместимости с бытом. Первое существует только в ритуальном контексте. Если в повседневной жизни возникает “незапланированная” ситуация с первым (например, первый гром), она сразу же приобретает ритуализованный характер (ср., например, предписание трясти во время первого грома дубовое дерево, “чтобы не хворать весь год” — Сержпутовский, 1907, с. 1; ср. также поверья о размыкании

146

земли во время первого грома). В Минской губ. тому, кто первым увидел жаворонка, всей деревней выпекают хлеб, для того чтобы он в течение года говорил о том, что может случиться в деревне (Зеленин, 1914—1916, с. 686).

Первый сев, первый выгон скота, первая топка печи и другие вполне утилитарные действия приобретают обрядовый характер в соответствии с представлениями о мифологическом прецеденте. Показателен, например, набор запретов и предписаний, регулирующих первый сев. В этот день запрещалось что-либо давать в долг, помогать соседу; накануне сеятель должен был помыться в бане и одеться во все чистое; он не должен был иметь сношений с женой; в доме должна быть максимальная чистота; во время сева запрещалось съесть хотя бы несколько зерен и т. п. (Крачковский, 1874, с. 92—93; Громько, 1975, с. 87). Сакрализация первого отчетливо видна в

ритуализованных ситуациях с первым встречным. У первого встречного, если дети “не ведутся”, получают имя для новорожденного, его могут пригласить в кумовья; девушки у него спрашивают имя суженого; на похоронах ему дают дары от имени покойника и т. п. Особый смысл придается первому встречному и первому вошедшему в дом в первый день Нового года. В своих истоках обряды типа “полазник”, скорее всего, представляют собой гадание о том, кем окажется первый вошедший, — представителем Бога, подателем благ (счастья, доли) или образом несчастья. Но в любом случае полазник — представитель иного мира (ср. подчеркивание “чужести” полазника в некоторых традициях: добрым предзнаменованием является, если полазником оказывается еврей или цыган, — см.: Богатырев, 1934, с. 255—257 и др.).

С сакральностью непосредственно связана еще одна особенность этой категории. Первое — доля богов и других представителей иного мира, оно не принадлежит человеку. Поэтому первые плоды, первины урожая, первые приготовленные продукты имеют четко обозначенную прагматику — они используются почти исключительно в качестве жертвы. Ср.: “Як печуть хлиб, так виймають першу хлибину або кнш и ламають на чотыри куски. Первый кусок кладут на передничне викно, другий — на чолове, третий — на причилкове, четвертый — на столи, а на половине викно не кладетьця. Парою з разломанного хлиба пышуюцца умерши души” (сл. Кругляковка Купянск. у. Харьк. губ. — Иванов, 1889, с. 56). В Сибири из первого хлеба первого помолы выпекали сначала четыре небольших хлебца. Два из них клали в укромном месте во дворе со словами: “Вот, хозяин и хозяйка, вам хлеб и соль. Я вас люблю, и вы меня любите и скота моего любите; я вас настую (пестую. — А. Б.), а вы мою скотину настуйте, Чернуху мою, моего Карьку”. Два других хлеба уносили в подполье “под матку, в сухое место”. Там говорили: “Матушка суседушка, батюшка домовой, примите мои хлеб-соль. Я вас люблю, и вы меня любите и деток моих любите”, — и кланялись на все четыре угла (Громыко, 1975, с. 278).

К идее “первого” близка идея “нового”. Словом *новъ* в России обозначалось зерно нового урожая, которое во время молотбы раздают

147

слепым, погоревшим, солдаткам (т. е. обездоленным). Этим же словом обозначается сбор хлеба нового урожая в пользу церкви (ср. в законе Моисея: “Начатки плодов земли твоей приноси в дом Господа Бога твоего”).

Характерно, что даже первые самостоятельные изделия ребенка (например, первую пряжу девочки) требовалось сжечь (т. е. принести в жертву). У белорусов исключение делалось “крыжам” (крестам), которые прячутся в “потаемны” места, где их не могут топтать ни люди, ни животные (Никифоровский, 1897, с. 32).

Принадлежность первого, нового сфере иного, нечеловеческого, сакрального, подчеркивается особыми правилами обращения: хлеб полагается не резать, а ломать; новину (новую ткань) следует рвать и т. д.

К календарным вариантам преобразования старого в новое весьма близки так называемые окказиональные обряды, о которых необходимо сказать хотя бы несколько слов.

В принципе всякий ритуал можно рассматривать как преобразование некоторой кризисной ситуации в новую, оптимальную для существования данного коллектива, посредством серии контактов между “своим” и “чужим” (понимаемым в самом широком плане). С этой точки зрения кризисная (порождающая ритуал) ситуация является следствием нарушения равновесия между своим и чужим. В ритуале с помощью серии обменов утраченное равновесие восстанавливается, причем это восстановление является одновременно и преобразованием, которое чаще всего интерпретируется в традиционной ритуалогии как смерть — возрождение. Стратегия (и все остальные характеристики) ритуала будет существенно различаться в зависимости от того, какая из двух сторон, по мнению отправителей ритуала, “виновна” в нарушении условий “договора”.

В окказиональных ритуалах, связанных с эпидемиями и эпизоотиями, их причина чаще всего видится в том, что силы “чужого” нарушили границу и вторглись в мир человека. Есть и вторая причина: это стало возможным потому, что граница (и свой мир в целом) ослабла раньше срока по тем или иным причинам. Соответственно строится и ритуал. Во-первых, необходимо обнаружить то воплощение “чужого”, которое принесло с собой несчастье, и выдворить его за пределы своего мира. Во-вторых, следует обновить и усилить границу между своим и чужим. Первое реализуется, например, в изгнании “коровьей смерти”. Второе символически выражается в опахивании селения.

Опахивание совершалось в критическое время — около полуночи, т. е. на стыке старых и новых суток. В ритуале принимали участие девушки (в невинности которых не было сомнения) и старухи. Тем самым не только достигалось требование чистоты участников ритуала, но и моделировались две фазы, два состояния своего мира (старое и новое). Опахивание производилось либо в полной тишине (если оно было профилактическим), либо с шумом, пением особых песен, руганью, сквернословием, для того чтобы изгнать уже появившуюся Смерть. Во время опахивания иногда умерщвлялось

148

какое-либо животное (обычно небольшое: петух, кошка, собака), которое объявлялось “коровьей смертью”. Вместе с павшей скотиной это животное зарывалось (часто живьем) за пределами поселения (см., например: Городцов, Броневский, 1897, с. 188; Ермолов, 1905, 3, с. 109; Журавлев, 1978, с. 71—94; Померанцева, 1982, с. 25—36).

Обряд опахивания является, по сути дела, воспроизведением основной операции, совершавшейся при основании поселения, когда плугом проводили борозду, ограничивая определенную площадь земли (Сумцов, 1890, с. 85—87). Под борозду зарывали горшки с хлебным зерном (Nowosielski, 1857, с. 156), причем есть основания полагать, что использовалось первое зерно урожая (ср. известную легенду об

основании Рима: определение границ, проведение плугом борозды; сбрасывание в круглую яму (*mundus*) всего того, что символизировало концепцию человеческого мира — первины урожая, вино, оружие, руду и т. п. (Плутарх, 1961, с. 32). Ср. также случаи опахивания при закладке дома, встречавшиеся не только на Украине, но и, как указал А. Ф. Журавлев, в Пензенской губ. с показательной мотивировкой: “чтобы не заходили туда болезни” (Журавлев, 1978, с. 79).

Редкое свидетельство об отражении в ритуале опахивания у восточных славян близнечного культа (что характерно для других славянских традиций) есть у Ю. Крачковского и относится к Кобринскому у. Гродненской губ.: Опахивание должен совершать близнец на волах-близнецах, и все части сохи должны быть сделаны близнецом, “если что-нибудь, хотя малейшая палочка, относящаяся к сохе, будет заострена не близнецом, все дело тогда нужно считать погибшим” (Крачковский, 1873, с. 195—196). Тем самым Опахивание при эпидемиях и эпизоотиях служит своего рода отсылкой к “началу”, к той ситуации, в которой впервые были очерчены границы “своего”. Теперь, в критической ситуации, когда “своему” миру угрожает смерть, необходимо воспроизвести то, что было на этом месте “в первый раз” и обновить “свое”.

Нельзя не заметить, что в общих и принципиальных чертах эта схема совпадает со схемой ритуала творения, являясь частным и локальным вариантом последней (ср. роль близнецов в мифах о творении мира и основании городов). Таким образом, реконструкция концептуальной схемы обряда опахивания, совершавшегося при массовых заболеваниях и падежах скота, предполагает последовательность: ритуал опахивания — ритуал основания поселения — ритуал творения мира.

Другим вариантом (распространенным главным образом в Белоруссии) ритуального обновления “своего” является создание так называемых обыденных вещей — новины, холста, полотенца (ср. также древнерусские обыденные храмы) (Зеленин, 1911б; Журавлев, 1978, с. 86—89). Обыденные вещи, как известно, создавались за один день, коллективно (каждая женщина выпраядает по одной нитке). Все этапы создания вещи, обычно растянутые во времени, должны быть выполнены в один день. Если, например, это было полотенце, то женщины всей деревни, собравшись в одном доме,

149

должны были сначала натянуть нитки, затем выткать полотно, отбелить его и, наконец, вышить на нем узоры. Таким образом, обыденная вещь — идеально новая и чистая, не успевшая “состариться” в процессе изготовления. Она становилась воплощением идеи обновленной жизни, такой, какой она была в начале, когда не было повальной болезни. То обстоятельство, что, как свидетельствуют источники, ритуал исполнялся исключительно женщинами (ср., впрочем, параллельное изготовление мужчинами десятиконечного креста в некоторых районах Белоруссии), вероятно, говорит об особой “ответственности” женщин за подобного рода несчастья и о том, что мы имеем дело с “женским” вариантом ритуального обновления и очищения своего мира.

С той же идеей обновления и очищения связано и добывание ритуального огня с характерными его названиями: новый, живой, деревянный. Концептуальная схема ритуала творения проявляется и в этом случае. Исходная ситуация: огонь (как один из основных символов “своего”) потерял свои целительные и сакральные свойства, вследствие чего коллектив оказался под угрозой со стороны враждебных сил “чужого”. В ритуале (управляемом человеком процессе) указанная тенденция доводится до логического конца: в селении гасятся все огни (в печках и даже на божницах). И только после того, как старый огонь уничтожен, приступают к добыванию (вытиранию из дерева) нового огня, для чего используются определенные местной традицией породы дерева (например, можжевельник в большинстве районов Русского Севера). Новый огонь разносят по домам и от него же зажигают костры, сквозь которые прогоняется скот.

Таким образом, вытирание нового огня представляет собой еще один вариант ритуального преобразования старого (слабого, износившегося, потерявшего свою силу) бытия в новое, полное потенциальных сил и возможностей для благополучного существования коллектива. И, в сущности, неважно, какой из рассмотренных вариантов (или их комбинация) реализуется для достижения искомой цели. Различаясь в плане выражения, все они едины в своей глубинной семантике, общей с концепцией регулярного обновления мира в ритуале. Не случайно окказиональные обряды указанного типа могли стать “обетными” и органично вписывались в календарный цикл, не говоря уже о том, что такие операции, как возжигание костров от “деревянного” огня, входили в состав различных календарных ритуалов (ср. прежде всего купальские костры).

Подведем итоги. В первой части календарного ритуала, как правило, происходит десемантизация мира: он лишается своего привычного облика, исчезают границы между своим и чужим, представители иного мира оказываются среди людей. Сами люди утрачивают свои основные характеристики — проявления их жизнедеятельности сводятся к минимуму. Воссоздается ситуация распада, точнее — неразличения, поскольку доминирует тенденция к разрушению обозначаемого и обозначающего. Второй мир (мир знаковой реальности) находится под угрозой исчезновения.

150

В этой критической для человека (и только для человека) ситуации им принимается единственно правильное решение: создание новой знаковой реальности, новой семиосферы. Эта задача может решаться (и на практике решалась) разными способами. Но при всем разнообразии вариантов (временных, локальных и др.) глубинная схема примерно одинакова.

На первом этапе создается форма — то, что по завершении процесса семиозиса станет обозначаемым. Ведущей является тема собирания, составления целого из разрозненных частей (собираание продуктов для главного ритуального блюда, материала для

изготовления чучела, костра и т. д.). Материалу может придаваться различная форма. Более того, он может уже иметь определенную форму (ср. использование колес, снопов, сельскохозяйственных орудий, обуви, веников и других предметов). Однако чаще других проступает стремление придать материалу антропоморфный облик или выбрать форму, которая в той или иной мере ассоциируется с человеческим телом (вплоть до таких вариантов, как приготовление рождественской каши в горшке — одном из многочисленных аналогов тела).

Важный момент — придание создаваемому объекту свойств и признаков, не просто сходных с человеческими, но и превосходящих, нередко подчеркнуто гипертрофированных. Речь идет как о внешних признаках (мужских или женских), так и “внутренних” качествах и способностях — ср. хотя бы Масленицу, образ которой включает такие черты, как обжорство, пьянство и др. Вместе с тем такой объект может наделяться свойствами, характерными для персонажей или “реалий” иного мира, как в позитивном, так и в негативном вариантах (ср., с одной стороны, целебные свойства остатков рождественского хлеба, а с другой — злобность купальской “ведьмы”). Демонстрация гипертрофированных или особенных способностей созданного объекта составляет, видимо, суть шествия или гуляний с ним.

Наконец, объект получает имя, обычно (но не обязательно) совпадающее с названием ритуала. И здесь проявляется тенденция к использованию личных имен (ср. наименования Масленицы Дуней, Авдотьей и другими именами). С приобретением имени возникает новая знаковая реальность — некий универсальный символ, характеризующий мир в его состоянии на данный момент.

Дальнейшие операции с этим символом, в частности те, которые обычно понимаются как его уничтожение (сожжение, разрывание, потопление, предание земле и т. п.), дают возможность нескольких интерпретаций.

Данный символ может пониматься как образ “состарившегося” мира и его уничтожение — естественный шаг для достижения нового состояния.

Если следовать мотивировкам “изнутри” традиции, то для некоторых зон (например, для Полесья) такие символы, как Купала, представляют собой воплощение нечистой силы, которую необходимо уничтожить и таким образом очистить свой мир (Толстая, Виноградова, 1990).

151

Наконец, в календарном символе можно видеть образ вновь создаваемого мира, освоение которого предполагает его ритуальный “раздел”. В таком случае мы имеем дело не с уничтожением, а с распределением, определением доли каждого из участников ритуала, в том числе и представителей иного мира. Космологическая тема особенно актуальна в связи с восприятием календарного символа как жертвы. Такие детали ритуала, как установка деревца (шеста, жерди) на возвышении (ср. постамент в масленичном обряде), подготовка жертвы (“человеческой”, растительной, животной),

ее расчленение (сожжение, потопление), участие стариков-распорядителей и некоторые другие особенности, позволяют видеть в нем типичный ритуал принесения жертвы у мирового дерева, креационный характер которого достаточно очевиден (отождествление частей жертвы с элементами воссоздаваемой Вселенной). Жертва используется в качестве своего рода материала для новой символической Вселенной.

153

Неосвоенное - освоенное

Важной стороной функционирования системы “человек (социум)—природа” является деятельность по созданию искусственной (культурной) среды обитания (поселение, дом, орудия труда, утварь и т. п.). Особенность такой деятельности состоит в том, что она предполагает активное взаимодействие со сферой “природы” в ее наиболее привычном аспекте — с естественным окружением человека. Другая особенность заключается в том, что такое взаимодействие совершается преимущественно в утилитарных целях и ориентировано на создание или поддержание уже существующей системы жизнеобеспечения.

В исследованиях, посвященных изучению не только древнейших, но и относительно поздних форм хозяйственно-производственной деятельности, постоянно отмечалась “избыточность” технологических процессов, т. е. наличие многих операций, не имеющих, с современной точки зрения, влияния на конечный результат. Кроме того, выяснилось, что многие технические приемы (такие, как шить, прясть, измельчать, сновать и др.) имеют более широкий смысл, далеко выходящий за пределы собственно технической сферы (см., например: Потебня, 1865; Moszynski, 1929; Пещерева, 1959; Ольдерогге, 1969, и др.).

Экстраутилитарные элементы традиционной технологии получили название “обряды, сопровождающие...”, например изготовление гончарных изделий или каких-то иных вещей и объектов. Нередко их просто игнорировали, считая необязательным приложением к рациональным действиям и процессам. Между тем все растущее число сведений о характере и особенностях древнейших производств, связанных с ними представлений, данные этимологического анализа соответствующей терминологии позволяют полагать, что “на некотором этапе, более близком к начальному, хозяйственно-производственные функции, ставшие потом единственными или

152

явно преобладающими, были не основными или даже вовсе второстепенными. В этот период позднейшие ремесла входили в иную систему, связывавшуюся прежде всего с сакральными представлениями, и были соотнесены с общей космологической схемой” (Иванов, Топоров, 1974, с. 87; см. также: Цивьян, 1977; Adams, 1977; Usman, 1977; Иванов, 1983; Гамкрелидзе, Иванов, 1984, ч. 2; Топорков, 1984). Иными словами, древнейшие технологические схемы являлись в определенном смысле продолжением операций по символическому созданию или воссозданию вселенной. Поэтому не

“технология сопровождалась ритуальными действиями”, а, скорее, наоборот, ритуал являет собой неотторжимую суть древнейшей технологии. Именно ритуал наделяет объект смыслом, соотнося его с полем значений, существенных для его участников, и в конечном счете обеспечивает включение этого объекта в область освоенного. Получившийся в результате ритуала создания вещи вполне полезный предмет мыслился как естественное следствие правильности исходной схемы, подтверждение ее плодотворности. Таким образом, соотношение практических и символических аспектов изготовления вещей было, видимо, обратным: практическая пригодность вещей была одним из результатов (причем не самым главным) соответствия двух ритуалов — творения мира и изготовления вещей (т. е. дальнейшего “заполнения” мира).

Неудивительно, что технология изготовления вещей долгое время (в традиционных обществах вплоть до наших дней) относилась к области сакрального знания. Практически во всех культурах специалистам (кузнецам, гончарам, плотникам и др.) приписывались особые качества, причем в глазах других членов социума сила и могущество специалистов выходили далеко за рамки ремесла. Специалисты не только владели особым языком, но и контролировали каналы связи между миром человека и миром природы, являясь своеобразными посредниками.

Явления, относящиеся к внешнему миру, для представителя архаического и традиционного общества имели совершенно иной статус, чем для нас. Если мы привыкли относиться к ним именно как к явлениям, как к объектам, то для архаического человека они являются субъектами. Речь идет о принципиально различных типах отношения человека к окружающему миру. В одном случае реализуется схема “Я — Оно”, в другом “Я — Ты”. Отношение первого типа, по мнению Г. Франкфорта, сопоставимо с научным познанием. Отношение второго типа возникает тогда, когда человек видит в “природе” партнера по диалогу. В последнем случае, строго говоря, нет обобщенного отношения к внешнему миру, но есть сугубо индивидуальные, даже личностные отношения. Такое понимание характера связей между человеком и естественной средой отнюдь не означает возврата к различного рода “анималистическим” и “персоналистическим” концепциям. Для человека, ориентированного на традиционное мировосприятие, не существует “одушевленного мира”, поскольку в принципе не может быть “неодушевленного” (Франкфорт и др., 1984, с. 25—26).

153

Ситуация, при которой внешний мир наполнен существами иной, нечеловеческой природы, предполагает “понимание” при условии ведения диалога. Постоянный и в высшей степени эмоциональный диалог человека с природным окружением — характерная особенность традиционной культуры. В этом отношении особенно показательны различия в стратегии освоения внешнего мира. Если современная технологическая мысль и производственная деятельность до недавнего времени были ориентированы на “покорение” внешнего мира, то для традиционной (и еще в большей степени для архаичной) культуры была свойственна установка на сотрудничество с ним, усвоение его “ответов” с целью достижения взаимоприемлемых результатов

(Топоров, 1983, с. 230). В этом “партнерстве”, ощущении неразрывной связи, стремлении делать не наперекор, а в унисон природе виделся залог успеха в любой сфере деятельности.

Каков конкретный механизм преобразования внешнего, неосвоенного пространства в освоенное? Рассмотрим с этой целью ритуал строительства нового дома.

Прежде всего нужно отметить, что строительство занимает особое место в системе хозяйственно-производственной деятельности. Объясняется это тем, что дом—один из ключевых символов культуры. С понятием “дом” в той или иной мере соотнесены все важнейшие характеристики жизни человека и его картины мира: представления о пространстве и времени; особенности социальной организации; религиозные воззрения и др. (см. подробнее: Байбурын, 1983, с. 3—15). Дом—средоточие своего, освоенного мира. Жилище и семья предстают как единое целое, причем характерно, что само слово дом в ряде индоевропейских языков первоначально, видимо, означало не жилое строение, а форму общественной организации, семью (Benveniste, 1969, p. 293). Вместе с тем “дом связывает человека с внешним миром, являясь в определенном смысле репликой внешнего мира, уменьшенной до размеров человека” (Цивьян, 1978, с. 65). В нем сосуществуют человек и вселенная. Столь высокая семантическая нагруженность понятия “дом” наложила отчетливый отпечаток на строительную обрядность.

Необходимость строительства нового дома, несмотря на обилие конкретных причин (переселение, отселение, пожар и другие бедствия, старение прежнего дома * и др.), формулируется как отсутствие доли, счастья. Погорельцы, бездомные и даже переселенцы — люди, лишившиеся своей доли. Дом, “свой угол” — непременная часть доли. Показательно, что обряд раздела крестьянского хозяйства полностью совпадает с уже рассмотренными обрядами перераспределения доли в ритуалах жизненного цикла: разделением обрядового хлеба. Ср. у В. Даля (1984, II, с. 85): “Ковригу резать (о братьях в крестьянстве:

* В некоторых районах, например на Украине, считалось, что век хаты — сто лет. После этого необходимо строить новую или перебрать и переставить на новое место старую. Когда в с. Соснивцы на Житомирщине был пожар и сгорело много хат, знахарь сказал: “У вас були старі хати, більші, як сто років, треба її пересинати та поставити на нове місце, а ви цього не зробили, от вогонь їх „очистив” зовсім” (Кравченко, 1927, с. 171).

154

разделиться, разойтись, от обычая при этом делить хлеб)”. В некоторых местах (Подольская губ.) после отделения и отвода земли для строительства дома “пекут хлебы и назначают на этот дом один хлеб; если хлеб распадется или не поднимется, то будет худо, в противном же случае—хорошо” (Дыминский, 1864, с. 7) — ср. аналогичные приметы с родильной кашей, свадебным короваем и другими символами

доли. Поэтому строительство нового дома — это ритуальный способ обретения новой доли.

Строительство предваряет комплекс действий, ориентированных на выбор материала, времени и места для нового дома. Эти действия, имевшие ритуализованный характер, призваны обеспечить наиболее благоприятные условия для вхождения нового элемента в систему “человек—природа”. Выбор происходил с учетом не только практических, но и символических требований к материалу, месту и времени начала строительства. Рассмотрим с этой точки зрения условия, с учетом которых определялось место для нового дома.

Прежде всего следует отметить, что все пригодные в практическом отношении места условно можно разделить на три группы: 1) имеющие в символической классификации частей пространства положительное значение, 2) отрицательное значение, 3) нейтральные (не входящие в двоичную классификацию).

К первой группе относились практически только обжитые, т. е. уже освоенные места (Максимов, 1903, с. 30). При этом считалось, что границы нового дома и его размеры не должны совпадать со старым (Милорадович, 1902, с. 111—112).

Группа мест с отрицательным значением более обширна. Дом нельзя строить в следующих местах: там, где раньше проходила дорога; стояла баня; на спорном участке земли; там, где были найдены человеческие кости; где дикие звери задрали домашнее животное; где меньше всего “причинается статык на пасьви”; где кто-нибудь поранился до крови; где опрокинулся воз, сломался “коток”, оглобля и т. п.; на месте дома, сгоревшего от молнии; покинутого вследствие болезней, наводнений или других бедствий (Golebiowski, 1830, s. 146; Крачковский, 1873, с. 203; Иванов, 1889, с. 37—38; Никифоровский, 1897, с. 134—135; Zelenin, 1927, S. 287).

Смысл приведенных данных достаточно прозрачен, и они не нуждаются в развернутых комментариях (см. подробнее: Байбурин, 1983, с. 34—38). Отметим лишь, что наиболее опасным считалось место, где раньше проходила дорога. Ср.: “Обращается внимание прежде всего на то, чтобы под хату не пришлось бывшая когда-нибудь дорога, потому что в хате, поставленной там, где прежде проходила дорога, жильцы все повымрут” (Иванов, 1889, с. 37—38; ср.: Крачковский, 1873, с. 203). Особая семантическая напряженность дороги в традиционных представлениях хорошо известна. Объясняется это, видимо, тем, что дорога соединяет свой мир с чужим, а на уровне ритуально-мифологических значений является началом или продолжением мира мертвых (ср.: Страхов, 1988, с. 93). Показательно, что нарушение запрета строить дом на месте бывшей дороги влечет за собой смерть его обитателей.

155

В рамках традиционных представлений окружающее пространство воспринимается как принципиально неоднородное. С этой точки зрения “нейтральных” частей пространства не бывает. Любое место “заряжено” либо отрицательно, либо положительно. Нужно

лишь уметь выявить скрытое содержание. С этой целью применялись различные процедуры, носившие по большей части характер гаданий.

Наиболее распространенным является следующий способ: по углам будущего строения хозяин насыпает кучки зерна. Если на утро следующего дня зерно оказывается нетронутым, то место считается выбранным удачно. Потревоженное зерно — знак несчастливого места (Терещенко, 1848, V, с. 151; Афанасьев, 1865—1869, II, с. 110; Сумцов, 1890, с. 88; Демидович, 1896, с. 113; Zelenin, 1927, S. 287; типологические параллели см.: Hartland, 1913, p. 109—111). В многочисленных вариантах данного типа гаданий некоторые детали конкретизированы. В Харьковской губ.: “Наметив под хату место, по захождении солнца, тайком, чтобы никто не заметил, насыпают по четырем углам его небольшие кучки жита (ржаного зерна) в следующем порядке: сперва насыпают кучку жита там, где будет святой угол хаты, потом там, где будет печь, далее — там, где сходятся причилковая и глухая стены и, наконец, в дверном углу, а посередине между кучками жита ставят иногда маленький из палочек крестик. Когда потревоженной окажется только та кучка зерна, что на святом углу, то хату можно ставить на избранном месте, не опасаясь никаких дурных последствий, потому что сила святого угла побеждает всякую вражескую силу” (Иванов, 1889, с. 38). В Полтавской губ. “выкапываются четыре ямки на месте предполагаемых сох, и в каждую из них кладется по горсти в тридевять зерен жита вместе с кусками ржаного хлеба на три ночи подряд. Если утром горсти эти окажутся нетронутыми, то смело можно строить дом на том месте: он будет хороший, полный. Разгребенная же рожь указывает на будущую убыль: семьи — если тронута кучка на предполагаемом “полу” (месте ночлега семьи), скота — если тронута покутная горсть, собаки — в углу у дверей и кошки — на печке” (Милорадович, 1902, с. 110—111).

Гадания подобного рода основаны на принципе моделирования предполагаемой жизни семьи на конкретном месте. С помощью символических средств, ритуальных измерений вводятся основные параметры организованного пространства (маркирование углов, центра и соответственно установление признаков ограниченное/неограниченное, внутреннее/внешнее, центр/периферия). Получает свое выражение и идея неравнозначности различных частей жилища (ценностная иерархия углов: святой — печной — глухой — дверной). Таким образом, устанавливается необходимый минимум семиотических характеристик дома на уровне пространственной символики. Значимым оказывается использование зерна, с которым связан устойчивый круг представлений о счастье, доле, богатстве, плодородии. Временной аспект (будущая жизнь семьи и дома) “сжимается” в гаданиях до символической достаточности. Начинают гадать обычно вечером, а результат становится известным на сле-

156

дующее утро, а иногда через несколько дней (как правило, через три дня). Увеличение срока уменьшает вероятность положительного исхода, но увеличивает ценность гадания. “Ответ” получается из сопоставления начального состояния (искусственной упорядоченности, наличия доли) с конечным (сохранение этих характеристик или их разрушение).

Образ будущего дома (и жизни семьи в нем) мог создаваться и другими средствами. Например, на Подолье кладется “сухое руно овечьё” под горшок на предполагаемом для строительства месте. Если к утру шерсть под горшком отсыреет — место считается подходящим — “дом будет богатым” (Дыминский, 1864, с. 7). Сходная символика используется в тех случаях, когда для определения нужного места используется сковорода и деревянный кружок: хороший признак, если под сковородой окажется роса, а под кружком — муравьи (Сумцов, 1890, с. 88).

Идея прибывания, прибавления чего-то прежде отсутствовавшего (сырости, росы, муравьев с их значением домовитости) как положительный признак в еще более отчетливой форме присутствует в гадании, осложненном числовой символикой: “Вечером приносят воды из колодца и, пока никто еще не брал из ведра воды, отмеривают стаканом три раза по девяти стаканов, начиная каждый раз счет с первого, причем стаканы должны быть полные, вровень с краями, и выливают воду в горшок, который должен быть сухой и не включает в себе ни капли воды или какой-нибудь влаги; такие горшки с отмеренною водою и плотно покрытые ставят на ночь на том месте, где должен строиться дом, в каждом углу, назначенном для столба; тут же кладется ломоть хлеба и соль; если вода окажется поутру прибывшею, то это предвещает счастье, если же убудет, то нет надобности и строить дома на убыток хозяйству своему” (Дыминский, 1864, с. 7).

Другая идея, присутствующая в том или ином виде во всех приведенных гаданиях, — собирание пространства посредством концентрации в одном месте предметов, принадлежащих иным сферам. Эта идея является, пожалуй, ведущей при строительстве дома (и шире—освоении пространства—Топоров, 1983, с. 242), но впервые она проявляется при выборе места. Ср. еще один показательный пример. Когда “облюбовано место ли сядлибы на своей ли вячнини, или на чужанцы, то хозяин собирает с четырех различных полей по одному негладкому камню, несет их или в шапке на голове, или „зы-пазушшу”, при голом теле, кладет на избранном месте четырехугольником, сторона которого не должна быть свыше девяти шагов, и „жигнаиць” место и положенный камень. Войдя же в середину четырехугольника, кладет шапку на землю и читает „пацирю” с прибавлением просьбы к „дидам” помочь „облюбованной сядлиби”. Если через три дня камни останутся нетронутыми, „сялиба” выбрана удачно” (Никифоровский, 1897, с. 134).

Итак, выбор пригодного для строительства места происходит на основе своего рода диалога со сферой чужого, неосвоенного. Практические соображения не декларируются, поскольку выбор осуществляется

157

из числа заведомо пригодных в практическом отношении мест. Вместе с тем, как мы видим, решающее значение придается символическим требованиям, что согласуется с общими соображениями о специфике отношения человека к природному окружению в архаической культуре: “...причины, по которым различные общества выбирают для использования некоторые естественные продукты (а это в свою очередь приводит к

созданию особых обычаев) или же от них отказываются, зависят не только от присущих этим продуктам свойств, но также от придаваемого им символического значения” (Леви-Строс, 1983, с. 89; ср.: Редер, 1976, с. 247).

Собственно строительство начинается с определения ритуального центра. Обычно такой точкой признавалась середина будущего жилища или его красный (передний, святой) угол. Сюда устанавливалось (сажалось, втыкалось) молодое деревце или сделанный плотниками крест, который стоял до окончания строительства. Связь деревца (креста) с концепцией мирового дерева не вызывает сомнений. Этот символ придает мифологический смысл не только возводимой постройке (устанавливая отношения подобия между ее структурой и структурой космоса, образом которого является мировое дерево), но и самому процессу строительства как возрастанию, оплотнению, соединению сфер. С идеей мирового дерева непосредственно связана так называемая с т р о и т е л ь н а я ж е р т в а.

На ранних этапах у славян не исключены человеческие жертвоприношения при закладке крупных строений. На это указывает не только приводимый Д. К. Зелениным отрывок из Номоканона (“при постройке домов имеют обыкновение класть человеческое тело в качестве фундамента. Кто положит человека в фундамент — тому наказание — 12 лет церковного покаяния и 300 поклонов. Клади в фундамент кабана, или бычка, или козлам—Зеленин, 1937, с. 12), но и практически повсеместно распространенные поверья о том, что новый дом всегда строится “на чью-нибудь голову”. Гродненские белорусы “прежде верили, что при рубке первых бревен будущего дома строитель-плотник непременно кого-нибудь заклинает — или из числа членов семьи хозяина дома, или отдельное домашнее животное, или целую породу домашних животных, например лошадей, коров и т. п.” (Зеленин, 1937, с. 35). В Витебской губ. считали, что плотник может заклясть чью-нибудь жизнь при рубке первого венца (Никифоровский, 1897, с. 136). Аналогичные данные зарегистрированы на Украине и в России (Машкин, 1862, с. 84; Kaindl, 1897, s. 137; Милорадович, 1902, с. 113, и др.). В качестве близких параллелей можно привести польский обычай класть на месте будущего дома на некоторое время его хозяина (Bystron, 1917, s. 8). Фольклор многих народов насыщен сказаниями о замуровывании людей в основание различных построек (Зеленин, 1937; Криничная, 1984).

Ритуальным эквивалентом человеческой жертвы (явно не без влияния христианства) становятся домашний скот и мелкие животные. В 1953 г. Новгородской археологической экспедицией были обнаружены конские черепа в основании ряда срубов, датированных

158

X—XIV вв. (Седов, 1957, с. 20—29; Миронова, 1967). На Украине практика принесения в жертву коня в основание плотины зарегистрирована в прошлом столетии (Добровольский, 1891, с. 98), но к этому времени более распространены жертвоприношения петуха, курицы, мелких животных (Машкин, 1862, с. 84;

Богданович, 1895, с. 67—68; Sartori, 1898, S. 57—61; Никольский, 1933, с. 14), на смену которым пришла бескровная жертва: зерно, хлеб, шерсть, ладан, деньги.

Таким образом, эволюцию строительной жертвы можно представить следующим образом: человеческая жертва -> животные -> бескровная жертва. Эта схема подтверждается данными других культурных традиций и иных вариантов жертвы (Топоров, 1979а, с. 12). Строительная жертва в любом из возможных воплощений представляет собой разновидность “первожертвы”, из которой была создана вселенная. Как мир в ситуации творения был “развернут” из тела жертвы, так и дом “выводится” из жертвы. Иными словами, и в том и в другом случае жертва является своего рода с т р о и т е л ь н ы м м а т е р и а л о м. При этом и мир, и дом принимают облик жертвы, которая первоначально если и не была, то мыслилась человеческой. С этой точки зрения показательное использование терминов, обозначающих части тела человека для описания строения дома: лоб, лицо, наличники, окно (око), усы, устье, ноги, чело, череп и др. Вероятно, с этим же кругом идей связано уподобление дома животному, что нашло свое выражение, например, в цикле загадок с отгадкой “изба”: “Стоит бычище, проклеваны бочища”; “Снаружи — рогата, изнутри — комола”; “У быка, быка прорезались бока: у быка ядра говорят” (Садовников, 1876, № 16—18, 119 и др.).

Из поздних вариантов бескровной жертвы обращает на себя внимание устойчивый набор из трех жертвенных символов: шерсть— зерно—деньги, который можно было бы трактовать не только в связи с идеями богатства, плодородия, благополучия, но и как метонимию трех миров: животного, растительного и человеческого. Впрочем, последний элемент — деньги — в различных мифопоэтических традициях, в том числе и в славянской, устойчиво связывается с загробным/подземным миром. Ср. наполненные глубоким мифологическим смыслом слова: “За рекой живут мужики богатые, гребут золото лопатою” (о связи загробного мира с деньгами, золотом см.: Успенский, 1978, с. 106—108). Шерсть в ряде мест заменяется перьями домашней птицы (Zelenin, 1927, S. 175). Пермьяки под передний угол клали монеты, крыло рябчика или утки, под другой — осиное гнездо или клок шерсти, под порог — горсть муки (Жеребцов, 1971, с. 76). Таким образом, этот набор допускает и предположение о кодировании трех сфер пространства, расположенных по вертикали. Эта трактовка особенно существенна для ритуально-мифологической семантики самого процесса строительства как воздвижения, вырастания и в конечном итоге соединения трех вертикальных сфер, что особенно актуально в связи с идеей мирового дерева. Кроме того, трехчастность строительной жертвы, из которой в соответствии с определенными ритуальными правилами вырастает дом, самым естественным образом согласуется

159

с троичностью как сущностью любого процесса, имеющего начало, середину и конец (Топоров, 1980, с. 23). С этой точки зрения особый смысл приобретает распространенное среди русских представление о том, что “без Троицы дом не строится”, как в плане приурочения к определенному временному отрезку, так и в связи с сущностью самого процесса строительства.

Обряд жертвоприношения обычно совмещен с укладкой первого венца. Этой операции придается особое значение. Как отметил Н. Я. Никифоровский, “пока не положен первый венец, мастера не должны пропускать никакой стачанины, в особенности же не должны востромлять у бирвяно топора или бить по нем обухом” (Никифоровский, 1897, с. 136). Обычно в этот день плотники кладут только один венец, после чего следует “окладное” (“обложейное”, “закладочное”) угощение, во время которого плотники приговаривают: “Хозяевам доброе здоровье, а дому доле стоять, пока не сгниет” (Бломквист, 1956, с. 132; см. также: Максимов, 1903, с. 30—31). Если плотники желают хозяевам будущего дома зла, то и в таком случае укладка первого венца — наиболее подходящий момент: “Ударяя крестообразно топором по бревну и держа в уме задуманную порчу, мастер говорит: „Гак! Нихай будиць так!” — и что он задумал, то непременно сбудется. Но если кто предвидит задуманное мастером, он должен раскидать первый венец: тогда все „клянбёны” пропадают бесследно для будущих жильцов и обращаются на мастера. Когда же тот мастер хочет дому смертности, то, ударяя по бревну обухом топора, он произносит: „Скольки тут углов (вянков), стольки нехай будиць мирцвяцов”” (Никифоровский, 1897, с. 136—137). В некоторых местах Гродненской губ. начинают работу с того конца, где впоследствии будет красный угол. При рубке двух бревен строитель-плотник непременно кого-нибудь заклиняет: или какого-либо члена семьи, или животных — лошадей, коров. Из заклятых уже никто не будет долго жить — умрет в скором времени. Строителей всегда просят, чтобы они заклинали рыжих и черных тараканов и мышей. Заклятие можно перенести на кого-нибудь другого, но это возможно сразу после его произнесения и не позже окончания работы с первыми двумя бревнами. В это время необходимо увидеть какое-нибудь животное, произнести его кличку и ударить топором по месту соединения бревен — и дом становится свободным от заклятия. “Случается, особенно с маленькими животными, что они невидимою силою привлекаются к месту рубки, попадают под удар топора, где заклятие и исполняется” (Шейн, 1902, с. 333).

Из этих и подобных описаний видно, что укладке первого венца придается ритуальный характер. Момент укладки венца благоприятен как для утверждения благополучия будущей жизни жильцов, так и для их “заклятия”. Тема жертвы как сакрального материала строительства получает свое дальнейшее развитие. Вместе с тем актуализируются идеи с о е д и н е н и я, с в я з и, с о б и р а н и я, проецируемые не только на технику строительства, но и на характер жизни семьи. В этом отношении любопытны некоторые подробности закладки дома, приводимые К. А. Соловьевым из Дмитровского края

160

(Московская губ.): “При закладке, когда обложены два первых венца, ставят стол на месте будущего переднего угла, за столом ставят рябинку, в передний угол кладут деньги. Стол накрывают столешником, ставят угощения, водку; на закладку непременно призывают Ивана да Марью. Вся семья, плотники, Иван да Марья — нарочно приглашаемые, если с такими именами нет ни плотников, ни домочадцев, — садятся на венцы, так сидят тихо, не разговаривая несколько минут, затем встают, крестятся — в таких случаях это называется „молиться”, — затем приступают к

выпивке и закуске”. При стройке вообще пьют обильно: “Плотники только и делают, что пьют: закладывают — пьют, матицу поднимают — пьют, окно прорубают—пьют, с отделкой пьют” (Соловьев, 1930, с. 174). Магический характер процедуры подчеркивается тем, что в ритуальном угощении принимают участие “Иван да Марья”. Это очень любопытный пример мифологической реминисценции в ритуале, если учесть сюжет инцеста между братом и сестрой, превращенных в наказание в цветок Иван-да-Марья. Как хорошо известно, инцест в народных представлениях связан с максимальным плодородием (Топоров, 1979а, с. 145—146). Указанием на то, что это не случайное вкрапление в структуру ритуала строительства, служат, может быть, белорусские данные, свидетельствующие, что между бревнами кладут травы, собранные накануне Ивана Купалы (Шейн, 1902, с. 334), тогда как Иван-да-Марья принадлежат к числу образов купальской обрядности.

Вообще нужно сказать, что строительство, как и другие формы освоения внешнего мира, всегда сексуально окрашено. Инструменты, материал, части дома разделены по признаку мужское / женское. Технические приемы — пиление, долбление, тесание и др. — сопоставляются с производительным актом. Само строительство представляется актом рождения, а мастера-строители выполняют роль родовспомогателей. Показателен, например, средний род необработанного дерева — бревно, которое после обработки всегда приобретает определенность, становясь либо мужским, либо женским элементом дома. “Двуполость” частей дома постоянно обыгрывается в различного рода текстах, прежде всего в загадках (сучок как мужской признак, а щель между бревнами — женский и т. п.). Об универсальности принципа сексуализации традиционной технологии свидетельствуют многочисленные описания ремесел и занятий в терминах взаимодействия мужского и женского начал — ср. о ткачестве: “Вверх бурды./ Вниз бурды./ По тем бурдам вели бурды./ Ногами пру./ Брюхом тру, где разинется / Тут ткну”. О замешивании теста: “С вечера заеркалось./ К полуночи задергалось./ К утру конец устал / И ходить перестал” (Садовников, 1876, № 588, 470”) и т. п. Подобного рода аналогии в конечном итоге являются отражением более общего принципа освоения неживой природы как распространения вовне человека, его тела и телесных функций.

Первый венец в конструктивном плане — это и образец другим венцам, из которых состоит сруб, и реализация пространственной схемы жилища. Поэтому строительство сруба жилища данного типа

161

можно рассматривать как N-кратное воспроизведение стандартных операций, которые применяются при укладке первого венца.

Вместе с тем первому венцу приписывалось глубокое символическое содержание. Венец (точнее—сруб) делит все пространство на домашнее и недомашнее, на внутреннее и внешнее. Следует обратить внимание на одно обстоятельство, часто не учитываемое в работах по семиотике пространства: ограничивая и одомашнивая какую-то часть пространства, человек тем самым вносит идею организации не только во

внутреннее, но и во внешнее пространство. Строя жилище, человек формирует и жилище, и нежилище. Эту сторону процесса освоения пространства очень точно описал У. Эко (Есо, 1972, р. 97).

“Венец” может послужить классическим примером “рамки” как одного из наиболее распространенных способов ограничения пространства наряду, например, с кругом. Следует согласиться с мнением Т. В. Цивьян, “что человек с момента своего самосознания, т. е. выделения из природы, стремится установить границы и как бы обезопасить себя внутри некоторого замкнутого пространства” (Цивьян, 1973, с. 243). В этом аспекте не должны также вызывать недоумения идеи Леруа-Гурана, который считал доместикацию пространства и времени (их очеловечивание) более важным (особенно на первых порах), чем, например, изготовление орудий (Leroi-Gourhan, 1965, р. 140). При этом “очеловечивание” пространства-времени понимается не как приспособляемость к ним, а как их осмысление, интерпретация, наделение их знаковыми (символическими) свойствами, что в свою очередь связывается с еще более неразработанной проблемой ритма как основы механизма разумной деятельности человека по доместикации пространства и времени (Leroi-Gourhan, 1965, р. 144—145; дальнейшую разработку проблем, связанных с ритмом, см.: Топоров, 1972; из более ранних работ см., например: Гинзбург, 1923).

Приведенные общие соображения представляются существенными для понимания очеловеченных форм пространства, квинтэссенцией которых является жилище. Устанавливая первый венец, человек не только реализует план жилища, но и делит мир на два “текста” с совершенно различным смыслом. В зависимости от того, куда человек помещает себя, вовнутрь или вовне, он по-разному оценивает окружающий мир (о роли зрения в восприятии событий реальности см.: Успенский, 1970).

Характерно, что при укладке первого венца семантизируется прежде всего указанное противопоставление: “Когда при рубке зачаточного венца первая щепка полетит внутрь четырехугольника, то всякая прибыль будет приходить, а не уходить из дому”; “...все щепки, полученные при рубке первого венца, нужно собрать в середину четырехугольника, чтобы происходящее вне известно было в доме, но чтобы неизвестно было на улице, что делается дома” (Никифоровский, 1897, с. 136). Нетрудно заметить, что даже направление движения (вовнутрь или вовне) расценивается прямо противоположно (в дом — положительно, из дома — отрицательно),

162

ср.: “Смола вытопилась из избы на улицу — к худу” (Даль, 1904, т. 8, с. 188). Кроме того, как и во всяком ограниченном пространстве, актуализируется идея центра. Помещенное в центре строящегося сруба деревце призвано символизировать эту идею. Венцы устанавливаются не просто так, а вокруг объекта, манифестирующего центр. Можно предположить, что именно это обстоятельство во многом объясняет термин “венец” как строительный термин.

Соотнесение четырех стен жилища с четырьмя сторонами света не вызывает сомнений. Ср.: “Окна непременно должны быть на „усход” и на „поудзень”, т. е. на восток и на юг. Редко-редко встретится окно на запад — „заход”, да и то всюду маленькое. Дверь должна быть на „усход” и во двор” (Шейн, 1902, III, с. 506 — Минская губ.; см. также: Зеленин, 1914—1916, с. 130, и др.). В редких случаях при ориентировании руководствовались не сторонами света, а другими обстоятельствами, например преобладающими в данной местности направлениями ветров в зимнее время, как это наблюдалось у украинских поселенцев в южном Казахстане (Станюкович, 1948, с. 88). С тем же ориентированием связаны случаи перекодировки пространственных отношений во временные, проявляющиеся в таких формулах, как: “изба повернута на лето” или “на полденную сторону”. Именно поэтому та половина жилища, которая выходит окнами на восток или юг, носила название “чистой”, “красной”, “светлой”, “передней” (так же, как стена и один из углов) и считалась более обжитой, более “очеловеченной” частью жилища, что не помешало и в дальнейшем приписать ей функцию “парадного” пространства и, как следствие, превращение, по сути дела, в наименее обжитую часть. Вообще в связи с проблемой ориентирования хотелось бы подчеркнуть, что ориентация жилища — это не столько соотнесенность сторон жилища со сторонами света, сколько включение в целую систему соответствий пространственно-временного, социального, религиозного, экономического, мифологического, космологического, хозяйственно-бытового характера; включение в символику цвета и символику чисел. В связи с последним следует отметить устойчивый обычай класть нечетное число венцов: “В крестьянской избе венцов всегда нечет, от 19 до 21” (Даль, 1955, I, с. 331), что может быть соотнесено с универсальными представлениями о нечетном числе миров, расположенных по вертикали. В таком случае воздвижение стен приобретает космический смысл как одна из трансформаций акта творения.

Центральный момент строительства — у к л а д к а м а т и ц ы (укр., белор. Сволок) — бруса, служащего основанием для потолка. С. В. Максимов, используя данные из разных русских губерний, так описывает подъем матицы: “Хозяин ставит в красном углу зеленую веточку березки, 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. Хозяева же все это время молятся богу. Затем севец-жрец переступает на

163

матицу, где по 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). Лычко перерубается топором, шуба подхватывается внизу на руки, содержимое в карманах выпивается и поедается” (Максимов, 1903, с. 192). Ср. украинские данные: “Як оце стануть класть сволок у хати, ... то обгорнуть его платкамы, та рушныкамы, шоб було тепло у хати; потам того стягнуть сволок, положить его на мисто, а тоди хозяин клыче близьких сусид або родычыв и пьют с плотныкамы горилку. Потим того плотныкы разгортают сволок и берут соби та платкы...”. Если же не угостят плотников и не

подарят им рушников, то они при втаскивании сволока перевязывают его своими кожухами, и тогда хата будет до того холодна, что сколько бы ее не топили, “в ній и души не нагрієшь” (Иванов, 1889, с. 42). “Когда матицу поднимают, хозяйка печет пирог; его привязывают на чересседельник, который накидывают на матку, и с пирогом ее поднимают” (Соловьев, 1930, с. 174). “При настилке потолка в новом доме, к одному брусу, называемому матица, привязывается каравай хлеба и соли, дабы жилось сытее” (Шустиков, 1892, с. 123). Аналогичные обряды наблюдались у коми-пермяков (Жеребцов, 1971, с. 78—79).

Для того чтобы выявить смысл этих обрядов, следует рассматривать роль матицы не только в конструктивном, но и в семиотическом аспекте.

С первой точки зрения матица является основой конструкции верха жилища, поэтому считалось, что “худая матка всему дому смятка” (Даль, 1984, с. 84). Такое значение подкрепляется и семантикой самого термина матка (матица) как 'опоры — восприемницы, средоточия, центра' (Топоров, 1983, с. 236).

Со второй (семиотической) точки зрения матица обозначает прежде всего границу, причем благодаря особому пространственному расположению она является двойной границей: между верхом и низом, а также между внутренним и внешним. Это придавало матице роль основного классификатора внутреннего пространства дома.

Столь высокий конструктивный и семиотический статус матицы обусловил особенности ее восприятия и осмысления. Матица (как и другие сущностные объекты жилища, например печь) могла метонимически обозначать все строение. Ей приписывалось значение связующего начала не только по отношению к конструкции дома, но и по отношению к проживающей в этом доме семье (см. подробнее: Байбурин, 1983, с. 145—149). С матицей связаны и другие идеи, нашедшие свое отражение в приведенных описаниях ее ритуальной укладки.

В частности, привязывание овчинной шубы к матице можно рассматривать как одну из реализации мотива руна (шкуры, шерсти) у мирового дерева (ср. в заговорах: Майков, 1869, 2, № 139 и др.). Поразительно точные соответствия обнаруживаются в хеттских ритуалах. На “вечнозеленом” дереве еіа бога Телепинуса, которое, кстати,

164

вносят в “дом бога”, подвешена (или находится под ним) овечья (козья) шкура, а “в ней лежит овечий жир, в нем же лежит зерно бога полей и вино, в нем же бык и овца, в них же долгое время жизни и юность” (Иванов, 1974, с. 88). Ср.: “...на той иви золотое гнездо, с черного руна, там живецъ змея” (Романов, 1984, № 105).*

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, отмечая сходство структуры хеттского ритуала и восточнославянских сказочных и заговорных текстов, пишут: “В обоих случаях речь идет о ритуальной последовательности вкладывания друг в друга зооморфных символов, причем в начале цепочки символов находится мировое дерево, а в конце —

долголетие (долгие годы у хеттов, год у славян) или его противоположность—смерть” (Иванов, Топоров, 1974, с. 35). То же самое можно сказать в отношении обрядов, связанных с матицей. При этом следует отметить, что принцип вкладывания в обрядах, связанных с домом, приобретает особый смысл, так как его воспроизводит сама структура дома — ср. последовательность: дом — в доме печь, в печи..., отраженную в целой серии загадок: “Стоит гора, в горе нора, в норе — жук, в жуке — вода” (дом—печь—котел); “Стоит гора, в горе нора, в норе-то шибзики, а в шибзиках что будет” (горшки в печи); “На поле стоит башня, в башне мучка в кучке” (пирог в печи) (Садовников, 1876, № 2406, 458а, 502 и др.); ср. *sprace in sprace* в архитектуре, ступенчатое сужение образа в фольклорных текстах и многие другие проявления этого, по сути дела, универсального принципа.

Осыпание (“осевание”) матицы (читай: “дома”) зерном и хмелем относится к числу стандартных ритуальных действий (ср. осыпание молодых в свадьбе) с общей семантикой богатства и плодородия (Кагаров, 1928, с. 173—174). И, наконец, обматывание матицы платками, шубой с целью обеспечить тепло в доме лишний раз указывает на эквивалентность матицы дому, отражающую более общий принцип эквивалентности части целому в народных представлениях.

После установки матицы и так называемого матичного угощения в некоторых районах Сибири катались на лошадях с песнями, чтобы все население видело, что матицу положили. И только через день продолжали достраивать дом (Громыко, 1975, с. 237). Выделенность укладки матицы во времени и специфический способ оглашения, сходный, например, со свадебным и календарным катанием на лошадях, позволяет видеть в этой операции кульминационный момент ритуала строительства.

Аналогия “человек — дом” в явном и неявном виде проявляется в обрядах и представлениях, связанных с окнами и дверями. Прорубание окон и дверей соответствует рассмотренным выше представлениям об “открытии” человеческих органов, обеспечивающих

* П. Фридрих сравнивает хеттск. *eiā* с древн.-в.-нем. *iwb*-’тис’ отмечая при этом несомненную ритуальную отмеченность тиса, что видно уже из обычая сажать тис на кладбищах (Фридрих, 1970, с. 124—125); о роли ивы в обрядовой жизни славян см.: Потебня, 1914.

возможность в и д е т ь и х о д и т ь — главных признаков живого человека. Точно так же “наличие дверей и окон — необходимое условие для сохранения домом своего статуса (ср. не-дом: гроб — дом, из которого нельзя выйти; яйцо — дом, из которого можно выйти, только сломав его; овощи, особенно бахчевые или плоды, представленные как дом без отверстий, т. е. без окон и дверей)” (Цивьян, 1974, с. 47); ср. также избушку Бабы-Яги “без окон и дверей”.

В обычае заколачивать окна в нежилом доме можно видеть не только утилитарный, но и более глубокий мифологический смысл (ср. закрывание глаз умершему и тему слепоты, невидимости в представлениях о мире мертвых).

Окна как глаза дома (окно — око) обеспечивают возможность видеть, что происходит за пределами дома, находясь внутри. В то же время через окна извне проникает не только солнечный свет, но и чужой взгляд, опасность, смерть (о двойственной семантике окна см.: Топоров, 1984, с. 168—169). Поэтому частичное снятие с помощью окон противопоставлений внешнего и внутреннего, невидимого и видимого одновременно предполагает специальные меры по усилению их защитной функции. Ср. характерное обращение к окнам при их установке: “Святы наши викна, не пропускайте криз себе ворив, ни разбойникив, ни злого духа, а пропускайте ход и выход нашим ангелам-хранителям, яки все через вас путешествуют” (Иванов, 1889, с. 54). Видимо, защитную роль имел обязательный “наряд” окон — резные наличники, узоры которых содержали и те знаки, которые могут интерпретироваться в качестве оберегов (о наличниках см.: Бломквист, 1956; Чижикова, 1970; Рождественская, 1981, и др.).*

В отличие от окон двери обеспечивают регламентированную связь с внешним миром. При прорубании дверных проемов особое внимание уделяется наделению будущего входа качествами своеобразного фильтра. На Украине (Харьковская губ.), вставляя дверную раму, говорили: “Двери, двери! будьте вы на заперта злому духови и ворови” — и топором делали знак креста (Иванов, 1889, с. 54). Система средств защиты имеет двойную ориентацию: против “злого человека” — запоры; против нечисти — символические средства (кресты, крапива, обломки косы, нож, или четверговая свеча, воткнутые в щели порога или косяка). Впрочем, “специализация” этих средств весьма относительна — магические обереги призваны усилить действие реальных запоров.

Представления, связанные с дверью, дают возможность продолжить тему аналогии между домом и человеческим телом. В частности, речь может идти о сопоставлении дверей со ртом (пастью) и шире — с отверстием в теле. Уподобление дверей рту основывается не только

* Нужно заметить, что подобные средства защиты рассчитаны на повседневную обстановку. В ритуализованных ситуациях через окно осуществляется символическая связь с иным миром: в окно подают новорожденных; выносят первого умершего в доме и некоторых других покойников, например болевших горячкой; приглашают в окно “родителей” в дни поминовения; одаривают колядовщиков и т. п. (см. подробнее: Байбурин, 1983, с. 140—142).

на обычной метафорике исчезновения (за дверью) как проглатывания, поглощения, но и на таких признаках, как способность говорить, петь, издавать разнообразные звуки — ср. загадки о дверях: “Два стоят, два лежат, пятый ходит, шестой водит, седьмой

песенки заводит”; “Дерну-подерну Егора за горло”; “Соловьиное гнездышко не в избе, не на улице” (Садовников, 1876, № 74, 77, 86). К теме изоморфизма следует отнести и использование метафоры дверей, ворот, запоров в системе генитальной символики (Байбурин, Левинтон, 1978, с. 94—95).

Заключительным этапом строительства является п о к р ы т и е дома.

Противопоставление непокрытости / покрытости, в рамках которого функционируют представления, связанные с крышей, относится к числу важных классификаторов плана содержания традиционной картины мира. Необходимость ощущения конечности, предельности (а следовательно, упорядоченности вселенной) лежит в основе представлений о верхней границе — ср. представления о небе как о крыше мира. Все, что имеет верхний предел, относится к сфере знакомого, постижимого, “человеческого”. Для того чтобы изобразить нежилой или чужой дом, в фольклоре используется образ дома без крыши. Таково, например, изображение чужого дома (дома жениха) в свадебном фольклоре: “Ужо что-то мне приснилось, / Мне во сне да показалось: / Уж я шла молодешенька, / Я по полюшку хлебному / Да по лесу дремучему. / Там по полюшку чистому / Я увидела, молода, / Непокрытую хатину, / Пустую хоромину...” (Шейн, 1903, № 1443). Ср. не-дом: “Небом покрыто, полем огорожено”. И в то же время крыша может метонимически обозначать весь дом: отчий кров, жить под одной крышей; ср.: Кривь да ухитка, тем изба стоит (Даль, 1955, 2, с. 528) и т. п.

Лексика названий типов конструкции крыши, ее элементов важна для изучения представлений об изоморфизме элементов жилища и частей человеческого тела. К этому слою лексики можно отнести такие названия, как лобяк, лбище, залобник — названия фронтона из бревен у великорусов, — чело у белорусов; череповой (подгнетный, верхний венец из более толстых бревен, чем остальные); усы — затесанные концы верхнего бревна сруба; уши, которые представляют собой выемки в стропилах — ср. проушины; белорусская конструкция крыши чубом — один из архаических видов четырехскатной крыши.

Верхнее ребро “князевой слуги” (“коня”) называлось конек или князек. Изображение лошадиной головы на крыше связано, по-видимому, не только с космической (“солнечной”) символикой коня (Стасов, 1861, с. 257—271; Суворов, 1863, с. 169—171). Учитывая сказанное раньше о “строительной жертве”, можно предположить наличие связи между конскими головами, приносившимися в жертву, и “коньками” на крыше. Дом, как бы выраставший из закопанной в землю конской головы, увенчивался ее же изображением, что придавало всему жилищу вид коня в плане общего архитектурного решения (Чекалов, 1974, с. 18 и ел.). Аналогия дом — конь включает, по-видимому, еще один семантический пласт — представления о

167

жизни и смерти (Анучин, 1890; Худяков, 1933). Известно, что конские черепа, выставленные на изгороди, на шестах, имели значение оберега. И, наконец, конек (князек) на крыше можно рассматривать как одну из реализации

общеиндоевропейского мотива коня у мирового дерева, подробно рассмотренного Вяч. Вс. Ивановым (Иванов, 1974), при том, что дом, как уже говорилось, может выступать в роли субститута мирового дерева.

С крышей связано и последнее, самое обильное угощение плотников, которое называлось “замочка” крыши. “На Севере было в обычае устраивать „саламатник” — торжественный семейный обед для плотников и родственников. Основными блюдами была саламата нескольких сортов — густая затируха из толокна или муки (гречневой, ячменной, овсяной), замешанная на сметане и заправленная топленным маслом, а также каша из поджаренной на масле крупы” (Бломквист, 1956, с. 133).

На этом, собственно, строительный ритуал завершается, и остальные операции, по внутренней отделке жилища (наряд дома — ср. обряжение в других обрядах), устройству печи и других неподвижных конструкций (полати, голбец, лавки и т. п.), относятся уже не столько к строительству дома, сколько к структурированию, оплотнению и освоению его пространства.

Отметим трехчастность ритуала возведения дома. Трем этапам, трем операциям и, соответственно, трем элементам придается ритуально-мифологический смысл. Как мы видели, к ним относятся: 1) укладка первого венца и строительная жертва; 2) укладка матицы и 3) устройство крыши. Такая структура ритуала идеально совмещается с представлениями о троичности любого процесса (начало—середина—конец) и с тройственной структурой жертвы, в том числе, вероятно, и строительной. Поскольку при строительстве дома особенно актуально противопоставление верх/низ, то трехчастность ритуала можно рассматривать и как указание на трехчастность вертикальной структуры вселенной и дома как ее модели (низ = первый венец; середина = матица; верх = крыша). Последнее подкрепляется символикой мирового дерева, которое призвано в первую очередь олицетворять космическую вертикаль, процесс, время. Горизонтальную плоскость структурирует прямоугольный венец, придающий дому устойчивую четырехстороннюю структуру, что также соответствует глубинным ритуально-мифологическим представлениям об организации мировой горизонтали в связи с символикой “растительной” модели.

Космологическая тема строительства объясняет особую роль мотивов собирания и деления. Выбор места, материала является, по сути дела, их выделением из сферы “природного” и отделением от нее. Но даже на этом этапе мотив отделения совмещается с мотивом собирания (ср. хотя бы собирание камней с разных полей для выбора места строительства). Дополнительность этих мотивов в еще большей степени проявляется в самой технике строительства. С этой точки зрения суть плотничьего ремесла (как, впрочем, и других

168

производств) — в удалении из материала всего ненужного и собирании из “нужного” требуемой конструкции.

Далеко не случайно процесс строительства то и дело прерывается обрядовыми угощениями. Само приготовление еды и питья для обрядовой трапезы является воспроизведением основной идеи ритуала — преобразования “естественного” в “искусственное”. Совместное угощение — яркая иллюстрация собирания и деления, ключевых мотивов и действий креационного мифа и связанных с ним ритуалов.

В рамках космологической темы и в качестве ее конкретизации или “продолжения” утверждается аналогия “дом — тело”, происходит надделение строения способностями живого организма. Как и в родильной обрядности, “очеловечение” завершается “оживлением” (соединением тела с душой) и надделением жизненной силой. Этому посвящен обряд переселения в новый дом.

“Влазины” предварялись своего рода испытанием построенного дома. С этой целью в него сперва пускали петуха, курицу или кошку и по их поведению судили о новом доме и предстоящей в нем жизни. Например, в Кадниковском у. “прежде чем войти в избу, пускают туда петуха и ждут, не запоет ли скоро, если запоет, то значит, в новом доме заживется весело, а если не запоет, то наоборот” (Дыминский, 1864, с. 8; Костолевский, 1891, с. 132; Шустиков, 1892, с. 123; Милорадович, 1902, с. 116—119; Шейн, 1902, III, с. 335; Завойко, 1914, с. 178; Соловьев, 1930, с. 175). Впускаемое в дом животное выступало в роли ритуального двойника человека, его “дублера”, ибо повсеместно считалось, что первый вошедший в новый дом первым и умрет. Таким образом, новый дом одновременно становился гробом (ср. из снотолкований: “новоселье снится к смерти”). Поэтому, например, во Владимирской губ. первыми в новый дом переходят старики (Завойко, 1914, с. 178).

В Витебской губ. “при первом вступлении в новоотстроенный дом (“пираходины”) через раскрытую дверь туда бросается клубок ниток: держась за нитку, семье входят в дом по старшинству. В немногих местностях хозяин входит в дом (по нитке же) один, а когда семьяне возьмутся за нитку, он притягивает их внутрь избы: вместо ниток употребляется пояс или плетеные „оборы”” (Никифоровский, 1897, с. 138). Сходные процедуры перехода в неосвоенное пространство нам уже встречались в описаниях родильной и свадебной обрядности. То, что в новый дом входят “по старшинству”, согласуется с представлениями о смерти первого вошедшего. С другой стороны, само пространство дома получает явно мифологическое осмысление. По сути дела, перед нами инсценировка путешествия в иной мир (ср. особенно ярко представленный в шаманских традициях мотив путешествия по нити в иной мир — Eliade, 1960, S. 47—56).

Снятие противопоставления своего чужому, освоенного неосвоенному достигается за счет смерти, что является обычным способом разрешения подобных коллизий. Не только дом, но и поселение считается полностью обжитым только с момента появления первой могилы (Криничная, 1978, с. 31, № 10).

В мифологическом плане заселение нового дома — аналог заселению мира живыми существами в устойчивой последовательности: животные — люди. Некоторые белорусские данные позволяют соотнести процедуру новоселья с семиэтапными схемами творения мира: в первый день впускают на ночь через окно петуха и курицу; во второй — гуся или кота с кошкой; в третий — поросенка; в четвертый — овцу; в пятый — корову; в шестой — лошадь. “Когда все эти животные переночевали благополучно, просят священника для освящения, затем, в седьмую ночь, переносится все семейство” (Крачковский, 1874, с. 203; об этом же см.: Zelenin, 1927, S. 288). Заселение дома происходит в порядке возрастающей ритуальной ценности: петух (курица) — кот (кошка) — поросенок — овца — корова — лошадь — человек. Как показал Вяч. Вс. Иванов, четыре наиболее ценных элемента приведенной последовательности (овца—корова—лошадь—человек) восходят не только к праславянской, но и к общеиндоевропейской традиции, на что указывают совпадения славянских данных с древнеиндийскими и римскими (Иванов, 1979, с. 151). Любопытно, что список животных, предваряющих вселение человека, совпадает с перечнем животных, использовавшихся в качестве строительной жертвы. Вероятно, можно полагать, что “влазины” дублируют идею жертвоприношения.

При переселении в новый дом особое внимание уделяется перенесению “доли” прежнего жилья, воплощенной, например, в огне прежнего очага, домашнем соре, навозе. В роли носителя идеи “доли” дома нередко выступает образ домового. Приведем несколько характерных описаний. В Пошехонье “переходя в новый дом, хозяин ночью входит в старый дом, кланяется на все четыре стороны и приглашает домового пожаловать в новый дом. В новом доме в подызбице или же на чердаке ставится и угощение домовому: ломоть хлеба с солью и чашка водки” (Балов, 1891, с. 84). В Дмитровском крае “с переходом на новое жительство считали также необходимым со старого места взять лукошко навоза и перенести на новый двор” (Соловьев, 1930, с. 176). Во многих местах России “с переходом в новый дом или квартиру на прежней выметают и выбрасывают сор, чтобы не оставить доли в покинутом доме, горсть сора переносят в новый дом и бросают его в передний угол” (Сумцов, 1890, с. 97). В Белоруссии, “если в новое помещение переселяется вся семья, то глава семьи накладывает горячих углей в горшок и несет его в новую избу” (Шейн, 1902, III, с. 233). “В Чембарском уезде (Пензенская губ.) домовых зазывают в мешок и в нем переносят на новое пепелище, а в Любимском у. (Ярославская губ.) заманивают горшком каши, которую ставят на загнетке” (Максимов, 1903, с. 37). Но чаще “транспортом” для домового служил старый лапоть. В Казанской губ. “насыпали на лапоть из-под печки” и приговаривали: “Домовой, домовой, не оставайся тут, а иди с нашей семьей” (Померанцева, 1975а, с. 96). В районе г. Дмитрова (Московская губ.) “домового в виде шила и уголька в старину торжественно перевозили в лапте из старого жилища в новое” (Соловьев, 1930, с. 175). Использование старого лаптя сближает обряд переселения домового с обрядом захоронения плаценты, о чем писалось выше.

Как и в других уже рассмотренных обрядах, воплощением доли может служить кулинарный символ: “Хозяйка в последний раз затапливает печь в старом доме, варит кашу, заворачивает горшок в чистое полотенце и, кланяясь во все стороны, говорит: „Хозяин-батюшка, со женой, со малыми ребятами, поди в новый сруб, поди в новый дом ко старой скотинушке, ко старым людям”. Затем печь гасится, горшок с кашей переносится в новый дом, там зажигают впервые огонь в новой печи, и в ней доваривается принесенная каша” (Карнаухова, 1928, с. 83). Обращает на себя внимание сочетание “нового сруба”, “нового дома” и “старой скотинушки”, “старых людей” в формуле приглашения домового. Но еще более интересным представляется д о в а р и в а н и е каши в н о в о й печи, что органично сочетается с общей семантикой освоения, превращения не вполне готового (“полуприродного”) в готовое, культурное (ср. обряд “допекания” слабого или больного младенца).

Заполнение внутреннего пространства нового дома — аналог наполнения мира вещами после его создания. Первыми вносятся предметы, имеющие высший культурный статус: домашний огонь, хлеб, соль, дежа (квашня с затворенным тестом), иконы (Иванов, 1889, с. 59; Потанин, 1892, с. 190; Шейн, 1902, III, с. 334—335). Полный набор ритуально обязательных вещей включал как “природные”, так и “культурные” символы. К их числу относятся гнездо ласточки или аиста, мак-выдняк, чертополох, лопух и чеснок (в Галиции), крапива, освященные в церкви ветки вербы, конская подкова, четверговая свеча и соль, иорданская вода, апокриф “Сон богородицы” с заговором “от лукавого”. Большинство из них хранились в красном углу, который осваивался первым, причем все предметы в эту часть дома вносил обычно хозяин (Иванов, 1889, с. 59).

При внесении вещей строго соблюдалась их “грамматика”. На Витебщине считалось, что жизнь в новом доме сложится удачно, “если в день переходин туда помещены именно те предметы, ради которых здание выстроено, и не допущены предметы сторонние, как, например, свиньи — в овчарник, коровы — в конюшню, сено — в овин и проч. Ошибка или недосмотр в этом ведет к обоюдному ущербу предметов: сено, неподлежаще положенное в овин, всегда будет так же плохо, как и хлеб” (Никифоровский, 1897, с. 141).

Хозяйка “оживляет” вторую в ценностной иерархии часть дома — печной угол и саму печь. Подробное описание обряда разжигания огня в новой печи принадлежит П. Иванову и относится к Купянскому уезду Харьковской губ.: “Перед разведением огня в новой печке хозяйка берет хлебную лопатку, делает ею над устьем печи знак креста и говорит: „Господы, поможи в добрый час у новий печи топыты!”. Повторяет это три раза и ставит в печь новый, не бывший еще в употреблении горшок на огонь. Если горшок от огня не лопнет, то печь хорошо сделана, а если горшок даст трещину, то печь перекадывают вновь (х. Егоровка). Первый раз в печи следует топить не соломой, а дровами, и ничего в ней не варить; но когда перегорят в ней дрова, должно посадить в печь несколько хлебов (нечетное число — четного числа хлебов знающая хозяйка

никогда не посадит в печь) и в один из них влечь сверху неперегоревший уголь. Если этот уголь по вынутии из печи хлеба окажется перегоревшим и даже превратившимся в золу, хозяева хаты будут иметь во всем удачу, счастье; в противном случае, если уголь не перегорит, в эту хату хоть и не входи жить: „добра не буде” (Иванов, 1889, с. 49—50). Таким образом, вновь актуализируется идея превращения незавершенного в завершенное, готовое.

Переход в новый дом (как, впрочем, и любой другой обряд) завершается ритуальной трапезой в красном углу. Такая трапеза содержит в концентрированном виде основные мотивы ритуала: соби́рание (членов семьи, продуктов, утвари); приготовление целого из отдельных компонентов, т. е. преобразование естественного в искусственное (в данном случае — приготовление хлеба или каши); раздел целого на части и распределение между участниками обряда (наделение каждого индивидуальной частью общей доли семьи, перешедшей в новый дом и тем самым изменившей свою прежнюю долю). Горшок из-под каши нередко разбивали и закапывали в переднем углу (Сахаров, 1849, с. 123—124) — еще один образ жертвы, благодаря которой и из которой возник новый дом, семья и хозяйство в их нерасчленимом единстве.

Вслед за переходом устраивается новоселье, на которое обычно приглашаются родственники. На новоселье гости приходят непременно с хлебом и солью. В Белоруссии “полным „пираходинам” в новый дом предшествует „свящиння” его, ради которого приглашается священник с причтом. Всякое промедление в действиях священника, „кыпанина” в тробнике, возвращение в дом за забытым предметом, оглядка назад со двора, улицы и околицы пророчат дому и жильцам одно только хорошее — здоровье, многочадие, богатство и славу, что совершенно противоположно значению тех же действий священника при напутствовании больного и погребении” (Никифоровский, 1887, с. 138). Как и в других обрядах, символизирующих конец старого и начало нового периода жизни, особое значение придается первому посетителю (ср. роль первого встречного в обрядах жизненного цикла или первого вошедшего, “полазника” в календарных). В Вологодской губ. на следующий день после перехода старались позвать доброжелательного соседа и угостить его как можно лучше, “чтобы первым не зашел в их дом какой-нибудь лиходея” (Зеленин, 1914—1916, с. 265).

Дом считается полностью освоенным (освященным) после похорон или свадьбы когонибудь из семьи — ср.: “Дом обмывается свадьбой или покойником” (Завойко, 1914, с. 178). Показательна сама альтернатива (свадьба или похороны), свидетельствующая о сознании глубинного сходства этих обрядов. Первая смерть, как и первая свадьба в новом доме, включает его в общий поток смертей и рождений, где понятия “новый дом”, “новоселье” имеют другой смысл (колыбель, дом жениха, гроб). Эти отношения взаимообозначения между такими, казалось бы, разными обрядами — еще одно указание на принципиальное единство ритуального текста культуры.

Рассмотренный вкратце ритуал строительства — типичный и наиболее яркий пример деятельности, ориентированной на создание специфически человеческой среды обитания (третьего мира, по Поп-перу). Главная особенность заключается в том, что и сама деятельность, и ее результаты имеют не столько утилитарный (т. е. собственно адаптивный к природе), сколько символический смысл. Строительство — повторение дела Творца. Не случайно постоянным рефреном звучит тема творения мира. Человеческое жилище — “малый мир”, создаваемый по правилам “большого”.

По отношению к архаическим способам создания дома понятия “строительство” и “ритуал”, вообще говоря, не могут использоваться по отдельности. Собственно технические аспекты подобного рода деятельности являются производными от ритуала, а вовсе не наоборот (вспомним хотя бы о ритуальном характере измерений).

Преобразование естественного в искусственное осмысливается как преобразование “чужого” в “свое”, “нечеловеческого” в “человеческое”, и как всякая процедура, направленная на *р а з л и ч е н и е*, она имеет в первую очередь знаковый характер. Такое преобразование (освоение) является двунаправленным процессом: человек “распространяет” себя вовне (антропоморфизирует и персонализирует часть пространства с находящимися в нем вещами) и одновременно “вбирает” его в себя, т. е. усваивает, включает в свой менталитет, но не в качестве отвлеченного концепта, а как еще одну (и очень существенную) часть себя, своего тела.

Для того чтобы освоение приобрело именно такой сугубо человеческий смысл, оказывается необходимым, чтобы жилище приобрело не только “нужную” (предписанную традицией) форму, но и соответствовало внутренним и внешним качествам человека, “распространением” которого оно является. В конечном счете (или в идеальном варианте) должно быть достигнуто то тождество между домом и его создателем (хозяином), рефлексом которого являются представления о том, что строительство нового дома неминуемо влечет за собой смерть его хозяина.

Дом как результат ритуала строительства должен удовлетворять как практическим, так и символическим требованиям (различение которых для нас весьма условно, а для традиционной культуры и вовсе бессмысленно): быть опосредующим звеном в системе “человек—природа” и вместе с тем — центральным знаковым комплексом семиосферы. Только для человека его жилище становится тем местом, где происходит его “встреча” и “расхождение” с Вселенной.

173

Предварительные выводы

Вернемся к вопросам и предположениям, сформулированным в начале главы. Прежде всего — о соотношении события и ритуала. Приведенные данные, такие как существование “бессобытийных” (“срединных”) обрядов, поминки по “зажившимся” старикам и др., позволяют со всей определенностью утверждать о необязательности

173

хронологического следования ритуала за событием. Но дело даже не в этом. Событие (смерть, рождение) может и произойти, но человек считается умершим и родившимся только после совершения соответствующих обрядов. Отсюда следует, как нам кажется, очень важное для понимания сути ритуала положение: ритуал не “подтверждает” и не “утверждает” уже свершившегося факта, но конструирует, создает его и в конечном счете является им. Более того. Те факты, которые мы склонны рассматривать в качестве “провоцирующих” совершение ритуалов событий, с точки зрения традиционной культуры могут восприниматься как следствие совершения обрядов. В таком случае человек рождается не потому, что его мать успешно перенесла беременность, а потому, что были совершены необходимые обряды. Дом становится пригодным для жилья не потому, что его хорошо построили. Его так построили только благодаря соблюдению ритуальных предписаний. Весна наступает не потому, что холод сменяется теплом. Такая смена становится возможной благодаря тому, что совершен обряд встречи весны. Другими словами, с “внутренней” точки зрения схема “событие -> ритуал” может принимать вид “ритуал -> событие”.

Высказанные соображения о соотношении ритуала и события отнюдь не означают отрицание влияния “природы” (в широком смысле — как мира физической реальности) на поведение человека, в том числе на такую его специфическую разновидность, как ритуал. Однако это влияние не столь однолинейно и однонаправленно, как это обычно представляется. Строго говоря, ритуальное поведение в человеческом обществе менее всего адаптивно. Потребность в нем не диктуется природными условиями, и поэтому с точки зрения “здорового смысла” и таких его вариантов, как теория естественного отбора, обряды трактуются как бессмысленные (Шрейдер, 1979).

Как бы природные условия ни влияли на жизнь человека, ни “заставляли” его приспособляться к ним, человек сохраняет себя, свою “человечность” именно в сфере ритуала. С этой точки зрения ритуал — своего рода демонстрация независимости от природы и в то же время свидетельство наличия определенного “люфта” в системе “человек—физическая реальность”. Ритуал откликается на “злобу дня” лишь в действительно кризисных ситуациях, когда возникает реальная угроза существованию человека и коллектива (болезни, эпидемии, стихийные бедствия). В нормальной жизни, когда все идет “как положено”, ритуал как бы “первичнее” и уж во всяком случае в сознании традиционно ориентированного человека гораздо важнее того, что происходит на уровне “природы”. Не нужно думать, что это специфически архаическая черта сознания. Она характерна и для современной культуры. Например, по своим физиологическим данным человек может быть причислен к “взрослым”, но до получения паспорта (или до достижения определенного возраста) не считается таковым. Умершим у нас считается тот человек, смерть которого освящена документом (независимо от того, является ли он реально живым или умершим).

С “самостоятельностью” ритуала, его способностью замещать событие (точнее, быть событием) связано одно из наиболее интересных свойств ритуала — способность “растягивать” события, придавать им характер процесса (это относится прежде всего к “рамочным” событиям — рождению и смерти), а с другой стороны — способность “сжимать” долговременные процессы календарного и жизненного циклов, придавать им статус событий. В первом случае эксцесс превращается в норму и, таким образом, смягчается экстремальность ситуации, появляется возможность применить к ней (для ее усвоения и переживания) имеющийся в распоряжении коллектива набор средств восстановления связей. Во втором случае непрерывный процесс оказывается сегментированным, сфера неопределенного, непрерывного получает очерченный облик. Именно благодаря способности ритуала фокусировать долговременные процессы, сводить их в одну точку, возникают предпосылки и основания для функционирования таких систем, как возрастная и календарная.

На вопрос “что же происходит в ритуале?” ответ может быть таким: в ритуале конструируется событие, искусственно создается новая знаковая реальность взамен прежней, изжившей себя по тем или иным причинам. Проведенный анализ различных обрядов, как нам кажется, дает основание говорить о принципиально единообразной схеме достижения нового состояния человека, его “произведений”, Вселенной.

Исходная ситуация обычно характеризуется высокой степенью неопределенности как относительно общего исхода ритуала, так и относительно объекта (героя), который в ряде случаев не дан заранее, а должен быть выбран или каким-то образом определен, выявлен, объективирован — ср. выбор невесты, изготовление календарного символа, определение места для строительства и т. п. Неопределенность ситуации обусловила особую операциональность гаданий, измерений (ср. также роль примет, предзнаменований) как основных инструментов снижения неопределенности.

Выделение объекта ритуала — это не только его отделение от сходных объектов, но и его с о б р а н и е, для того чтобы он предстал в максимально полном и, следовательно, в наиболее явном виде. На первый взгляд “собрание” объекта характерно для тех обрядов, где он изначально отсутствует, т. е. для календарных или для строительства. Но это не совсем так. Характерный пример — приданое невесты, которое, видимо, имело не столько практический (экономический), сколько ритуальный смысл как ее (невесты) неотторжимая часть (доля). Поэтому сбор приданого входит в комплекс ритуальных действий по отделению невесты (ср. выделение доли покойнику). Возникая на самом начальном этапе ритуала, тема деления и собрания становится его своеобразным рефреном.

Выделенный объект подвергается в ритуале преобразованию. Разный статус объектов ритуала: в одном случае — “состарившийся”, “износившийся” период или человек в рамках определенного возраста, с другой стороны — новый, еще не вовлеченный в культуру объект, тот же дом или человек (новорожденный) — предполагает

несколько отличную стратегию их преобразования, но тактика остается общей. В обоих случаях объект сначала лишается признаков принадлежности своему прежнему состоянию. По отношению к “изжившим” себя объектам речь идет о довершении процесса десоциализации, по отношению к новым — о снятии признаков их принадлежности “природному”, что может рассматриваться и как начало их социализации. После этого совершается символическое “передывание” сущностных характеристик объекта, в результате чего появляется возможность его существования в новом качестве. Вторая половина обряда посвящена наделению объекта признаками его нового статуса. Прокомментируем (с необходимостью кратко) изложенную схему.

Снятие признаков прежнего состояния. Как уже говорилось, эта процедура различна для “старых” и “новых” объектов. Первый вариант характерен для календарной обрядности и ритуалов жизненного цикла, за исключением обряда “очеловечивания” новорожденного. Дело в том, что своеобразной точкой отсчета для совершения следующего ритуала является предыдущий. Такого предыдущего ритуала для новорожденного, в котором бы он получил свою долю силы и жизненных благ, нет, и поэтому его текст разворачивается по другому сценарию. Отмеченное выше положение, в соответствии с которым родильная обрядность “начинается” в свадебной, отражает тенденцию ритуалов жизненного пути к циклизации, но в полном смысле ритуальный сценарий жизни начинается все-таки в родильной, а не в свадебной обрядности.

Итак, для того, чтобы человек изменился не только в природно-физиологическом, но и в социальном плане, его следует “переделать” или создать заново. Этот процесс, как мы видели, начинается с того, что человек лишается знаков своего прежнего положения. В этом смысле показательным поведением невесты и роженицы. Дело не ограничивается чисто социальными маркерами. Очевидно, что разграничение “природного” и “культурного” в человеке весьма условно. Более того, ряд свойств и признаков человека, которые как бы заведомо относятся к его “природной” ипостаси, например зрение, слух, способность ходить и т. п., имеют статус “культурных” свойств по той причине, что они не возникают спонтанно, но как бы приобретаются в ходе ритуала. Поэтому герой ритуала лишается и этих свойств.

В срединных обрядах (типа свадьбы) утрата “культурных” признаков происходит на уровне обрядовой символики. Слепота героя (его невидение и невидимость) передается с помощью особого способа повязывания головного платка, нависающего на глаза, покрывала, балахона; тем, что этот персонаж нуждается в провожатых, т. е. “поводырях”. Утрата способности говорить касается именно спонтанной речи, так как при этом главный персонаж переходит на такие “языки”, как вытье, причитания, жесты, что, видимо, расценивается как “природные” способы общения. С темой “немоты” героя явно связано и его молчание, а с другой стороны — утрата слуха. Такие действия, как поджигание волос, прижигание частей

тела, специальные ограничения в еде и питье, можно толковать и как указание на “атрофию” других способов восприятия внешнего мира (осозания, обоняния, вкуса). В результате главный персонаж превращается в “живой труп”. Не случайно и на уровне мифологии ритуала, и на уровне его интерпретации это состояние чаще всего описывается как “смерть”. С семиотической точки зрения происходит утрата знаковости — объект лишается как обозначаемого (формы, свойств), так и обозначающего (имени).

Такое вторжение ритуала в сущностные характеристики человека, видимо, связано с представлением о том, что именно в ритуале (а не в промежутках между ними) человек кардинально меняется, становится взрослым и даже умирает. В этом отношении весьма показательны, что в похоронном обряде биологические признаки смерти оказываются “недостаточными” для того, чтобы человек считался умершим. Для этого необходима целая серия дополнительных действий: придание телу соответствующей позы; закрытие глаз, связывание рук и ног — т. е. человек умирает как бы во второй раз, но уже по правилам ритуала.

Последние признаки предшествующего состояния снимаются с помощью ритуального о б м ы в а н и я. Важна и сопутствующая омовению нагота, подчеркивающая асоциальность, “натуральность” человека. В ходе омовения с невесты смывается ее девичья воля (красота), с покойника — “грязь жизни”, которая свойственна живым, но не характерна для мертвых. Омовение мыслится как разделение персонажа на две части, одна из которых принадлежит прошлому, а другая — будущему. Показательно, что отделение души от тела обычно “регистрируется” с помощью чашки с водой, в которой “душа купается”. Еще более показателен мотив “расчленения” невесты в бане и последующее “складывание” ее тела колдуном, совершающим омовение (таким образом, вновь актуализируются мотивы деления и собирания, само присутствие которых указывает на уподобление героя жертве, по отношению к которой деление и собирание являются “исконными”).

Комплекс омовение—расчленение—сложение в мифологических и сказочных текстах связан с омоложением героя, приобретением новой жизни (сюда следует добавить мотивы мертвой и живой воды, с помощью которой происходит оживление героя). Видимо, этот же смысл может быть приписан ритуальному омовению. Во всяком случае с омовением соотносится “переделывание” героя ритуала, о котором скажем ниже.

Своеобразная процедура выделения признаков прежнего состояния реализуется в календарных обрядах. На первый взгляд в них происходит нечто противоположное тому, что мы видим в обрядах жизненного цикла. Если герой переходного ритуала как бы разбирается по частям, то календарный персонаж создается, изготавливается, наделяется человеческими признаками. Но есть одна существенная особенность: календарный персонаж, как правило, создается из с т а р ы х вещей и сам он символизирует если не старость, то “перезрелость” (ср. идею явной избыточности в

атрибутике Масленицы, гипертрофию анатомических признаков в изображениях Ярилы и др.).

Другая особенность календарной символики заключается в том, что идея изжитости природного цикла передается с помощью образов культуры, в то время как аналогичная идея по отношению к человеку выглядит как его “натурализация”.

Теперь обратимся к “новым” объектам (новорожденный, новый дом). Для них “прежнее состояние” характеризуется связью с иным миром, областью природы, “лесом”. Поэтому основные усилия участников соответствующих обрядов направлены на окончательное отделение от сферы нечеловеческого, превращение его пока еще не в “свое”, а в “ничейное”. Характерно, что по отношению к новорожденному применяется та же операция, что и по отношению к невесте или покойнику: ритуальное омовение. С младенца “смывается” его чуждость, инакость. Причем и здесь обнаруживается та же идея разделения героя на две части, что проявляется, например, в обычае отстригать часть волос младенца для гадания (это можно понимать и как “переделку”, введение элемента искусственности). О дополнительной идее складывания, составления “разъятых” частей говорят некоторые особенности приготовления воды для омовения младенца: она берется из разных источников, непочатой и т. п. — абсолютно аналогично тому, как готовится “живая вода” для свадебной бани.

Отделение от “природы” новых объектов, точнее — нейтрализация в них природных свойств, может осуществляться разными способами. Например, функционально близким омованию человека является о с ы п а н и е выбранного для строительства места зерном (ср. также закапывание на этом месте различных культурных символов). Для аналогии с обмыванием в других обрядах в значении смывания признаков принадлежности чуждому интерес представляет и обычай “обмывать” все то, что относится к категории нового, в том числе и дом. В обрядах вроде строительного идея разделения и собирания присутствует, пожалуй, в более явном виде, чем в переходных. Это связано, скорее всего, с тем, что сердцевиной обрядов освоения является жертвоприношение. И дело не только в собственно “строительной жертве”. Весь ритуал, а не только этот фрагмент, разворачивается по схеме жертвоприношения, для которого главными являются операции собирания и деления. Делится (выделяется) и собирается пространство, материал, семья. Сам процесс строительства — это процесс отделения ненужного, “природного” и собирания нужного, “культурного”.

Итак, объект ритуала приводится в то нейтральное, промежуточное между жизнью и смертью, своим и чужим состояние, когда его можно “переделать”.

Преобразование объекта ритуала. По сути дела, все ритуальные действия подчинены идее “переделывания” объекта. Это касается и снятия признаков прежнего состояния, и надления признаками нового. Однако в промежутке между этими двумя сериями действий есть переломный момент, когда происходит резкое изменение хода

ритуального процесса и, соответственно, смена точек зрения на происходящее событие среди участников. Так, в свадьбе с некоторого момента прекращается плач. В похоронном обряде, наоборот, резко усиливается. Не всегда и не во всех обрядах можно обнаружить резкое переключение. Укажем лишь на самые явные примеры. По отношению к человеку “переделка” его сущностных характеристик воплощается в действиях, концентрирующихся вокруг о м о в е н и я, п е р е о д е в а н и я (п е р е м е н ы п р и ч е с к и) и п е р е м е щ е н и я главного персонажа, что полностью подтверждает реконструкцию К. Уоткинса применительно к погребальной обрядности у индоевропейцев (Watkins, 1969).

О символическом расчленении, собирании и оживлении героя в связи с омовением уже говорилось. Переделке подвергаются не только его “внутренности”, но и внешний облик. Наиболее распространены операции над волосами. Это может быть прическа (на смену распущенным волосам), опаливание волос, их обстрижение. В любом случае герой изменяет свой облик и, кроме того, делается шаг от естественного к искусственному, от безусловного к условному. Этот же круг идей реализуется в переодевании, ибо новая, точнее другая, одежда означает другого человека.

Изменение героя сочетается с его п е р е м е щ е н и е м. Причем не просто сочетается. Например, в свадьбе именно на пути в дом жениха невеста перестает выть, жених окончательно прощается с молодечеством; происходит смена точек зрения на то, что является “своим”, а что — “чужим”; меняется тональность обряда. Показательно, что во время перемещения может произойти неконтролируемое изменение — превращение героев (ср. “проверки” невесты в пути к дому жениха, многочисленные рассказы о превращении свадебного поезда и т. п.). Это говорит о том, что окончательное изменение еще не произошло; весы могут качнуться и в другую сторону.

В календарных обрядах переделыванию соответствует разрывание и уничтожение чучела (Масленицы, Купалы и т. п.). Показательно, что эти действия нередко предполагают наличие в о д ы и о г н я (ср. утопление и сожжение чучела). Таким образом, представлены основные способы погребения. Тема смерти здесь очень важна, но ею семантика уничтожения календарного символа не исчерпывается. Объект календарного обряда не просто уничтожается, но преобразуется. Точнее, он уничтожается именно для того, чтобы “омолодиться”. Огонь и вода — это еще и тот животворящий “контекст”, в котором происходит перерождение (ср. хотя бы свадебную баню в предложенной выше интерпретации). Не случайно тема переделывания людей и мира в целом является одной из ведущих в календарном фольклоре, развлечениях и играх молодежи (ср. игры типа “Кузнец”). Другое дело, что вторая часть (творение нового) в календарной обрядности восточных славян реализуется не столько на уровне конкретных ритуальных действий, сколько на уровне представлений. Срабатывает инерция жертвоприношения (разъятие на части, складывание и “оживление”), которое является центральным

179

моментом каждого ритуала в отдельности и общей схемы ритуального процесса.

В строительной обрядности идея делания, переделывания представлена, казалось бы, в самом “чистом” и вместе с тем низменном, утилитарном смысле. Однако это не совсем так. Дом строится на том месте, где совершено жертвоприношение; “истинным” материалом для строительства является тело жертвы, и результатом строительства становится объект, воспроизводящий в своих основных конструктивных деталях ту же жертву, прообраз человека и мира. И в этом случае переделывание (жертвы в дом) мыслится как последовательность операций, главными из которых являются разделение (расчленение, отделение) и собирание.

Наделение новыми признаками. Переход объекта в новое качество требует закрепления. Стоит повторить, что далеко не всегда момент перехода эксплицирован в обрядовых действиях. Чаще он искусственно растягивается. Симметрично тому как на первом этапе снимались признаки прежнего состояния, на этом этапе вводятся признаки нового. Герой ритуала вновь обретает способность ходить, делать, видеть, говорить, но это уже другие свойства, соответствующие его новому статусу. Точно так же к нему возвращается имя, но оно несколько иное (ср. именование по имени-отчеству молодоженов). Герой наделяется и дополнительной долей жизненной силы и иных благ, необходимых для дальнейшей жизни.

По отношению к новорожденному открытие глаз, “развязывание” ног, ума и подобные действия означают его преобразование в человека, которое затягивается до 5—7 лет.

Для покойника новые признаки — это признаки принадлежности к мертвецам. Поэтому в погребальном обряде представлена картина противоположных действий: закрытие глаз, завязывание рук и ног и т. п. Показательна полная симметрия погребальной и поминальной обрядности с родильной и постродильной, вплоть до того, что включение умерших в разряд предков может тоже затягиваться до 5—7—9 лет.

В календарной обрядности, и особенно в “главном” ритуале, данный этап характеризуется тем, что в течение определенного периода (первых трех дней, первой недели, месяца) все приобретает статус п е р в о г о, н о в о г о (дела, поступки, встречи и т. п.). Если идея старого, отжившего была воплощена в конкретном символе, то идея нового приобретает глобальный характер — свидетельство того, что ритуальному обновлению подвергся весь мир во всех его проявлениях.

Создание нового дома, с одной стороны, созвучно идее перманентного обновления мира, а с другой — “ориентируется” на схему, ближайшим аналогом которой является ритуальное “делание” человека. Как и человек, дом обретает способность “видеть”, “слышать”, “говорить”, наделяется “долей”, общей с долей семьи.

В результате совершения любого обряда происходит создание новой знаковой реальности: исходный объект превращается в новый — ср.: новорожденный, новобрачный, новопреставившийся, новый год,

новый дом. Категория н о в о г о имеет свою специфику. Главная ее особенность в том, что оно имеет смысл только в контексте ритуала. Эта категория не имеет аналога в повседневной жизни. Если в повседневной жизни появляется новое, то можно с уверенностью полагать, что данная ситуация носит ритуализованный характер. Ритуализация длится до тех пор, пока сохраняется статус нового. Для разных объектов длительность новизны различна. Младенец считается новорожденным в течение 40 дней или одного года. Аналогичные сроки приняты во многих местах для покойника (сроки обязательного траура). В течение года (точнее, до рождения ребенка) молодожены считаются новобрачными. Новый дом остается таковым до первого умершего в нем или первой свадьбы. И только в календаре жизнь “нового” исчисляется днями и реже — более длительными циклами.

“Новизна” — это срок, в течение которого объект сохраняет свою принадлежность сфере ритуального и вместе с тем — срок “утверждения” в новом статусе, своего рода испытательный период. Выделенность, например, новобрачных, их промежуточное состояние подтверждается хотя бы тем, что они могут принимать участие как в собраниях неженатой молодежи, так и старших, взрослых, женатых. Объект, прошедший испытания (ср. испытание невесты, нового дома и т. п.), получает коллективную санкцию на искомый статус и утрачивает свою новизну. Кроме всего прочего, это означает, что ритуал достиг своей цели, объект включен в семиосферу.

Такова в самых общих чертах схема устранения противоречий, которые у восточных славян решались с помощью конкретных ритуалов. В максимально полном виде она реализуется в свадебном обряде, что и естественно, так как именно в “срединных” обрядах (к числу которых в других традициях относится не только свадьба, но и половозрастные инициации) реализуются обе тенденции ритуала (разрушение прежнего и создание нового) и соответственно — оба компонента ключевого комплекса “смерть — (воз) рождение”. В “крайних” ритуалах (родильном и похоронном) педалируется один из этих компонентов, но в отличие от свадьбы, где они выражены лишь символически, в родинах и похоронах рождение и смерть представлены не только символически, но и реально (Байбурин, Левинтон, 1990). Применительно к изложенной схеме можно говорить, что в родильной обрядности в большей степени реализуется вторая часть этой схемы (наделение признаками “культуры”), а в похоронной — первая часть (снятие признаков прежнего статуса). В аналогичных отношениях с данной схемой находятся строительный и календарные обряды, структура которых в основных своих чертах сходна соответственно со структурой родильных и похоронных обрядов.

Вместе с тем следует отметить, что асимметрия в реализации предложенной схемы в различных обрядах не столь высока, как это выглядит в тех случаях, когда анализ ведется в рамках комплекса “смерть — возрождение” и в соответствующих терминах. Например, для родильной обрядности существенно как наделение младенца

признаками “культуры”, так и его предварительное отделение от “природы”; для похоронной — и отделение от “живых”, и приобщение к “мертвым”. Другими словами, доля компонентов “смерть” в ритах и “рождение” в похоронах гораздо выше, чем обычно предполагается. То же самое можно сказать применительно к строительным и календарным обрядам.

Как видим, принципиальная схема ритуала у восточных славян достаточно проста и единообразна, несмотря на многообразие конкретных воплощений. Но с помощью несложных процедур решались фундаментальные проблемы человеческого бытия: превращение непрерывного в дискретное (время, жизненный путь после рождения и до смерти); смягчение эксцессов (рождение, смерть, стихийные бедствия), которые в ритуале искусственно “растягиваются”; обновление знаковости; освоение пространства. Разумеется, смысл ритуала не ограничивается непосредственной его операциональностью. Пожалуй, еще более значимо, что с помощью ритуала и его средствами ставятся “надзнаковые” проблемы: выявление различий и установление связей между человеческим и нечеловеческим (в различных вариантах); снятие противопоставления жизни и смерти; утверждение отношений подобия между человеком, жертвой, Вселенной. Вероятно, именно такого рода коллизии оказались наиболее важными для формирования концептуальной базы культуры и поэтому постоянно актуализировались в ритуале.

182

Глава III. Типология обрядовых структур Свое и чужое (Пространственный аспект)

Рассмотрим основные способы объективации содержания в обрядовом тексте. Пожалуй, наиболее распространенным является перевод основных идей ритуала на язык пространственных отношений. При этом временной аспект полностью не исчезает, да и не может исчезнуть. Отдельного от времени пространства в ритуале не существует. Время становится внутренним свойством пространства, его “четвертым” измерением (Топоров, 1983, с. 232).

При всем многообразии применяемых в различных обрядах пространственных схем общим является деление актуального пространства ритуала на две сферы: свое и чужое. В самых общих чертах свое — принадлежащее человеку, освоенное им; чужое — нечеловеческое, звериное, принадлежащее богам, область смерти. Равновесие между этими сферами поддерживается постоянным обменом различными ценностями: людьми, урожаем, продуктами питания и т. п. Ситуация нарушения равновесия между ними разрешается с помощью (и в ходе) ритуала, в котором устанавливается прямой контакт между представителями своего и чужого.

Обычно область чужого рассматривается как вторичная по отношению к своему (“искаженный двойник реальности”), но с точки зрения мифа и ритуала отношения между ними скорее противоположны, так как космос (свое) выделился из хаоса (чужого), а не наоборот. Чужое как бы дано изначально, его не надо придумывать, оно существовало и до появления своего. Вот почему человек склонен видеть в чужом не только нечто деструктивное, противостоящее своему, но и ту силу, которая послужила толчком к рождению мира человека и которая снабжает его “ресурсами”.

Универсальность представлений о бинарной структуре мира и их поразительная устойчивость, видимо, далеко не случайны и имеют глубинное психологическое основание. В чем смысл этой бинарности?

Во-первых, с ее помощью всякий кризис, всякое нарушение естественного хода событий получает удовлетворительное объяснение. Здесь не имеет значения проблема истинности/ложности объяснения. Важно, что модель выполняет эту функцию. При этом на языке взаимоотношений между своим и чужим можно объяснить, по сути дела, любую экстремальную ситуацию, как мыслимую, так и реально имеющую место.

Во-вторых, обладая такой моделью, нарушение можно не просто удовлетворительно объяснить, но и решить, поскольку способы его разрешения переносятся в сферу общения, диалога — пожалуй,

183

наиболее “разработанную” область с привычным арсеналом способов снятия противоречий. Конструирование второго (чужого) мира имело сразу несколько важных следствий.

Появилась внешняя точка зрения на происходящие в мире людей события. Именно с ней связано возникновение моральной и этической оценки этих событий. Появился партнер (партнеры) по диалогу о высших ценностях жизни. Источник жизни, движущая сила получили свое закрепление если не во времени, то в пространстве. В итоге мир приобрел более устойчивую структуру. Более определенным стало положение человека в этом мире.

Возникла не только возможность, но и психологическое основание для того, чтобы строить свое поведение (как с внешним миром, так и внутри социума) на принципах взаимности и эквивалентности. Отношения между сторонами подразумевают своего рода договор: до тех пор пока обе стороны выполняют принятые на себя обязательства, царит равновесие. Соответственно всякое нарушение в таком случае расценивается как нарушение сложившихся обязательств (Лотман, 1981, с. 3—4).

Подобная модель предполагает не только существование своего и чужого в рамках единого целого, но и установление между ними личностных” отношений со всеми вытекающими отсюда последствиями: субъективностью оценок, эмоциональным фоном, стремлением к достижению максимальных выгод из договорных обязательств и т. п.

Не менее важным как в психологическом, так и в других отношениях является то обстоятельство, что при такой схеме преодоления кризисной ситуации появляется возможность управления ею, контроля над ней и выработки оптимальных способов снятия кризиса.

Нужно сказать, что на определенном этапе исторического развития сознания такая модель переживания экстремальных ситуаций была не только вполне целесообразной, но и вполне рациональной. К тому же, повторяю, ее глубокая укорененность и поразительная живучесть свидетельствуют о соответствии глубинным психофизиологическим механизмам, в основе которых лежит принцип обмена, взаимности и эквивалентности.*

* Иначе строится, условно говоря, религиозная модель. “В основе религиозного акта лежит не обмен, а безоговорочное вручение себя во власть. Одна сторона отдает себя другой, без того чтобы сопровождать этот акт какими-либо условиями, кроме того, что получающая сторона признается носителем высшей мощи. Отношения этого типа характеризуются: 1) односторонностью; они имеют однонаправленный характер: отдающий себя во власть субъект рассчитывает на покровительство, но между его акцией и ответным действием нет обязательной связи; отсутствие награды не может служить основанием для разрыва отношений. 2) Из сказанного вытекает отсутствие принудительности в отношениях: одна сторона отдает все, а другая может дать или нет, так же как она может отказать достойному (дарителю) и отдать недостойному (не участвующему в данной системе или нарушающему ее). 3) Отношения не имеют характера эквивалентности: они исключают психологию обмена и не допускают мысли об условноконвенциональном характере основных ценностей. Поэтому средствами коммуникации являются в этом случае не знаки, а символы, природа которых исключает возможность отчуждения выражения от содержания и, следовательно, обмана или толкования. 4) Следовательно, отношения этого типа имеют характер не договора, а безусловного дара” (Лотман, 1981, с. 4).

184

Образы чужого мира чрезвычайно противоречивы и многообразны, даже если речь идет о какой-то конкретной сфере чужого, например о мире мертвых. Имеющийся в изобилии материал не столько проясняет, сколько усложняет картину. Он может описываться с помощью таких признаков, как темнота и, наоборот, постоянный свет; несоразмерность человеку и аномальность; отсутствие смены времен года (постоянный холод или постоянное тепло); связь с водой и сыростью; зеркальность (все как у людей, только наоборот); область плодородия или бесплодная пустыня. Наконец, иной мир может характеризоваться как раз отсутствием каких бы то ни было характеристик, представляться “никаким” локусом, миром небытия, невещей, несобытий, неявлений (Страхов, 1988, с. 92—93). По справедливому выводу В. Я. Проппа, в изображении иного мира “никакого единообразия нет. Есть многообразие. Скажем вперед, что народов, имеющих совершенно единообразное представление о потустороннем мире, вообще не существует. Эти представления всегда многообразны и часто противоречивы” (Пропп, 1946, с. 266).

Характерный пример — представления о локализации иного мира. Фольклорные и мифологические тексты, как правило, указывают его “точные” координаты: под землей,

под водой, на небе, за горами, на Севере или на Западе и т. д. Основным признаком его местонахождения, судя по такого рода источникам, является у д а л е н н о с т ь. Но вместе с тем человек постоянно ощущал его “физическую” близость.

Этот мир мог начинаться сразу за порогом дома или даже внутри дома (подпол, запечье). Особенно близко граница своего и чужого подступает в похоронной и поминальной обрядности, когда можно даже говорить о временном снятии границ (ср. призывание родителей на трапезу, угощение покойников в почетном углу дома, оставление еды на окне и т. д.).

В других ритуализованных ситуациях она может отступать дальше от центра освоенного человеком пространства (ср. маргинальную роль бани, овина, реки и т. п.). Таким образом, эта граница подвижна. По мере конкретизации своего мира граница приближается к центру, а сфера чужого все более абстрагируется. И наоборот, детализация чужого мира означает проникновение в него (пусть даже мысленное) и расширение своего.

Чужое начинается там, где кончается свое, и эта граница путешествует вместе с человеком. Это особенно проявляется в тех ритуалах (и соответствующих фольклорных и мифологических текстах), в которых реализуется схема проникновения субъекта (героя) в чужой мир. Такое путешествие представляется как последовательное преодоление серии границ, каждая из которых расценивается как главная, но, будучи пройденной, перестает быть таковой, и главной становится та, которая впереди.

Указанные особенности позволяют говорить о двух противоположных типах представлений о чужом мире, реализующихся в соответствующих текстах.

185

1. Чужой мир удален от мира людей, и для его достижения требуются значительные усилия. В этом случае основное внимание уделяется достижению границы между своим и чужим, разработке способов ее преодоления и установления контакта. В текстах, разрабатывающих эту модель (например, в волшебной сказке, в переходных обрядах), основной категорией пространства является путь, главными характеристиками которого являются определения “дальний” и “опасный”.

2. Чужой мир расположен в непосредственной близости от человека. В этом случае действия человека направлены на укрепление границы, на обеспечение ее непроницаемости и устранение нежелательных контактов. Для текстов, описывающих эту схему (мифологические былички о проделках нечистой силы, заговоры с мотивом возведения “железного тына”, элементы календарной, похоронной, родильной и окказиональной обрядности и др.), основной категорией является г р а н и ц а.

Следует также отметить, что главное для данной модели свойство границы — ее непроницаемость — находится в зависимости от времени. Об этом свидетельствуют, например, распространенные поверья о разгуле нечистой силы в определенное время

суток (полдень, полночь), с одной стороны, а с другой — представления о постепенном ослаблении границ, утрачивании силы, “изнашивании”, что требует их регулярной “подзарядки” с помощью специальных ритуальных процедур обновления границ (ср. ежегодные объезды или обходы границ священным царем в древней ближневосточной традиции; см.: Ардзинба, 1982). В светлое время суток граница отодвигается, в темное — придвигается; ср. литовские поверья о том, что ночью нельзя показывать пальцем на небо—богу глаза выколешь и по смерти придется терпеть за это муки (Янулайтис, 1906, с. 199).

Каждому из этих типов соответствует своя стратегия отношения к чужому. Эту мысль на материале восточнославянского похоронного обряда сформулировала О. А. Седакова, говоря о том, что там, где есть обрядово оформленное участие души умершего на поминках (Север, Центр, Поволжье, Белоруссия) и где есть свадебные элементы в похоронах (Карпаты, Белоруссия), “в обряде доминирует направленность на разрыв границы областей „жизнь — смерть”, на помощь покойному в достижении иного мира и установление контакта через границу. Область смерти мыслится как удаленная от области живых”. Там, где свадебные элементы в похоронах соединяются со смеховыми элементами (Украина, особенно Карпаты), “доминирует тенденция укрепления границы „жизнь—смерть” для безопасности живых. Смех, глумление — профилактическая магия против действия смерти, область которой мыслится как очень приближенная к человеческому коллективу” (Седакова, 1979, с. 85—87).

Представления о соотношении своего и чужого, их близости или разведенности во времени и пространстве, варьируют также в зависимости от ситуации. В обыденной, повседневной жизни различные категории чужого располагаются таким образом, что персонажи высших уровней (боги) находятся дальше, чем персонажи

186

низших уровней. В повседневной жизни человек состоит в контакте именно с демонологическими существами (домовой, леший и т. п.). С высшими представителями иного мира связь осуществляется, как правило, с помощью ритуала. С этой точки зрения ритуал является единственным регламентированным способом общения людей и богов. Вместе с тем общение с низшими категориями чужого в обыденной обстановке как раз и позволяет говорить о той или иной степени ритуализации быта. Таким образом, обыденные представления о расположении чужого можно сформулировать следующим образом: чем выше те или иные персонажи в иерархической системе чужого, тем дальше от человека они находятся и тем выше степень ритуализации общения с ними.

В контексте ритуала дело обстоит иначе. Представления о чужом резко актуализируются, что влечет за собой повышение семиотичности пространства. Каждая часть, каждый объект, и особенно те, которые выполняют или могут выполнять функцию границы, оцениваются по шкале принадлежности своему или чужому. Человек ощущает себя в плотном окружении чужого.

С точки зрения пространственных структур, используемых в ритуалах, можно условно выделить два основных типа ритуалов. В одном из них действия разворачиваются преимущественно в вертикальной плоскости, в другом — в горизонтальной.

В е р т и к а л ь н ы й п л а н значим в первую очередь для тех обрядов, которые непосредственно разрабатывают тему творения мира или отдельных его фрагментов. К их числу относятся календарные обряды, ритуал строительства. Для них особое значение имеет идея центра, умение определить ту единственную точку во времени и пространстве, через которую проходят “силовые линии” мироздания. При этом свое концентрируется вокруг этой точки на земле, а чужое — на небе и/или под землей. Может быть, поэтому для календарной обрядности столь существенно противопоставление света и тьмы, огня земного и огня небесного.

В обрядах данного типа временные отношения не менее важны, чем пространственные и нередко выходят на первый план (ср. актуальные для календарной обрядности мотивы связи с предками, с прошлым). По отношению к таким обрядам если и можно говорить о сюжете, то он разворачивается скорее во времени, чем в пространстве. Перемещения в пространстве для них менее характерны, во всяком случае не имеют того сюжетобразующего значения, которое им присуще, например, в переходных обрядах, где герой пересекает границу миров. Такой смены миров в календарном обряде не происходит.

Причина, вызвавшая необходимость совершения ритуала, выглядит на языке пространства как сужение своего, сведение его к точке. Установленные в прошлом границы между своим и чужим утратили свою силу, оказались размытыми. Область чужого стремится поглотить мир человека (ср. “разгул нечисти” в календарных обрядах).

Другой вариант — утрата связей между частями некогда единого мира и главной из них — между людьми и Богом. Эти идеи кажутся

187

противонаправленными, но реально они прекрасно совмещаются, поскольку в них обыгрываются оба свойства границы — отделять части пространства и обеспечивать регламентированную связь между ними. Отсюда и характерная (и не только для календарных и окказиональных обрядов) двойственность действий, ориентированных как на разделение, ограничивание, так и на соединение, установление связи.

Тема р а з г р а н и ч е н и я находит свое выражение в таких действиях, как обходы своей территории (дома, двора, селения), выжигание крестов на дверях, окнах, воротах. Последнее особенно интересно, так как наряду со значениями обновления, усиления границ вводится разделение по признаку свет — тьма.

В рамках этой же идеи можно трактовать вынос чучела, отслуживших свой срок вещей за пределы селения (ср. также обнаружение и выпроваживание старухи или ведьмы —

персонажей, олицетворяющих собой идею старого и вместе с тем чужого в таких обрядах, как Купала).

Более сложная семантика присуща разделению (расчленению) жертвы, ибо, кроме выделения доли участникам ритуала (в число которых может входить и божество), эта операция может символизировать грозящий распад мира.

Тема с о е д и н е н и я (установления или восстановления ослабленных связей) также представлена различными способами. Наиболее очевидный — соединение земли и неба с помощью дерева, шеста, кучи старых вещей, веток, приготовленных для костра, чучела и т. п. Но и здесь возможно иное “прочтение”: посредством этих объектов происходит разделение земли и неба (т. е. дерево, шест и другие вертикали являются своего рода распорками). Значение соединения верха и низа в контексте календарной обрядности приобретают и такие действия, как сооружение катальных гор, установка качелей, залезание на крышу дома, подпрыгивание, подбрасывание различных предметов и т. п.

С темой соединения непосредственно связан мотив с о б и р а н и я, который в первую очередь относится к жертве, но не только к ней. В критические моменты социум должен быть представлен в максимально полном виде. Собственно, любой ритуал начинается со сбора участников. В это время все вещи также должны находиться дома на своих местах (ср. устойчивый запрет давать что-либо в долг в преддверии исполнения обряда). Область “своего” как бы сгущается, уплотняется, т. е. приобретает те качества, которые необходимо распространить на остальной мир. В еще более явном виде эта идея выражена в приготовлении ритуального жертвенного блюда, “собираемого” из многих разнородных компонентов (типа белорусской “прижанины”), которые в конечном итоге образуют единое целое (см. подробнее ниже).

Жертва, будучи воплощением идеи целостности, используется в качестве средства достижения этой целостности, но уже применительно ко всему миру. На уровне обрядовых действий это выглядит как отправление жертвы наверх или (реже) вниз. Для первого случая

188

характерны такие действия, как подвешивание жертвы к дереву (ср. водружение конского черепа на шест вместе с колесом на Ивана Купалу в Полесье), бросание пищи в масленичный костер, подбрасывание каши во время рождественского сочельника и др.

Особый интерес представляет недавно анализированный Т. А. Агапкиной и А. Л. Топорковым сюжет “разборных” (т. е. завершающих) песен: девицы собирают спетые ими за время праздника (например/ масленицы) песни в решето и ставят его на вербу, т. е. отправляют их наверх. На землю песни возвращаются с помощью птиц, которые роняют решето (Агапкина, Топорков, 1986, с. 80—81). С помощью подобных сюжетов мотивировались запреты на исполнение песен в течение определенного времени, на

скромную пищу, которую также отправляют наверх, и т. п. Интересно то, что песни входят в один ряд с типичными жертвенными символами (ср. в той же работе о мотиве установки горшка с борщом на вершину дерева в закличках дождя): песни собирают, укладывают в решето, которое помещают на вершину дерева. Можно полагать, что глубинная семантика данного сюжета соотносится с идеей творения мира с помощью специальных словесных текстов. Кроме того, речь может идти о ярко выраженном изоморфизме двух кодов — кулинарного и словесного.

Для второго случая — закапывание в землю горшка с кашей (ср. “закапывание стрелы” в обряде вождения стрелы/суды хороводницами, которые при этом наклоняют колосья к земле и приговаривают: “Пайшоу гасподзь на небяса, / Пацягну жыта за каласа” — Гусев, 1986, с. 65); закапывание в основание дома конского черепа, монет, ладана и других ритуальных символов.

В обоих случаях с помощью жертвы восстанавливаются утраченные связи, которые в обрядах этого типа мыслятся преимущественно как вертикальные. Мир приобретает привычные очертания: свое отделено от чужого, и вместе с тем между ними налажена прочная связь, залогом и воплощением которой является жертва.

Для ритуалов, действие которых разворачивается главным образом в вертикальном плане, характерна развитая концептуальная сфера при сравнительно ограниченном наборе средств обрядового оформления. Существенная часть сюжета (контакт с представителями иного мира, их реакция на действия людей и т. п.) может вообще не иметь ритуального выражения (ср., впрочем, обряды типа ползника или ритуалы-диалоги, рассмотренные Н. И. Толстым, — Толстой, 1984). Подобные фрагменты реализуются по большей части на уровне обрядовых представлений. Не случайно отношения по вертикали усиленно комментируются в словесных обрядовых текстах (характерный пример—веснянки) и тем самым как бы компенсируется недостача ритуально выраженных действий.

По вертикальной схеме реализуются отношения неравноправных партнеров, один из которых по определению выше другого. Этим объясняется широкое использование специальных текстов, характерных для общения с персонажами высшего уровня (молитвы, просьбы,

189

заклинания и т. п.). Вообще говоря, данный тип отношений “неудобен” для человека не только психологически, но и физически: гораздо естественнее, когда действия разворачиваются в горизонтальной плоскости. Характерно, что даже в календарных обрядах вертикальная схема почти никогда не представлена в чистом виде. Она либо дополняется значимыми горизонтальными передвижениями, либо полностью переводится в горизонтальный план (ср. выпроваживание персонажа, символизирующего истекший временной период по схеме похоронного обряда).

Обряды, действие которых разворачивается преимущественно в горизонтальном плане (обряды жизненного цикла), имеют ярко выраженный сюжетный характер, так как их главные персонажи пересекают границы миров. Причем, как было показано в других работах (Байбурин, 1971; Байбурин, Левинтон, 1978, 1990; Седакова, 1981), язык пространства является наиболее удобным языком описания сюжетных ритуалов не только с внешней точки зрения (исследователя), но и, что еще более показательнее, изнутри традиции (ср. выше о пространственной терминологии родин, свадьбы, похорон).

При описании структуры переходных обрядов мы привычно исходим из классической трехчастной схемы: выделение из коллектива — пребывание вне освоенного пространства (пограничный период) — реинкорпорация в коллектив. В одной из последних работ (Байбурин, Левинтон, 1990) было предложено различать ритуально выраженные смыслы и концепты, относящиеся исключительно к плану содержания обряда, к уровню его интерпретации. Это позволило увидеть принципиальное отличие обрядов, обрамляющих человеческую жизнь, “крайних” (родильных и похоронных), от “срединных” (инициационных и свадебных). В “крайних” ритуалах формально выражен только один из компонентов универсального комплекса “смерть—(воз)рождение”, но он представлен как концептуально, так и “эмпирически”. На уровне обрядовой реальности сюжет этих ритуалов имеет “линейный” характер: отсутствует либо первая (в родильных обрядах), либо третья часть (в похоронных обрядах) указанной схемы. В “срединных” же обрядах, наоборот, структурная схема представлена полностью (“круговой” сюжет), они включают оба компонента комплекса “смерть—(воз)рождение”, но эти компоненты представлены только символически. С учетом признака реальности / символичности обрядовых перемещений возможны и другие уточнения специфики структурных схем переходных обрядов.

На языке пространственных отношений (в горизонтальном плане) необходимость совершения ритуала вызывается нарушением принципа однородности взаимодействующих сфер (своего либо чужого). В одном случае чужие оказываются среди своих, в другом — свои среди чужих. Цель ритуала — восстановить нарушенный порядок и укрепить границу между контактирующими мирами.

Представители чужого мира проникают в мир людей (“чужое в своем”). Следствием являются болезни, смерть человека, падеж скота. Эта же ситуация является исходной для

190

свадьбы. Приезд жениха в дом невесты описывается как нападение, захват, взлом; но и появление невесты в доме жениха сопряжено с опасностью для его обитателей. Другими словами, жених и невеста взаимно опасны (ср. характерный для свадьбы мотив враждебности между двумя партиями).

Несколько иначе воспринимается рождение ребенка. В принципе речь идет об этой же схеме: появление чужого, неизвестного существа, что всегда связано с некоторой

опасностью. Однако на уровне обрядовых действий участники скорее способствуют созданию этой ситуации (ср. действия, направленные на открытие пути для новорожденного: развязывание узлов, открывание дверей, царских врат в церкви), а не условно сопротивляются ей, как, например, это делает партия невесты при появлении жениха (обрядовый характер такого сопротивления очевиден — ср. призывания жениха до свадьбы, особенно во время Покрова: “Батюшка Покров, покрой сыру землю и меня молоду!” — Даль, 1984, II, с. 319). Положительно оценивается заранее подготовленный “приход” предков на поминальную трапезу (но ср. выше о предосторожностях, связанных с “незапланированными” приходами мертвецов). Таким образом, ситуация появления чужого в своем мире имеет негативный и позитивный варианты. Негативно воспринимается неожиданное, нерегламентированное появление чужого, в то время как заранее подготовленный приход имеет позитивный смысл, является следствием регулируемых отношений между двумя мирами, направленных против “стихийных” вторжений чужого.

Различаются и тактики ритуального поведения: чужое либо выпроваживается из своего мира, либо его превращают в свое. Пример использования тактики — удаление смерти из пространства живых (вынос покойника на кладбище), второй—превращение новорожденного в человека, в своего.

В первом случае основной категорией становится путь, перемещение из своего в чужое, сопровождаемое действиями по очищению пространства жизни от смерти и восстановлению границы между своим и иным миром (основные операции — расширение сферы своего, очищение “отвоевываемых” у смерти частей пространства и замыкание границы). Причем этот путь будет различным для реальных и мыслимых участников обряда. Для Смерти — это возвращение (с добычей) из мира людей. Для покойника — необратимый путь в загробный мир и одновременно переход в статус мертвеца. Для участников погребального шествия — путь до границы с чужим, предполагающий возвращение в свое. Таким образом, представлены все возможные варианты перемещений. Полнота и симметричность в реализации пространственной схемы подчеркивается тем, что Смерть и живые участники совершают круговой путь (туда и обратно), но путь живых ритуально выражен, а путь Смерти полностью относится к концептуальной сфере. В то же время для покойника ритуально выраженный путь заканчивается на кладбище, а остальная часть пути в мир мертвых, как и возможный путь назад, остаются в концептуальной сфере (Байбурин, Левинтон, 1990, с. 69).

191

Результат этих перемещений — восстановление status quo (однородности своего пространства, наличие границы между областями жизни и смерти). По схеме “выпровождения” совершаются многие календарные (в том числе и поминальные), а также окказиональные обряды (ср. изгнание коровьей смерти и др.).

Во втором случае (превращение чужого в свое) вектор движения противоположный — от периферии освоенного пространства (где происходят роды) в его центр. Категория

пути здесь присутствует, но по сравнению с погребальной обрядностью — в ослабленном виде. Это можно объяснить несколькими причинами. Во-первых, всегда маркирован путь в чужой мир, а не в этот. Во-вторых, ритуально выраженный путь младенца (и роженицы) не связан с пересечением границы между мирами. Поэтому, кстати, в качестве периферии (места родов) могут быть использованы различные части селения, двора и даже дома (естественно, за исключением его сакральной части — красного угла, по отношению к которому все остальное пространство как раз и является периферийным). В последнем случае формально представленный путь сжимается до минимума и почти полностью относится к сфере представлений, а не обрядовой реальности.

В концептуальном плане ребенок перемещается из иного мира в этот. На первом этапе совершается переход изнутри наружу, в открытый мир; на втором — снова вовнутрь (дом — красный угол — колыбель). Открытое, незамкнутое пространство считается опасным для младенца. По мнению Т. В. Цивьян, для того чтобы “смягчить” столь резкую смену миров, в своем мире создаются условия, близкие к иному миру (Цивьян, 1990, с. 179—180). О справедливости этого мнения свидетельствуют многочисленные предписания, направленные на замыкание пространства младенца, его обуживание (пеленание, помещение в колыбель, закрывание) и в конечном счете — на воссоздание фрагмента иного мира в самом центре своего. Совершенно симметричная картина представлена в похоронной обрядности, которая также обеспечивает плавность перехода, но в другом направлении — из этого мира в иной (отсюда — неоднократно отмечавшиеся парадоксальные схождения родильных и погребальных обрядов, относящиеся к сроку перехода, мотивам света и тьмы, закрытости—открытости, перекодировкам типа дом — гроб — колыбель и др.).

Искомая цель (однородность своего мира) в родильной обрядности достигается главным образом за счет системы средств адаптационного характера (ср. выше о приобщении и “доделывании” младенца), в число которых входит и перемещение как ступенчатое приближение младенца к человеческому. В погребальной обрядности соотношение адаптации (или реадaptации) и перемещения скорее противоположное.

С точки зрения противопоставления “конечных” и “срединных” обрядов (первые из которых обладают “линейным” сюжетом, а вторые — “круговым”) особый интерес вызывает крестильная обрядность. Обычно она рассматривается в комплексе с родильной (как ее позднее “продолжение”). Но любопытно, что структурно и типологически

192

она тяготеет к “срединным” обрядам. Младенца выносят во внешнее, чужое для него пространство, над ним совершается ряд действий, символизирующих его преобразование; приносят назад, но уже в другом качестве (ср.: “брали некрещеным, отдаем крещеным”). Типичный “круговой” сюжет, характерный для “срединных” обрядов.

В восточнославянской традиции полноценным “срединным” обрядом является свадьба. Вопросам организации пространства в этом обряде посвящены специальные работы (Байбурин, Левинтон, 1978, 1990). Здесь отметим лишь несколько моментов. Действия, происходящие в локусе невесты, внешне разворачиваются по сценарию смерти (ср. мотив жениха-погубителя). Но есть и существенные отличия. В частности, жениха не просто выпроваживают, а стараются сделать его “своим”. Его пребывание в доме невесты больше напоминает приход “родителей” в поминальные дни с обязательным возвращением в свой мир. Что же касается локуса жениха, где в роли “чужого” оказывается невеста, то здесь по отношению к ней применяется тактика адаптации, как и в родильной обрядности. Однако исходный конфликт оказывается не вполне решенным. Род невесты сохраняет однородность, но за счет утраты. Род жениха, наоборот, утрачивает свою однородность благодаря “приобретению”. Конфликтная ситуация (сосуществование своего и чужого) сохраняется вплоть до рождения ребенка (ср. промежуточный статус “молодых”). И только появление нового “чужого” превращает молодую в “свою”.

Представители своего мира проникают в чужой (“свои в чужом”). Эта схема является общей для жениха, ритуальных специалистов (плотников, гончаров и др.), семьи, переселяющейся в новый дом, и в какой-то мере — для роженицы. Если в схеме “чужое в своем” своим отведена пассивная роль (во всяком случае на первом этапе), то в данной ситуации свои занимают активную позицию (первый сюжетный тип можно условно назвать “женским”, а второй — “мужским”). Основные усилия направлены не на защиту границ, а на их преодоление. Другими словами, этот тип ритуальных текстов связан с расширением пределов своего или его наполнением (на языке, близком пропповскому, — искомая ценность находится в чужом мире).

Данный сюжетный тип предполагает особую подготовку (в отличие от “спонтанности” предыдущего). Для проникновения в чужой мир требуются специальные средства и специальные знания. И то и другое обеспечивают ритуальные специалисты — помощники героев: повитуха, дружка, плотники и др. (ср. “снаряжение” дружки с обязательными для него плеткой, угощениями и, главное, умением вести диалог с чужими).

Путь в чужое при всех его известных характеристиках (“дальность”, “опасность” и др.) имеет существенные отличия, например для жениха и переселяющихся в новый дом. Жених совершает путь не только “туда”, но и “обратно”, т. е. его перемещения соответствуют “круговой” схеме инициационного обряда (тем самым хотя бы частично восполняется отсутствие полноценной инициации в восточнославянской

традиции). Для переселяющихся этот путь “линейный” (обратного пути не предполагается) и по этому признаку аналогичен пути невесты в дом жениха и “переселению” покойника.

Различные цели пребывания в чужом мире обуславливают специфику обрядового поведения. Дружина жениха действует по схеме набега. Не случайно в свадебных текстах широко представлена метафорика войны, охоты, разбоя, что давало основание, например, ошибочно считать “умыкание” ранней формой брачных обычаев у восточных славян (ср.: Сумцов, 1881). Но показательно, что диалог с чужими (в данном случае — с представителями партии невесты) может вестись уже на другом “языке”, например торговли, и конфликт разрешается с помощью обмена.

Тактика переселения в новый дом несколько иная. Ее основная особенность заключается в том, чтобы превратить пере-селение (связанное с пересечением границы своего и чужого) в рас-селение, т. е. распространение своего и отодвигание чужого. Если сюжет текста жениха связан с пересечением границы (сперва в одну сторону, а затем обратно), то сюжет переселения связан с изменением конфигурации главной границы между тем и этим, а следовательно, с изменением облика мира. Окончательное разрешение конфликта достигается не за счет перемещения (ср. возвращение партии жениха, означающее восстановление порядка в доме родителей невесты), а за счет условной смерти одного из жильцов нового дома. В этом случае смерть означает не только обмен, жертву иному миру, но и, что важнее, ею освящается и закрепляется новый облик мира (ср. представления о том, что новое место поселения считается окончательно обжитым только после того, как на кладбище похоронен первый покойник).

Выделенные два сюжетных типа (“чужое в своем” и “свое в чужом”) реально принадлежат двум субтекстам ритуала. Общий сюжет каждого конкретного ритуала образуется в результате их взаимодействия. Например, сюжет родильной обрядности основывается на соотношении сюжетных схем роженицы (“свое в чужом”) и новорожденного (“чужое в своем”). При общем принципе построения “совокупного” сюжета обряда (сочетание противоположных сюжетных схем) специфика конкретных сюжетов обусловлена тем, по какому из двух вариантов каждой схемы развиваются дальнейшие события: по варианту “возвращения” (“изгнания”) или по варианту “превращения в свое” (“освоения”).

Наличие двух основных сюжетных типов и, соответственно, двух субтекстов, двух точек зрения на одно и то же событие непосредственно связано с организацией участников ритуального процесса.

194

Участники (Коммуникативный аспект)

В ритуальной обстановке происходит не только изменение восприятия внешнего мира, мифологизация окружающего человека пространства, но и кардинальное изменение связей и отношений

194

между людьми. Роли участников ритуала принципиально отличаются от тех, которые они выполняют в повседневной жизни. С определенной долей условности можно говорить о том, что традиционному обществу присущи два типа социальной организации — о б ы д е н н ы й (в промежутках между ритуалами) и о к к а з и о н а л ь н ы й (т. е. собственно ритуальный). Окказиональность ритуальной структуры коллектива проявляется по меньшей мере в нескольких отношениях. Во-первых, каждая разновидность обрядов имеет свои, и подчас весьма существенные, особенности организации действующих лиц, что достаточно очевидно, ср. хотя бы системы персонажей родильной и свадебной обрядностей. Во-вторых, на протяжении своей жизни человек исполняет разные роли в одном и том же ритуале. Например, в свадьбе он может последовательно быть в роли мальчика, сажаемого на колени невесты перед брачной ночью; парня — участника мальчишника; жениха; дружки; тысяцкого; отца невесты или жениха и др. В-третьих, роли участников могут быть разными на разных этапах обряда (см. подробнее ниже). И это естественно, поскольку обряд в принципе ориентирован на изменение статуса основных исполнителей. С этой точки зрения ритуал можно представить как своего рода поле изменений. В конечном счете исполнение каждого обряда является уникальным уже потому, что меняется (хотя бы частично) состав исполнителей. Более того, существуют роли, которые не могут быть исполнены дважды одним и тем же человеком (ср. сентенции типа: “Нельзя дважды родиться ... жениться ... умереть”). Разумеется, сказанное не означает отсутствия более или менее общих правил и принципов организации участников в различных ритуалах. Укажем на некоторые из них.

Прежде всего следует отметить устойчивое разделение исполнителей на две группы. В общем виде такое разделение соответствует рассмотренной выше “двумерности” ритуала, противопоставлению “своего” и “чужого”. Если в обыденной жизни доминирует общение между “своими”, то в ритуале — между “своим” и “чужим”, между людьми и не людьми (не случайно всякое общение с незнакомыми людьми приобретает отчетливо ритуализованный характер). Для таких обрядов, как свадьба, распределение участников на две партии (жениха и невесты) достаточно очевидно. В других обрядах это выражено в меньшей степени. В родильной обрядности наличие двух групп может показаться некоторой натяжкой, но оно существует. В одну группу могут входить роженица, новорожденный, повитуха (а позже — крестные родители и отец ребенка), в другую — остальные участники (например, соседи, приглашенные на крестильный обед). Противопоставлены они по признаку причастности к новорожденному как к существу из другого мира (“нелюдей” или “не вполне людей”), т. е. условно делятся на группы “людей” и “нелюдей”. Состав групп может претерпевать значительные изменения по ходу обряда.

Столь же слабо выражено наличие двух групп участников в системе персонажей погребального обряда. По мнению О. А. Седаковой, это объясняется тем, что принадлежать “группе умершего” опасно (Седакова, 1983, с. 113). Вхождение в группу умершего

определяется близостью к покойному (наличие/отсутствие родственных связей), принадлежностью к старшему поколению, к особым социальным группам (например, нищих), к числу лиц, постоянно исполняющих специфически погребальные функции (плакальщицы, обмывальщики, гробовщики). Кроме того, возможно временное вхождение в “группу смерти”, вызванное физическим контактом с умершим или его вещами. Таким образом, для многих участников похорон возможны переходы из одной группы в другую и, соответственно, смены точек зрения, оценок и т. п. (Седакова, 1983, с. 114 и далее).

Следует отметить, что аналогичные перемены позиций характерны и для родильной обрядности. Например, женщины, навещающие роженицу в первые дни после родов, входят в группу новорожденного, но на крестильном обеде представляют группу “настоящих людей”. Или крестные родители до избрания на эту роль входят в партию “людей”, а после избрания — в партию новорожденного.

Интересно, что для свадебного обряда подобные переходы из одной партии в другую нехарактерны, кроме главного перехода — невесты в партию жениха. Объясняется это, вероятно, тем, что в свадьбе (в отличие от родин и похорон) не один, а два главных персонажа, и дуальность ритуальной организации представлена в ней в “чистом виде”.

Ситуации, в которых обе стороны представлены реальными участниками обряда, достаточно типичны, но не покрывают всей “номенклатуры” ситуаций ритуального взаимодействия. В качестве партнеров могут выступать практически любые объекты, которые в таких случаях приобретают статус адресата со всеми “полагающимися” качествами: способностью воспринимать сообщение, адекватно реагировать на него и др. Причем эти объекты могут существовать как в овеществленной (земля, камень, дерево, дом и его части), так и в чисто концептуальной форме (предки, персонажи разных уровней религиозной системы).

Интенсивное общение происходит и между представителями одной и той же стороны: оповещение, сбор, “распределение ролей”, совместная подготовка к предстоящим действиям, участие в их осуществлении. Не будет преувеличением сказать, что никакая другая (необрядовая) ситуация не дает таких возможностей для ощущения единства, сплоченности, открытости для любых форм взаимодействия. С этой точки зрения обряд представляет собой поле коммуникаций, в рамках которого возможен контакт каждого участника со всеми возможными адресатами.

Особое своеобразие ритуальному поведению придает то обстоятельство, что оно строится с учетом не только “ближних” партнеров, с которыми осуществляется непосредственный контакт, но и “дальнего”, внешнего по отношению ко всему ритуалу адресата — некоей высшей точки зрения на происходящее. Как бы мы ни формулировали эту внешнюю позицию (закон предков. Бог и т. п.), она является позицией единственного “зрителя” драмы, участники которой прилагают

все усилия, чтобы заручиться его поддержкой и в конечном счете превратить его из “зрителя” в “соучастника”.

Другая важная для понимания ритуальной коммуникации проблема — специфика субъектно-объектных отношений, особенно применительно к главным персонажам обряда. С одной стороны, весь текст ритуала (или соответствующей группы) конструируется с точки зрения героя и именно в этом смысле можно говорить о нем как об основном обрядовом персонаже или субъекте ритуала. С другой стороны, его никак нельзя признать основным действующим лицом. Более того, отличительной чертой героя является как раз его подчеркнутая пассивность. Не он совершает те или иные действия, а в м е с т о н е г о л и н а д н и м. Особенно показательным в этом отношении поведение невесты: подруги выводят ее, обмывают, обряжают; брат продает ее жениху; родители благословляют и т. п. Позиция жениха, казалось бы, более активная, но это не совсем так. Активность принадлежит не жениху, а его заместителю — дружке, и — шире — партии жениха. В соответствии со сценарием свадьбы от этой партии должна исходить инициатива, ей свойственны неоднократные перемещения из своего пространства в чужое (пространство невесты), что позволяет говорить о выраженной сюжетности текста партии жениха в отличие от не менее явной статичности, отсутствия сюжетно значимых перемещений в тексте партии невесты вплоть до самого дня свадьбы (Левинтон, 1991). Формально жених участвует во всех (или в большинстве) обрядовых акциях своей партии, инициатива и динамичность которой являются выражением его точки зрения, но реально он находится на втором плане, и по сути дела его поведение мало чем отличается от поведения невесты. Его везут, от его имени делают предложение, одаривают, решают загадки и т. п. И жениху, и невесте свойственны молчание, они лишены возможности самостоятельно передвигаться, на них распространяются ограничения, связанные с едой, т. е. все их жизненные функции как бы приглушены. С учетом этих обстоятельств о них можно говорить не только как о субъектах, но и как об объектах ритуала, над которыми он и совершается.

Специфический субъектно-объектный статус основного персонажа ритуала непосредственно соотносится с двойственностью его характеристик и оценок. Он не вполне живой и не вполне мертвый; может выступать в роли жертвы и жертвователя; от него исходит опасность, и он же является подателем благ или являет собой это благо. Отсюда и двойственное отношение к новорожденному, невесте, жениху, покойнику со стороны противоположной партии. Например, новорожденный считается “божьим даром” и вместе с тем он опасен для окружающих до тех пор, пока не обретет “чистоту”; покойника стараются поскорее выпроводить в мир мертвых, и в то же время ряд действий направлен на удержание его в мире людей; жених и невеста взаимно опасны и одновременно притягательны.

Согласно принципу “короля играют придворные”, центральный персонаж ритуала обречен на невыявленность, смазанность индивидуальных черт. Парадоксальность его положения состоит не

только в том, что, будучи олицетворением изменения, перехода, он ведет себя по канонам наиболее устойчивой фигуры космического порядка (ср. величание жениха и невесты “князем” и “княгиней”), но и в том, что его особая выделенность сочетается с незаметностью, невыявленностью вплоть до полного отсутствия на тех или иных значимых этапах обряда (ср. запрет показывать новорожденного и даже говорить о нем до крестин). Более того, основной принцип поведения героя ритуала состоит как раз в том, что он никак не должен себя вести. В этом смысле “идеальные” герои — покойник и новорожденный, чье “неучастие” в обряде специально обыгрывается в некоторых текстах. Ср. загадку о гробе: “Кто делает — не для себя, кто покупает — тому не нужен, а кому нужен — тот не ведает”; сходным образом — о младенце: “Он Бога не знает, а Бог его любит”, или: “Сорок недель сидел я в темнице, шесть недель — в больнице, Двадцать недель меня вязали. Да год на виселице держали” (Садовников, 1876, № 2116, 1710, 1709).

Можно, вероятно, пойти и дальше, отметив принципиальное сходство состояния героев переходных ритуалов и центральных образов календарной обрядности. Чучело Масленицы или Купалы тоже обряжают, выносят и так далее, т. е. над ними (а не они сами) совершаются действия. Разница в акцентировании свойств: по отношению к человеку подчеркивается его неспособность к самостоятельным активным действиям, а по отношению к ритуальному символу, наоборот, “самостоятельность” его поступков, ср. выражения типа: “Масленица пришла”, служащие для обозначения этапов обряда. Такие противоположные оценки реально, видимо, преследуют одну и ту же цель: указание на особое состояние центрального персонажа (не живой и не мертвый).

Естественно, что при таких характеристиках центральных персонажей особое значение приобретают з а м е с т и т е л и героев. В роли заместителей на разных этапах обряда выступают разные лица. Например, жениха могут последовательно замещать сваты, дружка, тысяцкий, его родители. Само замещение обусловлено диалогической природой ритуала. Основная функция заместителя — своего рода перевод точки зрения жениха на язык понятных остальным участникам обряда действий, на язык “живых людей”. Изменение позиции героя, его положения на “шкале” перехода в новое качество нередко совпадает со сменой заместителей. Так, если между сватовством и свадьбой от имени невесты действует ее подруга (т. е. представительница той возрастной группы, откуда невеста уходит), то во второй половине — представительницы группы замужних (например, крестная мать). Своим поведением заместитель педалирует именно те качества и свойства, которыми должен обладать герой в прежнем или новом качестве (ср. готовность дружки заменить жениха на брачном ложе, на что указывает и такой его неприменный атрибут, как плеть или палка, см. подробнее: Байбурун, Левинтон, 1972, с. 70—71).

Ритуал “проходят” не только главные герои. Для второстепенных персонажей сам факт участия в обряде является средством утверждения

в новом статусе (например, замужней гостью) или подтверждения прежнего (подробнее см.: Байбурин, Левинтон, 1990). Особенно значимы первое и последнее участие в качестве представителя определенной половозрастной группы. Если бы актуальное членение коллектива на возрастные группы совпадало с системой переходных обрядов, то переходы всегда происходили бы в “своих” собственных обрядах, т. е. в тех, где лица, совершающие переход, являются главными героями. Неполное совпадение этих парадигм приводит к тому, что в ряде случаев первое участие в “чужом” обряде приобретает значение переходности (ср. первое участие в роли подруги невесты, свахи, повивальной бабки). Если первое участие конституирует принадлежность индивида к конкретной группе, то последнее — оформляет выход из этой группы и, как правило, совпадает с завершением обряда, в котором данный индивид является главным лицом.

Как уже отмечалось (Байбурин, Левинтон, 1990), переходный характер “чужих” обрядов еще более очевиден для родственников главных персонажей, новый статус которых оформляется с помощью соответствующих терминов. После рождения первого ребенка молодожены становятся родителями, а их родители становятся дедами и бабками; после свадьбы также меняется статус родственников молодых, они приобретают соответствующие названия (свекор, тесть, шурин и т. д.); изменения происходят и после похорон — дети умерших родителей становятся сиротами, жена покойного — вдовой, муж покойной — вдовцом.

Существенны и структурные изменения (перестройка иерархии, смена поколений), происходящие после каждого переходного обряда. Рождение второго (или следующего) ребенка делает первого старшим; дети после смерти родителей становятся старшим поколением. В этом смысле ритуал выполняет функцию механизма ротации, причем каждый обряд переводит на очередную ступень не только основных, но и ряд второстепенных участников.

Для характеристики действующих лиц обряда важным является их деление не только на “своих” и “чужих”, но и на “дающих” и “берущих”. В переходных обрядах в роли дающих выступают обычно представители младшей возрастной группы, а берущих — старшей. В свадьбе отдает партия невесты, а получает — партия жениха, причем отдают “младшие” (подруги невесты), а получают “старшие” (состоящие в браке представители партии жениха). И в том и в другом случае дающие и берущие являются реальными участниками ритуала, но так бывает не всегда. В родильном обряде в роли дающего выступают Бог или персонажи более низкого уровня (рожаницы); в погребальном обряде берущими являются мертвые (предки), а также Бог (ср.: “Бог дал. Бог взял”).

Движение объекта (героя ритуала) от воображаемого подателя к людям или от них к воображаемому получателю оформляется в ритуале как цепочка передач, опосредующих контакт между отправителем и получателем. Например, в случае с новорожденным реализуется цепочка типа: роженица—повитуха—крестные

родители—настоящие родители; в случае с покойником: близкие родственники—неродственники (обмывальщики, соседи) —гробовщики. В первом случае с каждой передачей нарастает степень близости (принадлежности к “своему”), во втором —увеличивается степень отчуждения.

В роли “промежуточных” участников могут выступать не только люди. В частности, обычай, в соответствии с которым во вновь построенный дом вначале запускаются домашние животные, можно интерпретировать как звено в его передаче хозяевам и, соответственно, как этап его освоения. С помощью таких передач происходит растягивание и одновременно —смягчение перехода из одного состояния в другое. Собственно, в этом, вероятно, и заключается один из эффектов ритуала (ср.: Цивьян, 1990, с. 181—182). Показательно, что во всех случаях в непосредственный контакт с воображаемым персонажем вступают ритуальные специалисты (повитухи, гробовщики, строители).

Роль ритуальных специалистов особенно велика в тех обрядах (или обрядовых ситуациях), где и когда “чужое” представляет собой природное окружение человека. В этих ситуациях ритуальные специалисты одновременно являются специалистами в какой-либо узкой сфере производственной деятельности, требующей специализированных знаний. В их число входят, например, кузнецы, плотники, мельники, гончары и др. Отношение к таким маргинальным личностям похоже на отношение к мертвецам: их и боялись, и нуждались в их связях с иным миром.

На принадлежность ритуальных специалистов сразу двум мирам указывает то, что они всегда живут на периферии культурного пространства, обладают особой внешностью, специфическими атрибутами одежды (ср. костюм кузнеца или коновала), отличной от других манерой поведения. В многочисленных описаниях отмечается их изолированное положение в коллективе, аномальность в физическом или психическом плане.

Каждый из таких специалистов связан с конкретным представителем чужого мира: мельник — с водяным, пастух — с лешим, кузнец — с божеством огня и т. п., но благодаря этому они “знаются” и со всей сферой чужого. Поэтому, например, к мельникам обращались не только в случае “проказ” водяного, но и для отыскания вора, для исцеления от болезни, происхождение которой связывалось с действием нечисти, и т. п. (см., например: Ляцкий, 1890, с. 37; Ушаков, 1896, с. 161, и др.).

Характерная черта ритуальных специалистов — способность к оборотничеству, качество, необходимое для перехода из одного мира в другой. В то же время они могли превратить своих в чужих (ср. распространенные, особенно на Русском Севере, повествования о превращении колдуном свадебного поезда в диких животных).

Создавая те или иные вещи, человек, обладающий тайнами ремесла, полученными от мифологического персонажа, как бы повторял те операции, которые во времена первотворения были под силу только творцам вселенной (Иванов, Топоров, 1974, с. 87). И не только повторял, но являлся прямым продолжателем начатого

демиургами дела. Тем самым деятельность ремесленника имела не столько утилитарный, сколько космологический смысл. Не случайно у многих народов кузнецы, ткачи и другие составляли особые, высшие касты, с четко выраженной ритуальной функцией. У народов Тропической и Западной Африки кузнец был одновременно и вождем, и знахарем. И наоборот, заниматься священным ремеслом было позволено лишь вождям (ср. ритуальное сучение нити царем и царицей в хеттском ритуале—Ардзинба, 1982, с. 212).

Ритуальная функция специалистов выявляется и на таком позднем материале, как славянский. А. Л. Топорков, предпринявший разыскание в области мифологических коннотаций гончарства, пришел к выводу, что, “по-видимому, вплоть до недавнего времени оставалось актуальным представление о гончаре-демиурге, который лепит горшки из глины, подобно тому как некогда бог сотворил из земли человека” (Топорков, 1984, с. 45). Сходное заключение сделали С. М. и Н. И. Толстые: “...и черепичники, которым у южных славян приписывается магия вызывания засухи, и гончары трактуются в народном сознании как жрецы огня, которым огонь сообщает свою власть над осадками” (Толстые, 1978, с. 116).

Перечисленные ритуальные специалисты (за исключением шамана и знахаря) были распорядителями (субъектами) не во всех ритуалах. Как уже говорилось, в наибольшей мере их сила и способности проявлялись в тех ритуалах, с помощью которых регулировались связи в системе “социум—природная среда” в соответствии с их “специализацией”. Ритуалы этого типа (например, строительство, изготовление гончарных изделий, выковывание предметов из металла и др.) предполагали не просто взаимодействие специалиста с той или иной сферой чужого, но вторжение в эту сферу либо с целью ее освоения (как в ритуале строительства), либо для добывания тех ценностей, которые ей принадлежат (металлы, глина, дерево и другие материалы).

Подобный тип структуры присущ не только “производственным” ритуалам. Принципиально сходная модель реализуется в шаманском камлании (см.: Новик, 1984) и любом другом ритуале, ориентированном на активное вмешательство человека в сферу природы (ср., например, охотничьи, промысловые и другие обряды).

Семиотизация мира в ритуале

В обрядовой обстановке изменяются не только пространственный облик мира, форма организации коллектива, характер общения, но и уровень семиотичности. Уже неоднократно отмечалось, что в ритуале, как правило, резко увеличивается количество используемых знаковых систем (словесный язык, музыка, жесты, пение, танцы и др.). Человек и все, что его окружает (постройки, утварь, элементы ландшафта), приобретают статус знаковых объектов. Происходит семиотическое удвоение мира, точнее переключение с одного вида

201

реальности на другой, основным признаком которого является знаковость.

Использование многих (в пределе — всех известных данному коллективу) языков — лишь один аспект этого переключения, к тому же характерный не для всех обрядов, а тем более отдельных фрагментов. Не так уж редки случаи ограничений на использование тех или иных языков, особенно словесного (ср. многочисленные предписания совершать определенные действия в тишине).

Другая, пожалуй не менее важная для понимания семиотичности ритуала, сторона связана с интенсификацией средств выразительности, т. е. более полным (по сравнению с повседневным) использованием возможностей каждого из применяемых языков. К этой теме мы еще вернемся, а сейчас обратим внимание на сам факт сверхсемиотичности ритуала.

Некоторые особенности осуществляемой в ритуале коммуникации между “своим” и “чужим” (в частности, наличие неявных адресатов, внешней точки зрения) приводят к тому, что любое действие участников может быть воспринято в качестве реплики и каким-то образом интерпретировано. С начала и до конца ритуала его участники как бы находятся на сцене. Естественно, что в этом случае резко повышается семиотичность поведения. С другой стороны, все, что исходит извне, из сферы чужого, также рассматривается в качестве сообщения, имеющего своего отправителя (ср. различного рода приметы, предзнаменования и другие “реплики” иного мира). К этому следует добавить стремление обеспечить максимально полное понимание между участниками диалога, что обычно достигается с помощью таких приемов, как передача одной и той же информации разными каналами и всеми доступными средствами. Вероятно, с проблемой “понимания” может быть связано и стремление “подправить”, например, словесный язык таким образом, чтобы он был более “понятен” партнеру по диалогу (ср. так называемые темные слова, глоссолалии, изменение тембра голоса, скорости речи и т. п.).

Вместе с тем, как уже неоднократно отмечалось, дублирование информации, ее рассеивание по разным уровням ритуального текста и другие подобные приемы обеспечивают необходимый уровень устойчивости во времени ритуального текста. Ему придается многократный (по числу используемых знаковых систем) запас “прочности”.

Можно указать и на другие обстоятельства, связанные с гиперсемиотичностью ритуала. В переводе происходящего на имеющиеся в распоряжении коллектива языки так или иначе присутствует идея, что изменения коснулись не только героев, но и мира в целом. Ритуал становится событием вселенского масштаба. Это и естественно: в системе, для которой характерна взаимозависимость всех элементов между собой, изменение в какой-либо сфере влечет за собой перестройку всей структуры. Не случайно всякий ритуал допускает несколько “прочтений”.

Важнейшим следствием тотальной семиотизации мира является о б н о в л е н и е знаковости. Этот эффект — результат многократных

сопоставлений различных по своей природе знаковых объектов, установления между ними отношений сходства и различия, испытаний возможностей каждого используемого языка, благодаря которым не только “освежаются” уже известные знаковые конструкции, но и возможно появление новых. Соответственно обновляется и восприятие мира. На этом аспекте следует остановиться подробнее.

В разделах, посвященных обрядам жизненного цикла, неоднократно обращалось внимание на то, что одной из ведущих тем ритуала является обыгрывание способности/неспособности человека воспринимать внешний мир имеющимися в его распоряжении средствами (слух, зрение, осязание и др.). Эта тема рассматривалась применительно к главному персонажу в рамках ключевой оппозиции жизнь — смерть и в связи с идеей приобретения человеком новых свойств именно в ритуале (ритуал и есть событие). Теперь можно посмотреть на эту тему с другой стороны, в контексте ритуальной семиотизации мира. В такой перспективе антропоцентричность ритуала оказывается непосредственно связанной с его гиперсемиотичностью, и оба эти свойства ориентированы на максимально глубокое и полное восприятие, интерпретацию, а следовательно, и освоение мира посредством чувств и разума (Топоров, 1988, с. 18). Обратимся к некоторым конкретным аспектам прочувствования и семиотизации окружающего мира в ритуале с помощью зрения, слуха, обоняния, осязания, вкуса, разума. Эта задача облегчается тем, что в недавней книге Т. В. Цивьян она была рассмотрена в связи с темой “язык *sub specie* пяти человеческих чувств” (Цивьян, 1990, с. 26—30).

Визуальный аспект. Способность видеть относится к числу важнейших свойств живого человека. Не случайно одна из первых операций после появления ребенка на свет — промывание его глаз (“отверзание очей”), а после смерти — их закрывание. Если сразу не закрыть глаза покойнику, то, например, по представлениям белорусов, смерть воспользуется открытыми глазами и выберет ими новую жертву (Никифоровский, 1897, с. 286, № 2210).

Вместе с тем *в и д и м о с т ь* — фундаментальный признак этого мира. Тот мир, как и мир до создания, — не просто невидимый, но, главное, не имеющий вида, формы, каких-либо очертаний. Лишь в результате творения мир приобретает облик (перестает быть “безвидным” — Цивьян, 1990, с. 28), и лишь с этого момента появляется возможность его восприятия и осмысления, а следовательно, и освоения. Таким образом, для существования человека в этом мире необходимо, чтобы не только человек обладал способностью видеть, но и чтобы мир имел вид (формы, очертания). Возможность проявления этих качеств непосредственно связана с оппозицией свет — тьма, причем свет должен быть не только *вовне*, но и *в н у т р и* человека.

Представления о том, что зрение (как и сама жизнь) обусловлено внутренним светом (огнем), относятся к числу весьма устойчивых (ср. мотив похищения смертью света из глаз человека: Причитания, 1960, с. 265) и до сих пор существуют хотя бы в виде таких клише, как “потухший (угасший, горящий) взор” и т. п. Поэтому в рамках визуального кода обновление мира и самого

человека — это обновление видения и видимости, внутреннего и внешнего света, что символизируется, например, гашением старого огня и возжиганием нового (ср. также перешагивание, перепрыгивание, протаскивание через огонь, перепекание на огне, подпаливание волос и т. п.).

Важно подчеркнуть, что ритуал стремится обыграть весь спектр видимости/невидимости и видения/невидения. Первая из этих тем относится главным образом к внешнему миру и варьируется от его полной или частичной невидимости (ср. обрядовое прятание, укрывание, отсутствие) до максимальной проявленности. На этом полюсе — стремление придать миру наибольшую отчетливость, яркость, что обычно достигается с помощью введения дополнительных (по сравнению с повседневной картиной) оттенков, а в пределе — использование всей цветовой гаммы в ритуальных костюмах, росписи обрядовых атрибутов, украшении дома и его частей (ср. также применение ритуально обязательных косметических средств — “белила-румяна”, чернение и др.). В этой ситуации, когда визуальный облик мира достигает своей максимальной рельефности, а многие вещи, явления да и сами участники предстают в новом, подчас неожиданном ракурсе, происходит не только “освежение” их восприятия, но и создаются предпосылки (может быть, чисто психологические) для своего рода с е р х п р о я в л е н н о с т и, когда объективируются те идеи и представления, которые вне ритуальной обстановки не имеют визуального воплощения, являются невидимыми. В частности, становятся “видимыми” персонажи, относящиеся к сфере иного, нечеловеческого (так называемая реификация). С этой точки зрения изготовление масок, чучел, календарных персонажей — не что иное, как дальнейшие шаги в “прорисовке” мира.

Вторая тема, разворачивающаяся в диапазоне видения/невидения, непосредственно связана с проблемой “рассматривания” мира и его семиотизацией. В паре смотреть — видеть первое обозначает саму способность к созерцанию, распространение взгляда во вне; второе (вбирание в себя) предполагает некий ментальный процесс, включающий операции распознавания и истолкования зрительных образов, которые в таком случае приобретают знаковый характер. См. обыгрывание различия значений ‘смотреть’ и ‘видеть’ в таких выражениях, как: “Долго смотрел, насилу увидел”; “Глядеть глядим, а видеть ничего не видим”; “Глядит, не смотрит, а смотрит, так не видит” (Даль, 1955, I, с. 202).

Характерно, что в некоторых ритуалах “рассматривание” выделено в качестве специального обряда. Таковы “смотрины” невесты в свадьбе, “навиды” или “проведывание” в родильной обрядности. И в том и в другом случае эксплицируется тема знания, узнавания (и невеста, и роженица являются “чужими” для тех, кто их видит). Вообще следует сказать, что ситуация узнавания/неузнавания является ключевой для визуального кода ритуала, ориентированного на установление и регулирование зрительного контакта с иным миром. Не случайно для ритуала столь актуальны мотивы подмены главных

персонажей, находящихся в промежуточном состоянии между двумя мирами (новорожденного, невесты). “Неведомость” невесты передается через ее “невидимость” (ср. обрядовое прятание, покрывание и раскрывание - узнавание невесты).

Регулирование зрительного контакта с иным миром имеет и другой аспект, выраженный в запретах смотреть на то, что классифицируется как “принадлежащее иному миру” (о запрете смотреть на новорожденного, покойника см.: Цивьян, 1990, с. 181). С помощью подобного рода запретов сохраняется презумпция невидимости того мира. В этом отношении особый интерес вызывают “зрительные” гадания, представляющие собой попытку “заглянуть” в иной мир. Но поскольку он невидим для живых, то для этого необходимо превратиться в мертвого. Один из признаков мертвого — остановившийся, неподвижный взгляд (ср.: “Для того чтобы узнать, не мертвец ли гость, внушающий подозрения, ставят ребенка в красный угол, и тогда у мертвеца ребенок ясно видит оловянные глаза...” — Карнаухова, 1928, с. 29). Именно такой застывший взгляд воспроизводится при гадании зрительными образами. Гадающий должен, не мигая, смотреть в одну точку до тех пор, пока не “увидит” (в девичьих гаданиях таким способом “вызывается” образ суженого). Своеобразным окном в иной мир чаще всего служит зеркало (ср. запреты смотреть в зеркало в родильной и похоронной обрядности), а также прорубь и, по сути дела, любые предметы, имеющие отверстие (“глаз”): кольцо, замок, хомут, рукав и др. Разумеется, указанная техника вызова зрительных галлюцинаций имеет вполне рациональные объяснения, как, впрочем, и использование предметов с отверстиями (фокусирование взгляда), но для нас важно, что с помощью этих приемов конструируется подчеркнуто условная ситуация пребывания в ином мире и его видения. Такие “экскурсы” в неведомое считаются весьма опасными, так как нарушается сам принцип взаимной невидимости двух миров. Кроме того, иной мир может “затянуть” к себе человека, отважившегося на подобный эксперимент.

Практически повсеместно распространены представления о том, что в определенные отрезки времени можно увидеть, например, домового, умерших родителей, но увидевший умрет в течение года. Невидимостью характеризуется не только иной мир, но и важнейший “элемент” самого человека — его душа. Этот признак отчетливо указывает на “иноприродность” души, принадлежность тому миру. Собственно, то же самое можно сказать и о мысли как о воплощении души человека, его одухотворенности. Целостность комплекса “зрение—душа—мысль” является предметом постоянного обыгрывания. Показательно, например, что происхождение без-умства и вообще душевных болезней связывается у русских с порчей взглядом (Попов, 1903, с. 36), а с другой стороны, до сих пор о душевном состоянии человека принято судить по его глазам, остающимся “зеркалом души”. Специфическая связь зрения, души и мысли реализуется и в представлениях об особом в н у т р е н н е м з р е н и и — способности видеть мир с помощью души, мысли (духовидение,

205

умозрение, ср. поговорки вроде: “Слепой духом Бога видит”), благодаря чему слепой видит (= знает, проникает в суть вещей) гораздо лучше и глубже, чем зрячий. Причем

слепота в этом случае является не недостатком, а скорее достоинством, так как только слепой (и мертвый) способен видеть инобытие. Отсюда роль слепца-поэта, интерпретатора того, что скрыто от простого взгляда. Временная ритуальная слепота, о которой говорилось выше, является с этой точки зрения способом приобщения к сокровенному знанию.

Вместе с тем слепота — наказание за нарушение различных запретов (чаще всего — запретов на прядение, плетение, тканье в отмеченные периоды — в пятницу, на святки, в другие праздничные дни) и/или признак чужести. Впрочем, таким признаком чаще является не полная, а частичная слепота—о д н о г л а з о с т ь (ср. представления об одноглазости оплетаев, леших и других персонажей иного мира), которая нередко сочетается с другими видами к р и в и з н ы (нарушений парности органов), в частности с хромотой (см. специально: Успенский, 1982, с. 89—94). В связи с представлениями о чужести невесты показательно, что родня жениха старается прежде всего убедиться в том, что невеста “не крива”, заставляя ее пройтись, найти мелкие предметы, подмести пол и т. п.

Возвращаясь к характеристике видения, взгляда, следует отметить, что представления о его духовности сочетаются с представлениями о его сугубой материальности, даже телесности, что особенно присуще обладателям “дурного глаза” (ср. такие выражения, как положить, бросить, убрать взгляд, который описывается как тяжелый, черный, нечистый и т. п.). В этой связи особой напряженностью отличается ситуация “встречи глаз”. Невесте и жениху запрещалось глядеть в глаза друг другу, стоя под венцом, “чтобы жить любовнее” (Вологодская губ. — Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 128). Вместе с тем во избежание сглаза жених и невеста должны смотреть в глаза тем, для кого не хватило места за столом (Карелия — устное сообщение К. Логинова). Регламентирование “смотрения в глаза” объясняется, видимо, тем, что глаза, кроме всего прочего, воспринимаются в качестве “входа” во внутреннее, скрытное, потаенное в человеке, в его душу и в конечном счете—в иной мир, суженный до рамок человеческого тела. Взаимное глядение по аналогии со словесным поединком приобретает характер “визуального спора” — ср. игру “в гляделки”, победителем в которой признается тот, кто “пересмотрит”, а побежденным — кто отведет взгляд или моргнет, т. е. закроет глаза, станет “мертвым” (ср. обыгрывание этих же значений в игре “в жмурки”).

Акустический код. Общая тенденция ритуала к максимальной наглядности, осязаемости выражаемых в нем идей и образов приводит обычно к превалированию зрительных образов (жестов, предметов, действий) над акустическими. Однако конкретная иерархия языков варьируется как от обряда к обряду, так и в пределах одного обряда. Можно указать на ритуалы или фрагменты, в которых звуковые символы явно доминируют (ср. ритуальное оплакивание невесты

206

или покойника, обмен загадками, битье посуды), а с другой стороны — на те фрагменты, в которых использование звуковых средств ограничено (ср. требования

соблюдения тишины на различных этапах родии, похорон и других обрядов). Такой “разброс” в звуковом оформлении ритуала обусловлен, видимо, тем, что звук является одним из наиболее явных признаков жизни, а его отсутствие — указанием на близость смерти или на саму смерть (ср.: “Кто родится, кричит; кто умирает, молчит” — Даль, 1955, II, с. 195). Собственно, голос представляется усиленной формой дыхания, которое в свою очередь непосредственно связано с идеей души.

В ситуациях, воспроизводящих процесс творения, “озвучивание” мира — важнейший этап его создания. “В процессе творения мир перестает быть „безвидным” — и одновременно он перестает быть „беззвучным”; в этом заключена суть понятия „звуковой пейзаж”” (Цивьян, 1990, с. 28). Не случайно в критических ситуациях, когда мир находится на грани распада (например, на стыке старого и нового года), особую актуальность приобретают процедуры диагностического характера: всматривание, вслушивание (как и “тестирование” с помощью обоняния, осязания, вкуса), для того чтобы определить его состояние.

В этом отношении показательны новогодние гадания, в которых мир “проверяется” с помощью всех пяти чувств. Гадания по “вещему слову и звукам” относятся к числу наиболее распространенных — ср. “слушание” земли, печной трубы, амбарного замка; у церкви, проруби, на перекрестке, у крестов и т. п. (см., например: Смирнов, 1927, с. 64—71, № 327—479). Сходная ситуация наблюдается при освоении нового пространства, в частности при выборе места для поселения. С целью определить пригодность нового места для проживания хозяин ложится на землю и прислушивается: плач, собачий лай свидетельствуют о неудачном месте; песня, ржание лошади, мычание коровы — признаки удачного выбора (Милорадович, 1902, с. III — Полтавская губ.).

Мир наполнен не просто звуками. Все они суть “сообщения”, и задача человека — услышать и правильно прочесть их. Семиотизация звуков лежит в основе многочисленных примет: крик совы, визг кошек, треск икон являются знаками предстоящих изменений — ср.: “станет трещать (натопленная печь) с левой стороны — умрет хозяйка; затрещит с правой стороны — умрет хозяин” (Демидович, 1896, с. 137). Способность говорить (а ею обладают, как видим, не только человек, но и животные, растения, птицы, домашняя утварь и другие объекты) предшествует способности понимать услышанное. У ребенка сперва “развязывается” язык и лишь несколько лет спустя — ум (в данном случае — дар понимания окружающих звуков). Взросление человека связано, с одной стороны, с развитием способности воспринимать другие “языки”, а с другой стороны — говорить на них. Таким образом, “полилингвистичность” окружения обуславливает “полиглоти́зм” человека.

Дополнительность говорения и слушания проявляется в том, что семантика смерти приписывается как немоте, так и глухоте (ср.:

“Молчи, глухая, меньше греха! Молчи, коли Бог убил” — Даль, 1984, I, с. 319). В связи с темой “язык—ум” показательно, что в некоторых славянских языках немой одновременно значит ‘глупый’ (ср. словен. nem). Вместе с тем аномалии речи — такой же признак представителей иного мира, как и аномалии конечностей, ср.: “Бадя — это некто страшный..., чаще немой или гугнивый, безрукий, иногда хромой” (Черепанова, 1983, с. 46 — Вологодская губ.).

В акте говорения (как и во всяком проявлении жизнедеятельности) человек распространяет себя вовне. Отсюда особое отношение к слову как к неотчуждаемой принадлежности человека. Понимание слова как “продолжения” человека объясняет заботу о сохранности слова (в первую очередь это относится к личному имени), бережном “расходовании” запаса слов (ср. традиционное негативное отношение к болтливости). Молчание ценится выше говорения: на этом основана одна из широко распространенных свадебных примет: кто первый после венца заговорит (жених или невеста), тот будет младший.

Если говорящий “растрчивает” себя, то слушающий — “вбирает”, “собирает”. Показательно использование метафоры зерна, сеяния и собирания (а значит, жизни и смерти) по отношению к говорящему и слушающему: “Кто говорит, тот сеет, кто слушает, собирает (пожинает)” (Даль, 1984, I, с. 318), ср. выше о теме сборов, собирания и сопутствующего им молчания в погребальной обрядности и в ситуациях ритуальной смерти в свадьбе, родинах, календаре.

Усвоение услышанного мыслится как вполне физиологический процесс поглощения, проматывания. В равной мере это относится к увиденному (ср.: “пожирать глазами”, “проглотить книгу” и т. п.) и другим формам освоения. У белорусов “если сторонняя женщина придет в дом „родихи” и тут только узнает о родах, то, не говоря ни слова, она „хапайць ложку и есь страву”, попавшую под руку, а за неимением ее — кусок хлеба. Сделав глотка два, она торопливо и „мовчиком” уходит из дому. Это делается для того, чтобы дитя скорее стало говорить” (Никифоровский, 1897, с. 15, № 101). Здесь вместе с едой она проглатывает новость, и ее молчание парадоксальным образом соотносится с наделением ребенка способностью говорить. Более очевидный пример — проглатывание “наговорного зелья” — один из наиболее распространенных приемов в традиционной медицине у многих народов, когда вместе с питьем проглатывается и заговор, причем слова являются главным компонентом “лекарства”. С идеей усвоения-проглатывания слова связана, вероятно, традиция поглощения жертвы (жертвенного напитка), над которой произносятся сакральные формулы — ср. обычай закрепления клятвы, договора ритуально обязательным угощением. В этом ключе могут быть интерпретированы и другие обрядовые явления, в частности съедение или выпивание с водой пепла первой выпряденной девочкой нити (описание обряда приведено выше). В данном случае проглатывается и тем самым закрепляется пришедшее умение (знание).

Специфика акустических средств, применяемых в ритуале, заключается в том, что они не просто предназначены для общения с

иным миром, иными существами, но и сами по себе являются чужими, нечеловеческими. Показательно широкое использование таких неординарных звуковых форм, как свист, стрельба, звон металла, щелканье бичом, различного рода имитации “природных” звуков и др. К таким “языкам” отношение иное, чем к “нормальному” языку (ср. выше о “сохранении запаса” и т. п.). Они должны быть в полной мере использованы для достижения необходимого контакта между двумя мирами.

Обычные средства и способы общения (в частности, повседневный разговорный язык) в ритуале если и используются, то как бы за скобками. Другими словами, обыденные формы речевого поведения чужды ритуалу, являются для него инородными. В описаниях обрядов они практически не встречаются. В то же время словесная часть некоторых ритуалов (например, свадебных) весьма обширна. Нет ли тут противоречия? Думается, что нет. В тех случаях, если ритуал допускает использование словесного языка, тексты на этом языке организуются особым образом.

Слово в ритуале — поэтическое слово, освобожденное от конкретики повседневного общения. Определение “поэтическое” в данном случае указывает на специальную организацию словесного текста. Речь идет не о том, что словесный текст в ритуале всегда имеет вид стихотворного текста с такими признаками, как ритм, рифма и т. д. Встречаются, например, реплики, не имеющие таких признаков. Важно то, что нет спонтанной речи.

Любая реплика, не говоря уже о песнях, причитаниях и подобных текстах, любое высказывание, являющееся структурным элементом ритуала, так или иначе несет на себе печать дополнительных ограничений, в результате которых мы имеем дело не просто с высказываниями, а с формулами, не просто с речью дружки, а с приговорами дружки. Эту же особенность можно сформулировать и по-другому: словесный текст, как правило, становится структурным компонентом ритуала только в том случае, если не имеет спонтанного характера и дополнительно организован.

Можно предположить, что метафоричность отражает глубинную суть ритуала как способа общения между “своим” и “чужим”. Такое общение, по всей видимости, считалось возможным только с помощью языка (языков), отличного от того, который обычно используется между людьми. Инакость ритуального языка как раз и достигается с помощью системы замен и иносказаний. В более широком плане принципы распространяются на ритуальное поведение в целом, для которого характерны предельные психофизиологические состояния: плач, смех, различные формы экстаза, не присущие повседневному поведению.

Ограничения в использовании различных форм словесного языка на одном отрезке ритуала и его явное доминирование на другом позволяют говорить о слабой и сильной позиции этого языка в синтагматике ритуала. Особенно очевидно такое различие применительно к фольклорным жанрам, входящим в структуру ритуала. Например, загадки в свадебном обряде появляются в связи с

“испытанием” жениха при прохождении им границ в локусе невесты. Причитания (в тех традициях, где они входят в состав свадебного обряда) исполняются только до венчания, а песни непристойного содержания — после брачной ночи. Аналогичные ограничения касаются и других жанров: приговоров дружки, заговоров, молитв и т. п. В этой особенности исполнения фольклорных текстов отражается более общий принцип, относящийся к функционированию фольклорной системы в целом.

Специфика бытования фольклорного текста проявляется прежде всего в характере его внетекстовых связей. Исполнение фольклорного текста всегда мотивируется событийным фоном, внешней ситуацией, которая задает не только выбор того или иного жанра, но и нередко выбор конкретного текста в пределах данного жанра. Естественно, степень жесткости соотношенности текста и внеположного ему контекста неодинакова для различных жанров. Более того, эта связь может существенно изменяться во времени, и тем не менее она всегда имеет место и во многом определяет характер построения текста.

Другими словами, каждый жанр фольклора имеет свое место в пространстве культуры, где и когда возможности жанра проявляются в наибольшей степени и он “работает” с максимальной нагрузкой. Для перечисленных выше и некоторых других жанров (например, календарная поэзия) такой сильной позицией является контекст ритуала — те места, где их исполнение предусмотрено ходом ритуала. Именно в этих “точках” фольклорный жанр полностью реализует заложенные в него потенции, приобретая тем самым высшую культурную ценность.

Несколько огрубляя, можно сказать, что другая особенность текстов, входящих в структуру ритуала, — их принадлежность сразу двум системам: фольклору и ритуалу. Будучи фольклорным текстом, он подчиняется законам жанра и — шире — фольклора. Будучи элементом ритуала, он, как и всякое ритуальное действие, подчиняется ходу ритуала и в этом отношении ничем не отличается от других форм ритуального поведения (ср. фатическую функцию словесных элементов ритуала — Левинтон, 1974, с. 163—164). Эта особенность функционирования словесных элементов ритуала обусловила присущий им двойной ряд значений. Первый из них определяется внешними связями текста: местом в синтагматической структуре ритуала, соотношением с предшествующими и последующими действиями, кем исполняется и кому адресуется. Этот слой значений не затрагивает фольклорной природы словесного текста. Здесь “говорение” (“пение”) рассматривается в ряду других поведенческих актов (например, одаривание, благословение, приветствие и т. д.) и выявляемые значения имеют общеритуальный характер.

Второй слой значений — собственно фольклорный, т. е. внутренне присущий данному тексту (определяемый его “словарем”, особенностями его организации и т. п.). Однако и в этом случае семантика текста реализуется только в соответствии с ритуалом, понимаемым не в узко синтагматическом смысле, но шире — как особого рода

действительность, описание которой так или иначе осуществляется словесной частью ритуала.

Осязание. Прочувствованно мира осуществляется в ритуале и другими способами. Прямо или косвенно многие обрядовые явления связаны с идеей осязаемости— неосязаемости окружающего мира. То, до чего можно дотронуться рукой, ощутить, ощупать, измерить, принадлежит своему (ср. выше о подчеркнуто ритуальном характере измерений и специальных правил обращения с меркой), неосязаемое — чужому. Соответственно способность ощущать (и прежде всего боль) является свойством живых. С этой точки зрения обычай подпаливать, резать, колоть покойников (ср. болгарский обычай лекуване) можно интерпретировать как своего рода “классификационный” прием. Характерно, что идея символической смерти невесты могла передаваться через демонстративное игнорирование боли (ср. севернорусский обычай “хрястания” невесты). В этом же ключе, видимо, могут быть истолкованы и разнообразные формы самоистязаний в погребальной обрядности.

Особый интерес представляют случаи, когда связь с иным миром намеренно осуществляется с помощью осязания. К их числу относится, например, специальная разновидность гаданий: “Девушки, приотворив немного двери бани, обнажают некоторые части тела и подходят поочередно с предложением суженому прикоснуться рукой к обнаженной части тела. Если девушка чувствовала руку мохнатую, предполагают, что жених богатый будет, если погладит холодной голой рукой — бедный, шершавой — характерный”. Аналогичным образом гадают в овине или используя хомут в качестве “входа” в иной мир (см.: Смирнов, 1927, с. 71, № 480, а также № 481—483). Следует заметить, что обнажение (полное или частичное), покрывание, смена одежды входят в число распространенных приемов обновления осязания в ходе ритуала.

С идеей осязаемости мира и способностью его ощущать непосредственно связано актуальное для ритуала противопоставление статики и динамики, подвижности и неподвижности ритуальных персонажей. В этом плане речь может идти не только о категории “делания” чего-либо руками, всевозможных перемещениях на фоне “сидений”. Концентрированность обряда (в том числе чисто физическое уплотнение ритуального пространства) создает особые предпосылки для обновления телесных ощущений, чему в немалой степени способствуют такие специфические ритуальные формы активности, как танцы, прыжки, перекачивания и т. п.

Обоняние и вкус. Актуально для ритуала и обновление вкусовых ощущений, соотносенных с обонянием. Само по себе наличие особых (отличных от повседневных) ритуальных блюд и напитков связано с “перебивом” инерции вкусового восприятия, его освежением (ср. широкое применение в обрядах горького, соленого, кислого, сладкого на фоне пресного; характерный пример такого сочетания — хлеб-соль). Так же как и в случае с другими органами чувств, в ритуале представлен максимальный для данной традиции спектр вкусовых ощущений, но специально обыгрываются крайние ситуации:

отсутствие вкусовых ощущений (запреты есть и пить) и их гипертрофия (ритуальное разнообразие, излишество), которым придаются символические значения, сводящиеся в конечном счете к противопоставлению смерть — жизнь.

Главная особенность угощений, используемых в ритуале, заключается, видимо, в том, что они принадлежат не столько людям, сколько их партнерам по всеобщему обмену — предкам, богам. Собственно, всякая обрядовая трапеза воспроизводит ритуальное жертвоприношение (ср. отношение к пару, исходящему, например, от свежесвепеченного разломленного хлеба, как основной пище предков). Показательно совмещение значений 'пар' и 'запах' в слове дух (ср.: духовитый хлеб), при расподоблениях вроде “труп смердит, душа парит”. Два основных типа запаха (благо- и зловоние) соотнесены с бессмертной и смертной частями тела человека, с тем и этим светом. Вообще следует отметить представления об особой “чувствительности” персонажей иного мира к запахам, окружающим человека (ср. сказочное: “человеком пахнет”). С этими представлениями согласуется повсеместно распространенный обычай хранить в доме сильно пахнущие растения (чабрец, чеснок, полынь и др.) в качестве оберега, что напоминает маркирование животными “своей” территории запахами.

Итак, в ритуале совершается всестороннее “тестирование” мира, проверка существующих связей и отношений с помощью всех пяти чувств. В результате происходит обновление восприятия мира человеком, закрепление тех изменений, на которые ориентирован ритуал. Один из главных смыслов такого прочувствования заключается, видимо, в переживании перехода от чисто физиологического восприятия к осмыслению, а следовательно, от природного существования к культурному, в основе которого лежит способность к семиотизации, духовному освоению мира. Не случайно каждый из способов переживания так или иначе замыкается на таких понятиях, как душа, мысль, разум.

Что же касается субстанциональной разнородности используемых в ритуале семиотических средств, то она снимается двояким образом. Во-первых, все они суть элементы поведения (ритуал — категория поведения). С этой точки зрения в ритуале нет слова, а есть говорение, пение; нет пищи, а есть ее приготовление, использование, обмен и прочие операции. По словам О. М. Фрейденберг, “всякое слово тождественно действию; всякое название есть воспроизведение действия” (Фрейденберг, 1936, с. 104). Во-вторых, как уже было сказано, все эти элементы поведения выступают в знаковой функции, так как им присуще некоторое содержание, которое не может быть выведено непосредственно из физических параметров. Это и дает возможность применять понятие “код” или “язык” по отношению к ритуалу, причем речь может идти как о языках, так и об одном языке ритуала, поскольку ритуал можно рассматривать и как единый текст с единым кодом, и как совокупность текстов с соответствующей совокупностью кодов.

212

Операциональный план обряда

Основные идеи ритуала (переход к новому состоянию, преобразование “природы” в “культуру”) нередко переводятся в “технологический” план. В этом случае комплекс операций, целью которых является изготовление нового ритуального символа, служит своего рода иллюстрацией процесса преобразования объекта ритуала. Исключительно важная роль операционных текстов для выражения общей семантики и прагматики ритуала сказывается уже в том, что в принципе весь ритуал может быть “свернут” или сведен к процессу изготовления ритуального символа и операций над ним. Характерно, что в результате деградации многие обряды и праздники сводятся, например, к приготовлению угощений и трапезе. Но и в “живой” традиции, видимо, осознавалась ключевая роль этих процессов — ср.: столованье, угощение, каша, блины — как термины для обозначения всего обряда или отдельных его этапов.

Выражение через технологические процессы сути ритуала соответствует его глубинному смыслу как д е л а н и я, с о з и д а н и я. Причем это делание в конечном счете имеет креационный характер и подразумевает жертвоприношение как наиболее совершенную и эффективную форму деяния (Топоров, 1988, с. 24).

Делание может принимать вид специализированных процессов, имеющих вне ритуала сугубо практический смысл. К их числу относятся п р я д е н и е, в ы к о в ы в а н и е, ш и т ь е, п р и г о т о в л е н и е п и щ и и др. Пожалуй, наиболее распространенным и выразительным является к у л и н а р н ы й к о д обряда. Практически не встречаются ритуалы, структура которых не предусматривает приготовление угощений и их распределение среди присутствующих. Такая универсальная “уместность” кулинарной технологии и символики в самых различных ритуальных контекстах объясняется, видимо, несколькими причинами. Одна из них — в том, что действия по приготовлению, распределению и поеданию пищи составляют полный цикл: преобразование природных продуктов в искусственные, культурные символы, их функционирование и уничтожение. Причем весь этот цикл, что очень важно, совершается за короткое время и в течение ритуала может неоднократно воспроизводиться. Еще одна причина видится в том, что в процесс изготовления и использования кулинарных символов вовлечены все основные средства восприятия и переживания мира: зрение, слух, обоняние, осязание, вкус. Пожалуй, ни в каком другом технологическом процессе они не составляют такого единства и не “используются” в такой полноте. Есть и другие причины, обуславливающие особую роль кулинарного кода в ритуале.

Существенным представляется то обстоятельство, что приготовление обрядового хлеба или каши относится к числу женских занятий, но на отдельных этапах активное участие принимают и мужчины. Нужно иметь в виду, что в обряде представлены лишь заключительные этапы приготовления кулинарных символов. Полный текст включает сев, получение урожая, все стадии его обработки. Иногда эти этапы “пересказываются”, и этот пересказ сопровождает приготовление

блюда. Так, начиная затирать кашу (на Васильев день), хозяйка приговаривает: “Сеяли, растили гречу во все лето; уродилась наша греча и крупна, и румяна; звали, позывали нашу гречу в Царьград побывать, на княжой пир пировать; поехала греча в Царьград побывать со князьями, со боярами, с честным овсом, золотым ячменем; ждали гречу, дожидали у каменных врат; встречали гречу князья и бояре, сажали гречу за дубовый стол пир пировать; приехала наша греча к нам гостевать” (Сахаров, 1849, т. 2, кн. 7, с. 2). В соответствии с приводимой А. А. Потебней украинской сказкой почитание хлеба — своего рода награда за те муки и страдания, которые он претерпел: “Его молотили, мололи, месили, в печи пекли и затем уже положили на стол” (Потебня, 1989, с. 411). Ср. загадку с разгадкой “хлеб”: “Режут меня, / Вяжут меня, / Бьют нещадно, / Колесуют меня: / Пройду огонь и воду / И конец мой— / Ноги и зубы” (Садовников, 1876, № 1275). Жизнь зерна — аналог жизни героя ритуала, ср.: закапывание семян в землю и попадание мужского семени в женское лоно; прорастание зерна и рождение человека; обработка зерна (его бьют, размельчают, трут и т. п.) и “обработка” героя (его тоже “расчлениают”). В конце концов из природного продукта получается культурный символ, а из “природного” существа — человек (о мифологическом подтексте технологических операций см.: Цивьян, 1977, с. 308—309).

Зерно — один из тех символов, которые пронизывают всю толщу обрядового универсума. Зерном гадают, им осыпают (“осевают”) молодых, новый дом; “кормят” могилу, послед; “очищают” роженицу. К этому следует добавить многочисленные обряды, связанные с севом, жатвой, первым и последним снопом, изделиями из муки, кашей и т. п. Столь высокая символическая нагрузка объясняется, видимо, тем, что зерно — идеальная метафора любого циклического процесса, который может быть описан в терминах “жизни”, “смерти”, “возрождения” в применении к основным объектам бытия — человеку, социуму, дому, году и шире — культуре и природе. Отсюда — возможность многочисленных перекодировок и главной из них — уподобления жизни зерна жизни человека и наоборот.

Тот фрагмент полного текста преобразования, который представлен в обрядах, повторяет в общем виде сюжет всего текста, но акцент делается именно на переходе из “природы” в “культуру”. Показательно, что материалом для приготовления обрядового блюда является полуфабрикат — очищенное зерно или крупа. По сути дела, в том же качестве “не вполне готового” находится герой ритуала.

Обряд приготовления пищи проецируется не только на главных персонажей. В архаичных вариантах (в частности, в белорусской традиции) выпекание свадебного коровая имеет в качестве мифологического подтекста и второй план — о б н о л е н и е м и р а. Характерно, что обряд начинается с “уничтожения” зерна — размола на домашних жерновах. В доме невесты эту операцию совершают ее дружки во главе с “маршалком”, а в доме жениха — свахи, которые, взявшись за вертикальную палку на жерновах, “замауляють каравай” — призывают всю родню с благословения Бога приступить к его

изготовлению (Шейн, 1890, I, 2, с. 401—402, 444). Размалывание зерна символизирует уничтожение человека и мира в их прежнем, изжившем себя состоянии. Вместе с тем размалывание — одна из операций по превращению жертвенного материала в пищу.

Обязательное обращение к родне с просьбой собраться для приготовления коровай приобретает особый смысл в связи с главной идеей жертвы — увеличения в объеме, роста, расширения, при том, что род и расти связаны между собой и этимологически (Топоров, 1989а, с. 34). Эта идея воспроизводится и на других уровнях: собирание продуктов, приготовление опары. В последующих действиях принимают участие не только все представители рода, но и Бог, ангелы, стихии, которые помогают носить воду, расчинять тесто, замешивать его, раскатывать и сажать коровай в печь. Для того чтобы коровай удался, необходимы и те участники, которые призваны следить за порядком, петь песни и пить вино — только в этом случае сакральная технология приготовления коровай считалась полностью соблюденной.

Важная особенность кулинарного кода — связь с печью и огнем. Печь — место превращений, своего рода трансформационный комплекс. Речь идет не только о превращении сырого, неготового, природного в вареное (печеное), готовое, культурное. Печь может исцелить больного (ср. ее роль в народной медицине—Попов, 1903а), но может и наслать болезнь (например, при дурном обращении с огнем). Прикосновение к печи превращает чужого человека в своего: “Кто на печи сидел, тот уже не гость, а свой” (Даль, 1984, 2, с. 96); для того чтобы “новокупка” (домашнее животное) стала своей, веревку, на которой ее вели с торгов, вешают у печи. Вместе с тем в особых ситуациях именно через печь “свое” могло превратиться в “чужое”. Например, в Вятской губ. в ожидании приезда жениха забивали отверстие печной трубы, чтобы “еретики” не обратили свадебную процессию в валков (З. Р., 1921, с. 24).

Кроме того, печь — канал связи между своим и иным миром, людьми и предками, между которыми происходит непрекращающийся интенсивный обмен. Огнем печи люди обогревают и освещают иной мир. Пар от готовящейся пищи — излюбленная еда предков. Через печную трубу в иной мир уходят души умерших. В свою очередь люди получают от предков свою долю благ; через трубу в мир людей поступают души новорожденных и т. п. В приготовлении и распределении пищи принимают участие обе стороны. Участие представителей иного мира выражается не только в том, что они получают свою долю (пар или кусочки пищи, бросаемой в огонь), но и в том, что они “объявляют” о своем отношении к людям, придавая готовой пище определенную форму, способствуя или препятствуя приготовлению. Отсюда — целая серия примет, по которым судили о ближайшем будущем. Например, если верхушка хлеба или каши наклоняется внутрь печи — это предвещает прибыль, счастье (их человек получает тоже из иного мира); если к выходу (устью печи) — убыток, несчастье (см. подробнее: Байбурин, 1983, с. 163).

Святость печи определяется тем, что она является алтарем, жертвенником (“Печь в дому — то же, что алтарь в церкви: в ней

печется хлеб” — Магницкий, 1883, № 1), и как всякий алтарь находится в центре мира.

Представления о печи как о точке пересечения двух миров распространяются и на ее атрибуты. В частности, поленья дров метафорически соотносятся с идеей мирового дерева как связующего звена этих миров. Эта идея становится особенно актуальной при приготовлении ритуальных блюд, для чего требуется специальное дерево. Например, в белорусских песнях упоминаются явор и калина, которые сжигаются при выпечении свадебного коровай (Носович, 1874, с. 89, 91, 151, 171). Вместе с тем явор и калина — символы жениха и невесты, брачный союз которых воплощается в огне.

Для семантики приготовления обрядовой пищи не менее важным является уподобление устья печи женскому лону. В этом случае процесс приготовления пищи имитирует зачатие, вынашивание и рождение. При том, что, как уже говорилось, приготовление пищи у восточных славян относится к числу женских занятий, тем более значимо участие мужчин в приготовлении ритуального хлеба. У белорусов наряду с коровайницами существовал и специальный чин коровайчиков. Обычно их было трое. Их функции состояли в том, что сначала они вносили дежу и ставили ее у печи. Затем один из них разжигал на загнетке огонь, “кучерявый” выметал под печи, а холостой сажал коровай на хлебной лопате. Особое значение придается засовыванию коровай в печь. Коровайник, совершивший этот акт (аналог зачатия), обязан сломать хлебную лопату, фаллическая символика которой вполне очевидна (Крачковский, 1874, с. 42; Шейн, 1887, I, 2, с. 73—78).

Пребывание коровай в печи, его “утробный рост” сопровождается “скоками” и “падсочными песнями”, всеобщим весельем, выпивкой и призывами к короваю расти выше. Ср.:

“Війся, короваю,

Еще вышшій від гаю,

Як душейка по раю

А рибойка по Дунаю”

(Чубинский, 1877, с. 247).

В Закарпатье при выпечке карачуна или паски полагалось подпрыгивать вверх, чтобы они хорошо взошли. Пока хлеба находятся в печи, хозяйке не полагалось садиться (Богатырев, 1971, с. 230).

Вытаскивание готового хлеба уподобляется родам. Особую удачу предвещали “трудные роды”, когда для того, чтобы вытащить коровай (паску, карачун и т. п.), требовалось разобрать печь (Богатырев, 1971, с. 231). Стремлением обеспечить такую удачу, видимо, можно объяснить, с одной стороны, грандиозные размеры ритуального хлеба, а с другой — неукоснительное соблюдение ритуальных предписаний, обеспечивающих его рост, разбухание. Этот процесс имеет и космологический смысл — заполнение первоначальной пустоты, оплотнение пространства.

Аналогиям между приготовлением хлеба и креационным актом способствует то, что в печи холод сменяется теплом, тьма — светом, мягкое (например, тесто) обретает твердость. Союз противоборствующих

216

стихий воды и огня оказывается тем животворящим контекстом, который порождает качественно новый объект, обладающий идеальной ритуальной чистотой. Показательно стремление придать выпекаемым изделиям формы птиц, животных, растений, “участвовавших” в заполнении первоначальной пустоты, вплоть до сложных композиций, воспроизводящих отдельные фрагменты или образ мира в целом. Специфика обряда (например, свадьба или Рождество) может влиять на характер изображения, но общая тенденция к космологической теме выражается достаточно отчетливо. Ср. одно из многочисленных описаний свадебного коровая: “Запекают такую картину: стоит невеста по колена в коровае и правой рукой держит поднятое кверху платье и рубашку. Жених стоит таким же родом насупротив невесты и держит в правой руке репу. Кругом изображения животных: боров верхом на свинье, петух на курице и т. д. Кругом этих фигур солнце, месяц и звезды. Вынув коровай из печи, в него втыкают вилы деревянные, в аршин величиной, и покрывают его простыней. Кроме того, здесь же пекут вместе с короваем отдельные пироги цилиндрической формы” (Довнар-Запольский, 1909, с. 153). Очевидна фаллическая символика “шишек” в украинской свадьбе. Сексуальные мотивы не заслоняют, а скорее подчеркивают главную тему — обновление мира и новую “расстановку сил”.

Мир в его новом состоянии — ничей, нейтральный, неосвоенный. Соответственно не определено и положение человека (членов социума) в этом мире. Один из способов усвоения и закрепления нового статуса мира и человека — раздел объекта, символизирующего мир, между участниками ритуала. При обрядовом распределении кулинарного символа (одного из вариантов образа мира) каждый участник (и реальный, и воображаемый) получает свою часть ценностей этого мира, свою долю жизненной силы. Отсюда — исключительно высокая семиотичность ритуальной трапезы, которая является формой жертвоприношения, обмена, перераспределения ценностей и утверждения новых связей и отношений.

Кулинарный код оказался, пожалуй, наиболее “приспособленным” к выражению основных идей ритуала как механизма воспроизводства культуры. Включенность этого кода в обряды самых разных типов свидетельствует не только о его высокой моделирующей способности, семиотической (а отнюдь не только практической) нужде в нем, но и о единообразии глубинных смыслов различных обрядов. Не случайно сама идея жертвы, жертвоприношения как универсального способа обновления мира носит прежде всего “пищевой” характер (ср. жрать как термин для обозначения ритуального вкушения жертвенной еды и питья—Топоров, 1989а, с. 23).

Другие “технологические” коды более специализированы. Например, п р я д е н и е в ритуальных целях считалось необходимым в таких случаях, как посвящение девочки в “пряхи”, для изготовления “обыденной новины” при эпидемиях и падежах скота, в

некоторые отмеченные моменты календарного цикла (например, выпрядение “четверговой нити”). Вместе с тем атрибутика и метафорика

217

прядения и ткачества занимают исключительно большое место в системе способов выражения ритуальных представлений.

Начать с того, что как растительное сырье для прядения (лен и конопля — чаще в виде кудели), так и животное (шерсть) широко использовались в обрядовой сфере. Новорожденному перевязывали пуповину льном, женскими растениями конопли или волосами отца и матери (Ящуржийский, 1893, с. 76; Зеленин, 1914—1916, с. 216—217, 1145; Zelenin, 1927, S. 292). Аналогия волос льну, конопле, кудели принадлежит к числу наиболее устойчивых. Выпрядение девочкой первой нити (обряд “посвящения в пряжи”) мог сочетаться с первым заплетением косы. Показательно, что первую нить, как и выпавшие волосы, в некоторых областных традициях полагалось сжигать (Добровольский, 1894, с. 349—350). В свадьбе из льна (кудели) делалась коса-красота (см., например: Мыльникова, Цинциус, 1926, с. 51), которая также сжигалась; волокна льна вплетали в косы невесты при сооружении бабьей прически (Маслова, 1984, с. 60). В этой связи любопытен зафиксированный в Белоруссии “женский” обычай ткать саван из собственных волос в качестве основы, причем на могилу привязывалась коса из кудели (Гагеи-Торн, 1933, с. 83).

В приведенных случаях важна не только общая семантика волос, льна, кудели как воплощений идеи жизни, судьбы. Не менее значимо то, что лен, конопля, кудель осознавались “природными” вариантами волос (“волосы земли”). Их соединение, совмещение могло быть указанием на особое состояние персонажа, близкое к природному, точнее—между природой и культурой. Показательно, что в этих целях чаще других используется кудель — сырье, прошедшее начальную обработку, но не являющееся готовым изделием.

Рассматриваемые символы актуализируются в критические моменты, когда главный персонаж обряда изменяет свои сущностные характеристики. Прощание с красотой, скручивание невесты — яркие тому примеры. В контексте символики прядения, с одной стороны, и преобразования героя — с другой — термин скручивание приобретает значение оборачивания, превращения в существо другой природы. В этом плане особый смысл приобретает исключительно широкое использование кудели в календарной обрядности, в частности как основного материала для ряжения, при том, что одно из названий ряженных — окрутники (ср. также роль кудели, очесов льна, конопли в изготовлении антропоморфных календарных персонажей и в качестве “сырья” для нового огня). Г. А. Левинтон (1977, с. 333) отметил также сходное использование терминов наряжать (невесту) и рядиться (например, на святки), что является еще одним доводом для интерпретации перемены прически и переодевания как действий, близких к оборотничеству.

Животное сырье для прядения (шерсть) также входит в базовый список ритуальных символов. С шерстью связаны узловые моменты обрядов жизненного цикла: на нее кладут принесенного “от креста” младенца; на ней совершаются постриги; на шубу или кожух усаживают молодых. На застеленной кожухом деже происходит посад невесты и жениха в белорусской свадьбе, во время которого

218

невесте расплетают девичью косу или подрезают волосы, а жениху их подпаливают.

В традиционных представлениях шерсть (волосы) устойчиво связывается с идеями богатства, плодородия, силы, здоровья; им придается значение оберега и т. п. За пределы этого круга значений не выходят, как правило, и попытки научной интерпретации (Конкка, 1985; тему связи волос и шерсти с культом Волоса см.: Иванов, Тоторов, 1974, гл. 2; Успенский, 1982, с. 166—175). Между тем имеет смысл обратить внимание и на то, что шерсть, как и лен, кудель, пряжа, появляется в обрядах именно в те моменты, когда объект ритуала (главный персонаж) подвергается “переделке” или когда эта идея символически воспроизводится. Причем не просто появляются, а служат тем, чем, по сути дела, они и являются — сырьем, материалом для создания нового. Характерный пример-использование шерсти при закладке дома, когда она вместе с некоторыми другими символами (составные части жертвы) выступает в качестве “первоматериала” строительства. Более интересны случаи, когда шерсть (кудель, пряжа) используется как материал для создания нового человека или антропоморфных персонажей. Собственно, так можно интерпретировать приведенные примеры употребления материала для прядения в календарных и обрядах жизненного цикла, ср. также обычай вкладывать шерсть и монеты в обувь невесты (Зеленин, 1914—1916, с. 136), аналогично тому как шерсть и монеты используются при закладке дома.

Но этим символика шерсти не исчерпывается. Можно полагать, что, например, встреча молодых родителями в вывернутых шубах может интерпретироваться в связи с особой актуальностью для этой ситуации (как и свадьбы в целом) противопоставления своего и чужого в варианте “человеческое” — “звериное”. С шерстью связаны и другие варианты этого противопоставления, в частности такие, как “естественное” — “искусственное” и, шире, “природа” — “культура” (ср. хотя бы сочетание кожуха и дежи с растворенным в ней тестом для свадебного коровая в обряде посада).

Сам процесс создания нового (или преобразования старого в новое) мог уподобляться прядению-ткачеству. В этом смысле особый интерес представляют действия с волосами невесты. Как уже говорилось, на уровне обрядовой символики преобразование “девки в молодницу” выражалось прежде всего в перемене прически. Есть основания полагать, что ритуальное создание новой прически в общем виде повторяло основные операции прядения и ткачества.

Как и лен (коноплю), волосы невесты дергают. В Олонецкой губ. этому был посвящен специальный обряд, который так и назывался “дергание косы”. Перед отъездом к венцу младшая сестра или крестница невесты дергала ее косу со словами: “Наша косынька не

бедна, берет денежки не медны, а серебряные”. В ответ на эти слова жених должен был дать деньги (Маслова, 1984, с. 48).

В Киевской губ. перед отъездом к венцу совершался обряд “тріпанія косы” (ср. трепанье льна): “Староста бере ножа і палицю і нахиляється через спіл до молодої. Дружка кладе косу молодої на

219

палицю, а староста цюкає ножом тричі по косі!. (Значить, відтепер вона не дівка). Дружки співають:

Наіхали, пан матко, паничі,

Взяли мою косу під мечі,

Стали мою косу тріпати...”

(Весілля, 1970. с.253).

Особое значение придавалось другой общей для льна и волос операции — чесанию, расчесыванию. Связано это, видимо, с тем, что расчесывание волос воспринималось не столько (точнее, не только) как очередная операция по созданию новой прически, сколько как основное действие по уничтожению прежней — девичьей. Для того чтобы расчесать волосы невесты, требовалось их распутать: в последний раз девичья коса заплеталась так, чтобы ее “невозможно” было расплести (см., например: Балашов, Красовская, 1969, с. 56). Расплетенная коса здесь является символом потери девичьей воли, красоты. Девичья коса — предмет последнего спора между партией невесты и партией жениха. Темы борьбы, сопротивления, и наоборот — захвата, овладения косой чаще всего переводятся на язык купли-продажи (как и дергание, трепание, расчесывание происходит во время обряда продажи косы). Эротический подтекст расплетания и чесания, кроме всего прочего, определяется соответствующей семантикой г р е б н я, который является еще одной точкой пересечения прядения и ухода за волосами (о фаллической символике гребня см. подробно: Успенский, 1982, с. 171—172). Следует отметить, что семантика гребня зависит от контекста. В родильной обрядности гребень, веретено как “женские” предметы противопоставлены “мужским” (топору, колодке для плетения и др.) и служат показателями пола младенца.

Следующий обряд, связанный с волосами, — окручивание, или повивание, молодой — вновь отсылает нас к образам прядения. К теме кручения ср. также: скрута, 'головной убор невесты', крутить — одеваться', 'наряжаться', 'выходить замуж', 'жениться', 'пеленать ребенка', а также: 'завить сноп', 'бороду', 'сделать залом' и др. Возможно, что и слово рекрут, будучи заимствованием, ассоциировалось с кручением (характерно, что изменяться мог префикс, но не корень, ср.: не-крут), чему способствовало как вхождение этого слова в разряд метаобрядовых терминов, так и изменение прически (“забрить”) при рекрутском наборе.

С кручением, скручиванием непосредственно связана, пожалуй, наиболее широко представленная в обрядах метафорика завивания, витья. Не случайно в целом ряде случаев кручение, завивание и их производные используются в качестве синонимов, ср. хотя бы окрутить или повить — 'спеленать, одеть младенца, невесту, покойника, сноп'. Еще А. А. Потебня видел в витье устойчивый символ любви, соединения мужского и женского (Потебня, 1989, с. 355—359). Отсюда—довольно разветвленная свадебная лексика: вить елку (красоту), повойник, венок, повивальная сваха и др. (см. специально: Левинтон, 1977, с. 334). Симптоматично присутствие темы витья, свивания, навивания в святочных песнях, предвещающих свадьбу. Ср.: “Вился клен с березою — / Не развился. / Ладу, ладу! / Кому

220

выйдется...”, “На пролубочке / Две голубочки, / Ой ладу! / Вьются, вьются, / Поцелуются...”. Или еще ближе к технике прядения, точнее свивания, сучения: “Два клубочка котятся, / Умеете стростются...”, “Катился клубок / Из улицы. / Слава! / Другой клубок / Из другая. / Сокатилися, / Сотростилися...” (ПКП, №№ 174, 197, 176, 179). Вместе с тем витье может обозначать и смерть — ср.: “Обвилась кишка / Вокруг горшка, / Быть кишке / У всем горшке! / Диво ули ляду! / Кому спели...” (ПКП, №331). В Пермской губ. для поминовения умерших разносили соседям и бедным витушки, в которые запекали по грошу (Зеленин, 1914—1916, с. 995).

Можно полагать, что мотивы завивания волос, венков, снопов также соотносятся с техникой прядения. Нитки считаются готовыми, когда они начинают завиваться: “Слава Богу! видишь, кума: нитки кучерявятся, не косматы” (Добровольский, 1902, с. 81). Аналогичное противопоставление характерно для свадьбы, где прямые волосы, косы, космы являются признаками принадлежности группе младших, “неготовых”, а кудри, волосы, уложенные под повойник (повитые, закрученные), — признаки зрелости. Сходные идеи, видимо, применимы и к символам календарной обрядности (венки, береза, снопы).

Основные предикаты нити — завивание, навивание (на основу), растягивание, завязывание—так или иначе связаны с идеей роста, увеличения в объеме, распространения в пространстве, т. е. с главной идеей жертвоприношения как “первоначального” способа заполнения безжизненной пустоты (Топоров, 19896, с. 24). Характерно, что с помощью этих предикатов могут описываться процессы, относящиеся к другим сферам технологической деятельности (ср. приведенное выше: “Війся, короваю, / Еще вышшій від гаю...” — Чубииский, 1877, с. 247). Такая легкость перемещения термина в “чужую” сферу может объясняться тем, что речь идет об “общем деле”, смысл которого выражен в операциях, общих для жертвоприношения и производственной деятельности.

Как в мифопоэтических построениях, так и в обрядовой практике усиленно обыгрываются такие признаки нити (веревки, шнура), как протяженность, длительность, способность соединять разрозненное (часто — полярные объекты), а с другой стороны — подверженность разрыву, небеспредельность, неминуемость

обнаружения конца. С этим полем признаков непосредственно связаны наиболее остро переживаемые метафоры нити — жизни, судьбы, рода, времени, пути, жертвы. Для всех этих образов определяющим является отношение дискретности—непрерывности (ср.: Топоров, 1989б, с. 79), установлением (прояснением) которого и занят ритуал. Такие, казалось бы, далекие друг от друга обрядовые действия и реалии, как и з м е р е н и я с помощью нити и веревки, о б р е з а н и е волос при перемене статуса, и наоборот, з а п р е т т р и ч ь волосы до определенного возраста, о б в я з ы в а н и е обыденной нитью дома, церкви, селения, длина свивальника, предписания относительно обрезания пуповины и другие можно интерпретировать как вариации на общую тему дискретности — непрерывности, как примеры установления конкретных пропорций.

221

В большинстве случаев связывание синонимично соединению, контакту. Отсюда роль нити, поясов, узлов в обрядах, символизирующих включение героя в социальную структуру (ср. выше о “телеграфе”). Семантика соединения объясняет использование в качестве свадебных символов уздечки, хомута и других элементов упряжи и ее метафоричности (ср.: супруг, запрягаться, впрягаться, и подобные термины со значением 'вступление в брак' — см.: Левинтон, 1975, с. 10). В обрядах опоясывания дома, селения, церкви наряду с идеей соединения присутствуют такие значения, как собирание разрозненного в одно целое, замыкание, восстановление границы между своим и чужим, обретение новой силы (ср. в рамках этого же обряда возжигание нового огня).

Одним из воплощений идеи силы, крепости, стойкости является у з е л, завязывание которого синонимично замыканию. С этим значением узлов согласуется их использование в качестве оберегов. “Замок и узел как символы силы снова получают значение запрещенья, уничтожения, порчи” (Потебня, 1989, с. 368). Поэтому, например, столь широко (в центральных губерниях России, в Белоруссии) был распространен обычай ехать венчаться, опоясавшись рыболовной сетью, ср.: “Когда едешь венчаться, то опояшься рыболовной сетью и тоща поезжай с богом: никто тебя не испортит, колдун не подступится” (Иванов, 1900, с. 113). В некоторых ситуациях сила, заключенная в узлах, ассоциируется с плодородием. На Украине при цветении огурцов цветы перевязывали нитью, вырванной из пояса, приговаривая: “Як густо сей пояс вязався, щоб так и мої огірки густо вязались...” (Чубинский, 1872, с. 185; ср. к этому завязь плодов).

Соотнесению узла, пояса с идеей силы (специально о поясе — 'силе' см.: Толстой, 1987, с. 73—75) способствует уподобление пояса пуповине — средоточию и проводнику жизненной силы, получаемой человеком при рождении. Показательно, что в некоторых районах Украины пуповину завязывали на несколько узлов и хранили до тех пор, пока ребенок не сможет их развязать. Развязывание пуповины означало 'развязывание ума' (Кузеля, 1906, с. 26; Богатырев, 1971, с. 253). Примеры подобного рода свидетельствуют о том, что ритуальное связывание могло значить не только приобретение, но и “сдерживание” силы, а в некоторых случаях и намеренное лишение

способностей, например способности ходить, действовать руками (ср. связывание ног и рук покойника, масленичный обычай “вязать колодки” парням и девицам, которые в отличие от своих сверстников еще не состоят в браке). Отсюда и двойственность семантики развязывания как действия со значением отделения, прекращения связи и как акта освобождения, выпуск на волю часто природных, неконтролируемых сил (ср. развязывание узлов, распускание волос роженицы, невесты, развязывание пуповины, “пут”, мешающих ходить ребенку, ср. также мотив отмыкания весны и т. п.).

Разумеется, содержание ритуала может кодироваться и в терминах других систем, объединенных идеями “делания”, создания новых вещей, преобразования естественного в искусственное. В тех

222

обрядках, где изменение статуса героя соотносится с его переселением, как правило, используется метафорика строительства нового дома, переселения, новоселья. Для свадьбы, как и для календарной обрядности, существенное значение имеют образы кузни, кузнеца (или двух божественных кузнецов, ср. Козьму и Демьяна), мотивы выковывания, сковывания венцов, волос, судьбы (Иванов, Топоров, 1974, с. 161). Ср. характерное: “Де тыи ковали живуть, / Що золотии сокиры кують, / Ковалю-коваленьку, / Скуй мени сокироньку / Будемо печь рубати / Коровай добувати” (Чубинский, 1877, IV, с. 232). Не случайно кузнец является устойчивым образом в подблюдных песнях, предвещающих богатство, счастье или свадьбу (ПКП, № 169, 172. 226-230).

Особый интерес представляют обрядовые ситуации, в которых (нередко в пародийной форме) обыгрывается идея создания нового всеми доступными средствами. Ср. одно из описаний масленичного поезда у русских в Сибири: на санях “устроена кузница: здесь находится наковальня, молоток и крестьянин, наряженный кузнецом, который отбивает на наковальне литовку. На тех же санях находится мялка, которой обыкновенно мнут куделю; ею здесь мужики мнут солому. Кроме того, здесь находится корыто, в котором мужики же стирают белье, и ступа, в которой они пестом толкут уголья” (Громыко, 1975, с. 103). Характерно, что такого рода синтез “деятельностей” приурочен к порубежной ситуации, когда главной является задача обновления мира, что может быть представлено как его одновременное выковывание, выпрядение, очищение, возжигание нового огня.

Общая идея делания (изготовление священного, жертвоприношение — Топоров, 1988, с. 24) может конкретизироваться в таких вариантах, как “доделывание”, “передельывание”, “недоделывание”. Первый предикат особенно характерен для ритуального осмысления начальных этапов жизненного пути человека как его постепенного усовершенствования, придания ему недостающих свойств и качеств. Семантика “передельывания” в полной мере присуща свадьбе, в частности ярко проявляется по отношению к невесте, из которой “делается молодница”. Полное преобразование может происходить и раньше (ср. “перепекание”, “перераживание”), но только при угрозе преждевременной смерти. Заново воссоздается мир в календарной

обрядности, что подчеркивается, например, тем, что тушится “старый” огонь и возжигается “новый”. В контексте ритуальных представлений о жизненном цикле особенно значима характерная для погребальной обрядности идея “недоделывания”, незавершенности (ср. неполную обработку досок для гроба, шитье савана на живую нитку, не вполне готовые блюда на поминках и т. п.), что можно, вероятно, связывать как с переходом человека из одного состояния в другое, так и с идеей незаконченности жизни, возможности ее продолжения. И в этом смысле переключки с представлениями о “недоделанности” ребенка приобретает особый смысл: в который раз круг замыкается.

223

Литература

Список сокращений

А. В. Обряды и обычаи у некоторых народов по случаю рождения детей // ЭО. Кн. 28. III.

Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.

Абрамян Л. А. Мир мужчин и мир женщин: расхождение и встреча // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Л., 1991.

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Авдеев А. Д. Маска: опыт типологической классификации по этнографическим материалам // Сб. МАЭ. М., Л., 1957. Т. 17.

Авдеев А. Д. Происхождение театра. Л.; М., 1959.

Авдеева К. Записки и замечания о Сибири. М., 1837.

Агапкина Т. А. О специфике белорусского обряда встречи весны // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тез. конф. М., 1983.

Агапкина Т. А. Славянский обычай “треть покойников” // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.

Агапкина Т. А., Топорков А. Д. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.

Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1854. Вып. 2.

Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1984.

Анучин Д. Н. Сани, ладья и кони как принадлежность погребального обряда // Древности. М., 1890. Т. 14.

Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.

Арутюнов С. А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии. М., 1979.

Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиции //СЭ, 1981, № 2.

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865—1869. Ч. 1—3.

Бабарыкин В. Сельцо Васильевское, Нижегородской губернии. Нижегородского уезда//Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1853. Вып. 1.

Байбурин А. К. Несколько замечаний о структуре русского свадебного обряда // Материалы XXVI науч. студ. конф. Тарту, 1971.

Байбурин А., Левинтон Г. Тезисы к проблеме “Волшебная сказка и свадьба” // *Quinquagenario*: Сб. статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972.

Байбурин А., Левинтон Г. “Князь” и “княгиня” в русском свадебном величании (к семантике обрядовых терминов) // Русская филология. Тарту, 1975. 4.

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Об анализе новых записей свадебного обряда // Современность и фольклор. М., 1977.

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.

Байбурин А. К. К истолкованию нескольких случаев ритуальной завершенности/незавершенности//Структура текста-81 : Тез. симпоз. М., 1981а.

Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология: Сб. МАЭ. 1981б. Т. 37.

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

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба //Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985.

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.

Байбурин А. К., Топорков А. Д. У истоков этикета : Этнографические очерки. Л., 1990.

Балашов Д., Красовская Ю. Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969.

Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском у. // ЭО. 1890. № 3.

- Балов А., Дерунов С. Я; Ильинский Я. Очерки Пошехонья: I // ЭО. 1897. № 4; II // ЭО. 1898. № 4; III // ЭО. 1899. № 1—2; IV // ЭО. 1901. № 4.
- Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа // КС. 1896. № 9.
- Беньковский И. Поверья и обрядности родин и крестин // КС. 1904. № 10.
- Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.
- Бернштам Т. А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX—начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977.
- Бернштам Т. А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX— начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Бернштам Т. А. Обряд “расставание с красотой”: К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982.
- Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. Л., 1988.
- Бернштейн Б. М. Традиция и социокультурные структуры // СЭ. 1981. № 2.
- Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956.
- Богатырев Л. Г. “Полазник” у южных славян, мадьяр, словаков, поляков, украинцев // Lud Stowianski. 1933. Т. 3. Zesz. 1, В (etnografia); 1934. Т. 3. Zesz. 2.
- Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Богораз (Тан) В. Г. Эйнштейн и религия. М.; Пгр., 1923.
- Богословский П. С. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927.
- Бондаренко В. Н. Очерки Кирсановского уезда. Тамбовской губ. III—IV // ЭО. 1890. № 4.
- Пинчуки: Песни, загадки..., собранные в Пинском уезде Минской губернии Д. Г. Булгаковским // Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1890.
- Бушкевич С. П. Об одном немотивированном эпическом сюжете // Фольклор:
- Проблемы сохранения, изучения и пропаганды. Тезисы в двух частях. М., 1988. Ч. 1.

Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XIII: Судьба-доля в народных представлениях славян // Сб. ОРЯС. Спб., 1889. Т. 46.

Весілля. Кн. 1—2. Київ, 1970.

Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1907.

Виноградов Г. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильского населения Сибири (Восточная Сибирь, Тулуновский уезд. Иркутская губерния) // Сб. трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского университета. Иркутск, 1923. Вып. 5.

Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.

Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.

Виноградова Д. Н. Календарные “проводы” как rites de passage // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. М., 1985.

Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив “уничтожения — проводов нечистой силы” в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.

Вологодский фольклор / Сост. И. В. Ефремова. Вологда, 1975.

Всеволожская Е. Очерки крестьянского быта Самарского уезда // ЭО. 1895. № 1.

Вяселле: Абрад. Минск, 1978.

Гавлова Е. Славянские термины “возраст”, “век” на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // Этимология-1967. М., 1969.

Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981.

Гаврилюк Н. К. Традиционная погребальная обрядность Полесья в сравнении с Карпато-Буковинской зоной // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985.

Гаген-Торн Н. И. Свадьба в Салтыковской вол. Моршанского у. Тамбовской губ. // Материалы по семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.

Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5/6.

Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. II: Древнерусские слова и поучения, направленные против язычества в народе // Зап. имп. Моск. археол. ин-та. М., 1913. Т. 18.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси. 1984. Ч. 1, 2.

Ганцкая О. А., Лебедева Н. И., Чижикова Л. Н. Материальная культура русского населения западных областей // ТИЭ. 1960. Т. 7.

Гвоздиков Л. С.; Шаповалова Г. Г. “Девья красота” : Картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Гинзбург М. Я. Ритм в архитектуре. М., 1923.

Гнатюк В. Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі / Збір. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31—32.

Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878. Ч. 1—3.

Городцов В. А., Бронвский Г. П. Этнографические заметки : Обычаи во время эпидемий // ЭО. 1897. № 3.

Городцов П. А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского уезда. 1915. Вып. 26.

Гриб А. В. Некоторые элементы традиционной духовной культуры с. Бурмаки Дрожчиинского района // Полесье и этногенез славян. М., 1983.

Гринкова Н. П. Старая и новая свадьба в Ржевском у. // Ржевский край. 1926. Вып. 1.

Гринкова Н. П. Очерки по истории развития русской одежды (поясные украшения) // СЭ. 1934. № 1/2.

Гринкова Н. П. Обряд вождения русалки в селе Б. Верейка Воронежской области // СЭ. 1947. № 1.

Гринченко Б. Из уст народа. Чернигов, 1901.

Гродненские губернские ведомости. 1891, 4 дек. NS 97. Л. 2. Неофициальная часть.

Громько М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII—первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.

Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983.

- Гура А. В. Из полесской свадебной терминологии: Свадебные чины (словарь Б—М) // Славянское и балканское языкознание : Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Гусев В. Е. От обряда к народному театру: Эволюция святочных игр в покойника // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Гусев В. Е. О реконструкции праславянского календаря // СЭ. 1978. № 6.
- Дам, В. Пословицы русского народа: В 2 т. М., 1984 (ср. издания 1904 и 1955 гг.).
- Демидович Л. Из области верований и сказаний белорусов // ЭО. 1896. № 1.
- Дзадзиев А. Б. Некоторые формы проведения свободного времени осетинских женщин в конце XIX—начале XX века // Вопр. осетинской археологии и этнографии. Орджоникидзе, 1980. Т. 36. Вып. 1.
- Дивильковский. Уход и воспитание детей у народа: Первое детство // Изв. Арханг. о-ва изучения Русского Севера. Архангельск, 1914.
- Дмитриева С. И. Обетные и другие кресты Русского Севера // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985.
- Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Спб; М., 1891—1903. Ч. 1—4.
- Добровольский В. Н. Кросна // ЭО. 1902. № 1.
- Доброзаков М. Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукояновского уезда // Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1853. Вып. 1.
- Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках // ЭО. 1893. NS I, 2, 4.
- Довнар-Запольский М. В. Исследования и статьи. Киев, 1909. Т. 1.
- Дробницкий О.; Левада Ю. Ритуал // Филос. энциклопедия. М., 1967. Т. 4.
- Дыминский. Суеверные обряды при постройке дома в Каменец-Подольской губ. // Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1864. Вып. 6.
- Едемский. Свадьба в Кокшеньге Тотемского у. (Вологодской губ.) // ЖС. 1910. Приложения.
- Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Из ведийской антропологии (AVX, 2): опыт толкования // Semiotics and the history of Culture : In Honor of Juri Lotman (Studies in Russian) UCLA Slavic Studies. Columbus, 1988. Vol. 17.
- Ермолов П. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Спб., 1901—1905. Т. 1—4.

- Жеребцов Л. Н. Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971.
- Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.
- Забелин И. Домашний быт русского народа в XVII и XVIII столетиях. М., 1915. Т. 1, ч. 2.
- Завоюю Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // ЭО. 1914. № 3—4.
- Завойко Г. К. В костромских лесах по Ветлуге-реке // Тр. Костром, науч. о-ва по изучению местного края: Этногр. сб. Кострома, 1917. Вып. 8.
- Запольский М. Белорусская свадьба и свадебные песни. Киев, 1888.
- Здровега Н. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. Київ, 1974.
- Зеленин Д. К. Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии // ЖС. 1905. № 1, 2.
- Зеленин Д. К. Народный обычай греть покойников // Сб. Харьков, ист.-филол. о-ва. Харьков, 1909. Т. 18.
- Зеленин Д. К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // ЖС. 1911а. № 2.
- Зеленин Д. К. “Обыденные” полотенца и “обыденные” храмы // ЖС. 1911б. № 2.
- Зеленин Д. К. К вопросу о русалках : (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и финнов) // ЖС. 1911в. № 3—4.
- Зеленин Д. К. Русские народные обряды со старой обувью // ЖС. 1913. № 1—2.
- Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пгр., 1914—1916. Вып. 1—3. (Продолжающаяся пагинация во всех выпусках).
- Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. Пгр., 1916.
- Зеленин Д. К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia. 1926. NS 2.
- Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1:
- Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8. Ч. 2: Запреты в домашней жизни // Сб. МАЭ. 1930. Т. 9.
- Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // ТИЭ. 1934. Т. 1, вып. 1.

- Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
- Зеленин Д. К. О старом быте карел Медвежьегорского р-на Карело-Финской ССР // СЭ. 1941. № 5.
- Земцовский И. И. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ. 1932. № 3.
- Зимин М. Плачи по призванным на военную службу // Тр. Костром, науч. о-ва по изучению местного края: Второй этногр. сб. Кострома, 1920.
- Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981.
- Зырянов И. В. Типы свадебных причитаний // Фольклор и литература Урала. Пермь, 1977.
- З. Р. Свадебный обряд Кайгородской волости Слободского уезда Вятской губ. // Сб. Слободского родиноведческого музея. Слободской, 1921.
- Иваница А. Домашний быт малоросса Полтавской губ. // Этнографический сб. ИРГО. 1853. Вып. 1.
- Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // ИОЛЕАЭ. М., 1890. Т. 2, вып. 1.
- Иванов А. И. Верования крестьян Орловской губ. // ЭО. 1900. № 4.
- Иванов Вяч. Вс. Категория “видимого” и “невидимого” в тексте: еще раз о восточнославянских параллелях к гоголевскому Вию // Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague; Paris, 1973.
- Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva — “конь” // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сб. статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974.
- Иванов Вяч. Вс. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание: Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.
- Иванов Вяч. Вс. О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979.
- Иванов Вяч. Вс. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983.

Иванов Вяч. Вс. Проблемы реконструкции общеиндоевропейского погребального обряда и ритуального текста // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Иванов В. В., Топоров В. Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture / Ed. by A. J. Greimas et al. The Hague; Paris, 1970.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всес. симпоз. по вторичным моделирующим системам 1 (5). Тарту, 1974.

Иванов В. В., 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.

Иванов П. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате // Харьковский сб. 1889. Вып. 3, отд. 2.

Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // ЭО. 1897. № 1.

Кагаров Е. Форми та елементи народної обрядовості. Київ, 1928.

Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8.

Карнаухова И. В. Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2.

Карский Е. Ф. Белорусы: Очерки словесности белорусского племени. Варшава, 1916. Т. 3.

Кедрина В. Е. Обряд крещений и похорон кукушки в связи с народным кумовством // ЭО. 1912. № 1—2.

Клейн Л. С. Мед-пиво народной сказки // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985а.

Клейн Д. С. Похороны бога и святочные игры с умруном // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. М., 1985б.

Козырев Н. Г. Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // ЖС. 1912. № 1.

Колева Т. За происход на пролетните момински обичаи // Проблеми на българския фолклор. София, 1972.

- Колева Т. Происхождение весенних девичьих обычаев у некоторых южнославянских народов // Македонски фолклор. 1973. Т. 6, бр. 12.
- Колева Т. Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // СЭ. 1974. № 5.
- Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов. // Етнографічний збірник. Львов, 1898. Т. 5.
- Колпакова Н. ИТ. Старинный свадебный обряд // Фольклор Карело-Финской ССР. Петрозаводск, 1941.
- Колпакова Н. Л. Лирика русской свадьбы. Л., 1973.
- Кон И. С. Ребенок и общество. М., 1988.
- Конкка У. Табу слов и закон иносказания в карельских плачах // Проблемы фольклора. М., 1975.
- Костолевский Ив. Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости, Рыбинского уезда // ЭО. 1891. № 3.
- Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді. Житомир, 1920.
- Кравченко В. Вогонь (матеріал, зібраний на Правобережжі) // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1927. Вып. 1/3.
- Крачковский Ю. Быт западнорусского селянина // ЧОИДР. 1873. Кн. 4 (отд. изд.: М., 1874).
- Криничная Н. А. Северные предания / Подг. Н. А. Криничная. Л., 1978.
- Криничная Н. А. Эпические произведения о принесении строительной жертвы // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.
- Криничная Н. А. Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989.
- Крушинский А. Обычаи поселян в окрестностях м. Чуднова Житомирского уезда // Волыньские губернские ведомости. 1860. № 10.
- Крюкова Т. А. “Вождение русалки” в селе Оськино Воронежской области // СЭ. 1947. № 1.
- Кузеля Зенон. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1906. Т. 8; 1907. Т. 9.

- Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
- Куликовский Г. К. Похоронные обряды Обонежского края // ЭО. 1890. № 1.
- Кулшшич Ш., Петрович Л. Ж., Пантелич Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Лебедев А. Калужская губ.. Калужский у. // ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 520.
- Лебедев Н. Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда // Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1853. Вып. 1.
- Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.
- Левинтон Г. А. Некоторые общие вопросы изучения свадебного обряда // Тез. докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970.
- Левинтон Г. А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Левинтон. Г. А. К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой : Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1975.
- Левинтон Г. А. Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту // Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.
- Левинтон Г. А. К статье Д. К. Зеленина “Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских” // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979.
- Левинтон Г. А. Ритуалы и ритуализованные формы поведения // Рациональность и семиотика поведения. Киев, 1988.
- Левинтон Г. А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Л., 1991.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
- Левкович В. Л. Обычаи и обряды и их роль в совершенствовании семейных отношений // Социальные исследования. М., 1970. Вып. 4.
- Левкович В. Л. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976.
- Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка, у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования Института этнографии. 1982. М., 1986.
- Ліс Арсень. Купальськія пісні. Мжск, 1974.
- Литвинова-Бартош П. Я. Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського пов. у Чернігівщині! // Матеріали до українсько-руськсі етнології. Львів, 1900. Т. 3.

- Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры // ТЗС. Тарту, 1967. Вып. 3.
- Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970. Вып. 1.
- Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.
- Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни: (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) // Литературное наследие декабристов. Л., 1975.
- Лотман Ю. М. Место киноискусства в механизме культуры // ТЗС. 1977. Вып. 8.
- Лотман Ю. М. “Договор” и “вручение себя” как архетипические модели культуры // Проблемы литературной типологии и исторической преемственности: Тр. по рус. и славян, филологии. 32: Литературоведение. Тарту, 1981 (Учен. зап. ТГУ; Вып. 513).
- Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культуры // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Ляцкий Е. А. Представления белоруса о нечистой силе // ЭО. 1890. № 4.
- Ляцкий Е. А. Болезнь и смерть по представлению белорусов // ЭО. 1892. № 2—3.
- Магницкий В. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губ. Вятка, 1883.
- Майков Л. Великорусские заклинания // Зап. ИРГО по Отд. этногр. Спб., 1869. Т. 2:
- Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Зап. ИРГО по Отд. этногр. Спб., 1913. Т. 36.
- Максимов С. В. Куль хлеба и его похождения. Спб., 1873; М., 1985.
- Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Спб., 1903.
- Малинка А. Родины и крестины (материал собран в м. Мрине Нежинского у.) // КС. 1898а. № 5.
- Малинка А. Н. Иван Купало в Черниговской губернии // ЭО. 1898б. № 2.
- Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевецкого уезда // Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1853. Вып. 1.
- Мансуров А. А. Описание рукописей этнологического архива о-ва исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. 2.
- Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории традиции // СЭ. 1981. № 2.
- Мартемьянов Ю. С., Шрейдер Ю. А. Ритуалы — самоценное поведение // Социология культуры. М., 1975. Вып. 2.

- Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984.
- Машкин. Быт крестьян Курской губернии // Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1862. Вып. 5.
- Миллер О. Опыт исторического обозрения русской словесности. Спб., 1865. Ч. 1.
- Милорадович. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губ. // КС. 1900. № 3; № 7/8.
- Миорова В. Г. Языческое жертвоприношение в Новгороде // СА. 1967. № 1.
- Михайлова Г, Функция обрядовой одежды в весенних обычаях у южных славян // Македонски фолклор. 1973. Т. 6, бр. 12.
- Михайловская М. В. Карельские заговоры, приметы и заплочки // Сб. МАЭ. Т. 5. Вып. 2. Л., 1925.
- Мыльникова К., Цинциус В. Северно-великорусская свадьба//Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
- Невская Д. Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста. М., 1980.
- Неклюдов С. Ю. О кривом оборотне: (К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) //Проблемы славянской этнографии. Л., 1979.
- Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956.
- Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного життя-быття в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Витебск, 1895.
- Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи ... в Витебской Белоруссии. Витебск. 1897.
- Никольский Н. М. Жывелы у звычайях, абрадах и вераньях беларускага селянства //Працы сэкцыі этнографіі Беларускай Акадэміі навук. Минск, 1933. Вып. 3.
- Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.
- Н-лов Н. Н. Масленица в Саранском уезде (Пензенской губ.) // ЭО. 1895. № 1. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. Носович И. И. Белорусские песни. Спб., 1874.
- Ольдерогге Д. А. Сумаоро - царь кузнецов и древняя культура Западной Африки // Africana: Этнография, история, лингвистика (ТИЭ, 1969; Т. 93). Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984. Пасто Тармо А. Заметки о пространственном опыте в искусстве // Семиотика и искусствометрия. М., 1972.

- Першиц, А. И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979.
- Петров П. А. Към проучването на обичая “помана” в северо-западна България // Изв. Етнографского института и музея. София, 1962. Кн. 5.
- Петрухин В. Я. Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986. Пещерева Е. М. Гончарное производство Средней Азии // ТИЭ. 1959. Т. 42. Пісні Поділля. київ, 1976.
- Плосс. Воззрения на ребенка у диких и культурных народов // Знание. 1877. № 3.
- Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961. Т. 1. Плюснин Ю. М. Проблема биосоциальной эволюции: Теоретико-методологический анализ. Новосибирск, 1990.
- Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975а.
Померанцева Э. В. Ярилки // СЭ. 19756. № 3.
- Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. Спб., 1903а. Попов Н. Народные предания жителей Вологодской губ., Кадниковского уезда // ЖС. 19036. № 3.
- Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.
- Потанин Г. Я. Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // ЭО. 1892. № 2.
- Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. I: Рождественские обряды // ЧОИДР. 1865. Кн. 2; II: Баба-Яга // Там же. Кн. 3. (Продолжающаяся пагинация в обоих выпусках).
- Потебня А. А. О доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914.
- Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989.
- Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.
- Причитания // Вступ. ст. и примеч. К. В. Чистова. Подг. текста Б. Е. Чистовой и К. В. Чистова. Л., 1960.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963а.
- Пропп В. Я. Фольклор и действительность // Русская литература. 19636. № 3.

- Путилов Б. Н. Миф—обряд—песня Новой Гвинеи. М., 1980.
- Радзінная паэзія. Мінск, 1971.
- Редер Д. Г. Культура Древнего Египте. М., 1976.
- Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. № 1.
- Резанова Е. И. Этнографические материалы, собранные в дер. Саламыково Обоянского уезда // Курский сб. Курск, 1902. Вып. 3, ч. 2.
- Рихтер Е. Русское население Западного Причудья. Таллинн, 1976. Рождественская С. Б. Русская народная художественная традиция в современном обществе. М., 1981.
- Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Л., 1966.
- Романов Е. Р. Белорусский сборник. Киев; Витебск; Вильнюс, 1886—1912. Вып. 1—9.
- Руднев. Село Голунь и Ново-Михайловское Тульск. губ. Новосильск. у. // Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1854. Вып. 2.
- Садовников Д. Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач. Спб., 1876.
- Сарингулян К. С. Ритуал в системе этнической культуры // Методологические проблемы исследования этнических культур: Материалы симпоз. Ереван, 1978.
- Сарингулян К. С. О регулятивных аспектах культурной традиции // СЭ. 1981. № 2.
- Сарингулян. К. С. Культура и регуляция деятельности. Ереван, 1986.
- Сахаров И. П. Сказания русского народа. М., 1841. Т. 1, кн. 1—4; М., 1849. Т. 2, кн. 5—8.
- Свешникова Т. И., Цивьян Т. В. К функции посуды в восточно-романском фольклоре // Этническая история восточных романцев: Древность и средние века. М., 1979.
- Сегал Д. М. Мир вещей и семиотика // ДИ. 1968. № 4.
- Седакова О. А. Содержательность вариаций обрядового текста: (Восточнославянский погребальный обряд) // *Balcano-Balto-Slavica* : Симпоз. по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979а.
- Седакова О. А. Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина “Древнерусский языческий культ „заложных” покойников” // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979б.
- Седакова О. А. Пространственный код погребального обряда // Структура текста-81: Тез. симпоз. М., 1981.

Седакова О. А. Материалы к описанию Полесского погребального обряда // Полесский этнографический сборник. М., 1983а.

Седакова О. А. Обрядовая терминология и структура текста: (Погребальный обряд восточных и южных славян). Дис. ... канд. филол. наук. М., 1983б.

Седакова О. А. Содержательный план славянского погребального обряда // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985.

Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде // Краткие сообщ. ИИМК. 1957. Вып. 68.

Семека Е. С. Структура некоторых цейлонских ритуалов и мифов (в связи с культом деревьев) // Индийская культура и буддизм. М., 1972.

Серебряная М. И. К интерпретации народных представлений о “заклятой земле” // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.

Сержпутовский А. О завитках в Белоруссии // ЖС. 1907. Мі 1.

Сержпутоускі А. Прымхі і забавоны беларусаў-паляшчукоў. Минск, 1930.

Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Тр. Костром. науч. о-ва по изучению местного края: Второй этногр. сб. Кострома, 1920. Вып. 15.

Смирнов Вас. Народные гаданья Костромского края : (Очерк и тексты) // Там же. 1927. Вып. 41.

Соболев А. И. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

Соловьев К. Л. Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930.

Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977.

Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России / Изд. И. Калачовым. М., 1855.

Срезневский. И. И. О шести неделях у славян. М., 1866.

Срезневский. И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным источникам. Спб., 1895. Т. 2.

Станюкович. Т. В. У русских переселенцев в Средней Азии // Краткие сообщ. Ин-та этнографии. 1948. Вып. 4.

Стасов В. В. Коньки на крестьянских крышах // Изв. Археол. о-ва. 1861. Т. 3.

- Степанов В. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской губ. //ЭО. 1906. № 3—4.
- Степанова А. С. Метафорические замены терминов родства в причитаниях прибалтийско-финских народов//Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978.
- Страхов А. Б. Ритуально-бытовое обращение с хлебом и печью и его связь с представлениями о доле и загробном мире // Полесье и этногенез славян. М., 1983.
- Страхов А. Б. Русское обрядовое печенье “христовы (боговы, божьи) онучи” в связи с функцией обуви в славянских похоронных ритуалах // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985а.
- Страхов А. Б. Поминальное и ритуально-бытовое преломление хлеба у восточных славян // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. конф. М., 1985б.
- Страхов А. Б. О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. 1: Тез. и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.
- Суворов Н. Н. О коньках на крестьянских крышах в некоторых местах Вологодской и Новгородской губерний//Изв. Археол. о-ва. 1863. Т. 4.
- Судник Т. М., Цивьян Т. В. К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе // Структура текста. М., 1980.
- Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // ЖМНП. 1880. Ч. 212.
- Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890.
- Супинский А. К. Понева и вставка в белорусской женской одежде // СЭ. 1932. № 2.
- Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977.
- Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985.
- Терещенко А. В. Быт русского народа. Спб., 1848. Ч. 1—7.
- Терновская О. А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми: Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор: Обряд и текст. М., 1981.
- Токарев С. А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // СЭ. 1980. № 3.

Толстая С. М. Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. 1978.

Толстая С. М. Деда в полесском народном календаре // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985а.

Толстая С. М. Похороны как вторичная ритуальная форма // Там же. М., 1985б.

Толстая С. М. Ритуальные бесчинства молодежи // Славянский и балканский фольклор : Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.

Толстой Н. И. Три обряда: Литовск. Kalade, украинск. Колодий, сербск. Бадняк // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тез. докл. М., 1983.

Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985.

Толстой Н. И. Из славянских этнокультурных древностей. 1: Оползание и опоясывание храма // ТЗС. 1987. Т. 21.

Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2: Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис, архаика, традиции. М., 1978.

Толстые Н. И. и С. М. Принципы составления этнолингвистического словаря славянских древностей: Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984.

Топорков А. Л. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Топорков А. Л. Домашняя утварь в обрядах и повериях Полесья (XIX—начала XX в.) : Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986.

Топорков Л. Д. Ритуал “перепекания” ребенка у восточных славян // Фольклор: Проблемы сохранения, изучения и пропаганды. Всесоюз. научно-практическая конф. М., 1988.

Топоров В. Н. Этимологические заметки : Славяно-италийские параллели // Краткие сообщ. Ин-та славяноведения АН СССР. М., 1958. Вып. 25.

Топоров В. Н. Фрагмент славянской мифологии // Краткие сообщения Ин-та славяноведения. 1961. Вып. 30.

Топоров В. Н. Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология-1967. М., 1969а.

- Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // ТЗС. 19696. Т. 4.
- Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // ТЗС. 1971. Т. 5.
- Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов : Палеолитическая эпоха // Ранние формы искусства. М., 1972.
- Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // ТЗС. 1973. Т. 6.
- Топоров В. Н. О Брахмане: К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Топоров В. Н. ПУФОН, Ahi Vudnya, Баднак и др. // Этимология-1974. М., 1976.
- Топоров В. Н. Mousa: “Музы”: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.
- Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: Имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979а.
- Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. Trizna и др.) // Этимология-1977. М., 19796.
- Топоров В. Н. О типовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.
- Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. М., 1982а.
- Топоров В. Н. Праздник // МНМ. 19826. Т. 2.
- Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983.
- Топоров В. И. К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто-славянские исследования. 1983. М., 1984.
- Топоров В. Н. Заметки по похоронной обрядности // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987а.
- Топоров В. Н. К исследованию анаграмматических структур (анализы): Анаграмма в загадках // Исследования по структуре текста. М., 19876.
- Топоров В. Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Топоров В. И. Из славянской языческой терминологии: Индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология-1986—1987. М., 1989а.

- Топоров В. Н. Миф о Тантале (об одной поздней версии — трагедия Вяч. Иванова) // Палеобалканистика и античность. М., 19896.
- Троицкий Л. Село Липицы и его окрестности. Тульской губернии. Каширского уезда // Этногр. сб. ИРГО. Спб., 1854. Вып. 2.
- Трубицына Г. И. Нить и ее обрядовые функции // Полесье и этногенез славян. М., 1983.
- Трунов А. Н. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Зап. ИРГО. 1869. Т. 2.
- Ульянов И. И. Воин и русская женщина в обрядовых причитаниях наших северных губерний // ЖС. 1914. Вып. 3/4.
- Усачева В. В. Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда “полазник”) // Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.
- Успенский Б. А. Поэтика композиции. М., 1970.
- Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Успенский Б. А. Антиковедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985.
- Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Тульском, Виневском и Каширском у. Тульской губ.) // ЭО. 1895. № 4.
- Ушаков А. Д. Крестьянская свадьба конца XIX века в Старицком уезде Тверской губернии. Старица, 1903.
- Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. 1896. № 2, 3.
- Федянович Т. П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX—70-е годы XX в.) // СЭ. 1979. № 2.
- Франкфорд Г., Франкфорд Г. А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. М., 1984.
- Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра Л., 1936.
- Фрзэр Дж. Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 1, 2.
- Харузин Н. Этнография. Спб., 1905. Вып. 4.
- Харузина В. Н. Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев // ЭО. 1904. № 4.

- Худяков М. Культ коня в Прикамье // Сб. статей к 45-летию научной деятельности Н. Я. Марра. М., 1933.
- Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
- Цивьян Т. В. К семантике “дома” в балканских загадках // Материалы симпозиума по вторичным моделирующим системам 1 (5). Тарту, 1974.
- Цивьян Т. В. 'Повесть конопля': К мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.
- Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // ТЗС. 1978. Т. 10.
- Цивьян Т. В. Категория видимого/невидимого: балканские маргиналии // *Balkanica: Лингвистические исследования*. М., 1979.
- Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
- Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974.
- Червяк К. Дослідження похоронного обряду: Похорон як весілля // *Етнографічний Вісник*. Київ, 1927. Кн. 5.
- Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Чеснов Я. В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Л., 1991.
- Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.
- Чижшюва Л. Н. Архитектурные украшения русского крестьянского жилища // *Русские: Историко-этнографический атлас*. М., 1970.
- Чистов К. В. Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов Русского Севера // *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор*. Л., 1974а.
- Чистое К. В. Обряд // *Большая советская энциклопедия*. М., 1974б. Т. 18.
- Чистое К. В. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // *Проблемы типологии в этнографии*. М., 1979.
- Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // *Этнография восточных славян*. М., 1987.

- Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков // ТИЭ. 1957. Т. 40.
- Чубинский П. Л. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Спб., 1872. Т. 3.
- Чубинский Л. Л. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Спб., 1877. Т. 4.
- Шейн Л. В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. Спб., 1874.
- Шейн Л. В. Великорусе в его песнях, обрядах, обычаях, верованиях, легендах и т. п. Спб., 1898. Т. 1, вып. 1; Спб., 1900. Т. 1, вып. 2. Продолжающаяся пагинация в обоих выпусках.
- Шейн Л. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Спб., 1887. Т. 1, ч. 1; Спб., 1890. Т. 1, ч. 2; Спб., 1893. Т. 2; Спб., 1902. Т. 3. При ссылке на это издание римская цифра обозначает том, арабская — часть.
- Шереметева М. Е. Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда // Труды Калужского общества истории и древностей. Калуга, 1928.
- Шереметева М. Е. Масленица в Калужском крае // СЭ. 1936. № 2.
- Шустиков А. Троицина Кадниковского уезда // ЖС. 1892. № 3.
- Шрейдер Ю. А. Ритуализация поведения и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения. М., 1979.
- Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1902. Ч. 3; Львів, 1904. Ч. 4.
- Юзефович Л. А. “Как в посольских обычаях ведется...”. М., 1988.
- Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах, Острогжского уезда // ЖС. 1905. № 1, 2.
- Якуніна Л. И. Слуцкія паясы. Мінск, 1960.
- Янулайтис А. Литовские суеверья и предрассудки // ЖС. 1906. № 4.
- Ястребов В. Н. Обычаи и песни турецких сербов. Б/м. 1886.
- Ястребов В. Обрядовое пострижение детей // КС. 1895. № 51.

Ящуржинский Х. Поверья и обрядности родин и крестин//КС. 1893. № 7.

Список сокращений

Abrahams R. D. Patterns of performance. Baltimore, 1983.

Adams M. I. Style In Southeast Asian materials processing: Some implications for ritual and art // Material culture: styles, organisation and dynamics of Technology. St. Paul; New York; Boston, 1977.

Austin J. L How to do things with words. Cambridge, 1962.

Beattie J. Ritual and social change//Man. 1966. Vol. 1. N 1.

Benedict R. Ritual // Encycl. soe. sd. London, 1934. Vol. 13.

Benvenist E. Le vocabuaire des institutions Indo-europeennes. Paris, 1969. T. 1.

Biegeleisen H. Wesele. Lwow, 1937.

Bystrh I. Stowianskie obrzedy rodzinne. Krakow, 1916.

Systrohl. S. Zakladziny domow // Rozprawy wydzialu hisl-filoz. Akad. urn. 1917. T. 60.

Caillois R. L'Homme et le sacre. Paris, 1939.

Cowlishaw G. Socialisation and subordination among Australian aborigenes // Man. 1982. Vol. 17. N 3.

Davis R. The ritualization of behavior//Mankind. 1981. Vol. 13. N 2.

Dewey A. G. Ritual as a mechanism for urbanadaptation // Man. 1970. Vol. 5. N 3.

Dumezil G. La saga de Hadingus. Paris, 1953.

Dumezil G. Triades de calamites et triades de delite a valeur trifonctionelle ches divers peuples indo-europeens//Latomus: Rev. d'etudes latines. 1955. T. 14.

Dumezil G. L'ideologie tripartie des Indo-Europeens // Latomus: Rev. d'etudes latines. 1958. T. 31.

Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris, 1912.

Eco U. Semiotic threshold. The Hague; Paris, 1968.

Eco U. A componental analysis of the architectural sign (Column) // *Semiotica*. 1972. Vol. 5. N 2.

Eliade M. *The myth of the eternal return*. Princeton, 1954.

Eliade M. *Spiritual thread, Sutratman, Catena aurea // Festgabe für Hermann Lommel*. Wiesbaden, 1960.

Eliade M. *Rites and symbols of initiation*. New York, 1965.

Etkin W. *Theories of socialization and communication // Social behavior and evolution among the vertebrates*. Chicago, 1963.

Federowski M. *Lud blaloruski na Rusi litewskiej*. Krakow, 1897. T. 1.

Firth R. *Essays on social organization and values*. London, 1964.

Friedrich P. *Proto-Indo-European trees*. Chicago, 1970.

Fromm E. *Man for himself*. New York, 1960.

Frykman J. *Ritual as communication // Ethnologia Scandinavica*. 1979.

Gelis J. *Refaire le corps: Les déformations volontaires du corps de l'enfant à la naissance // Ethnologie française*. 1984. T. 14. N 1.

Gennep A. van. *Les rites de passage*. Paris, 1909.

Gluckman M. *Les rites de passage // Essays on the ritual of social relations*. Manchester, 1962.

Gluckman M. *Closed systems and open minds*. Edinburgh; London, 1964.

Gotbiowski L. *Lud Polski, ego zwyczaj, zabobony*. Warszawa, 1830.

Goode W. I. *Religion among the primitives*. Glencoe, 1951.

Gould P. R. *Man against his environment: A game theoretic Framework // Environment & Cultural Behavior*/Ed, by A. P. Vayda. Austin; London, 1969.

Hasen E. E. *On the theory of social change*. Dorsey, 1962. Hartland E. S. Foundation, *foundation rites // Encyclopaedia of religion and ethics*. Edinburgh, 1913. Vol. 2.

Hocart A. M. *Kings and councillors*. Cairo, 1936 (ed. 2: 1970).

Hocart A. M. *The life-giving myth and other essays*. London, 1970.

Homans G. C. *Anxiety and ritual: The theories of Malinowski and Radcliff-Brown // American Anthropologist*. 1941. N 43.

Honko L. Theories concerning the ritual process: an orientation: Methodology of the science of religion //1 AHR study conference 27—31.08.73. Turku, 1973. Honko L. Zur Klassifikation der Riten // Temenos. Helsinki, 1975. N 11. Horvathov E. Materifly do zvykoelovnych proverovych realif na Hotoj Spisi //

Slovensky narodopls. 1972. N 3.

Howells W. The heathens: Primitive man and his religions. New York, 1948.

Hubert H: Mauss M. Sacrince: its nature and function. Chicago, 1964.

Huxley J. Introduction // Philosophical transactions of the Royal Society of London Ser. B. 1966. Vol. 251.

Jensen A. E. Myth and cult among primitive peoples. Chicago, 1963.

Kaindl R. F. Haus und Hof bei den Rusnaken // Globus, 1897. Bd 71. N 9.

Konkka U. Kuinen ikava: Karjalalset riltti-ltkut. Helsinki, 1985.

Krauss F. Sine und Branch der SUDslaven. Wien; Leipzig, 1884.

Kuret N. Obredni pri Slovencich//Tradltfones. 1972. N 1.

Lanser S. K. Philoeophie in a new key: A study in the symbolism of reason, rite and art. New York, 1956.

Layton R. Communication In ritual: Two examples and their social context // Canberra Anthropology. 1981. Vol. 4. N 1.

Leach E. Political systems of highland Burma. London. 1954.

Leach E. Rethinking anthropology. London, 1961.

Leach E. Ritual // International encyclopedia of the social sciences. New York, 1968. Vol. 13.

Lehmann F. R. Bemerkungen zu einer neuen Begrindung der Beschneidung // Sociologus. 1957. Vol. 7. N 1.

Lem St. FilozoHa przypadku. Krakow, 1968.

Leroi-Gowhan A. Le geste et la parole: Le memoire et le rytmes. Paris, 1965. T. 2.

Levi-Strauss CL The savage mind. London, 1968.

Levl-Strauss CL Elementary structures of kinship. Boston, 1969.

Lorenz K. The psychoanalytical approach: Ritualization of behavior in animal and man // Philosophical transactions of the Royal. Society of London. Ser. B. 1966. Vol. 251.

- Mallnowski B. *Myth In primitive psychology*. London, 1926.
- Malinowski B. *Crime and custom In savage society*. Paterson, 1959.
- Marett R. R. *The threshold of religion*. London, 1914.
- Mauss M. *Essals sur le don*. Paris, 1950.
- Moszynski K. *Kultura ludowa Srowian. Cz. 1: Kultura materjalna*. Kraków, 1929; cz. 2: *Kultura duchowa*. Krakow, 1934.
- Needham R. *An analytical note on the Kom of Manipur // Ethnos*. 1959. Vol. 24. N 3-4.
- Nowosielski A. *Lud Ukralnski, jego plesni. bajki*. Wilno. 1857. T. 1—2. Puhvel J. *Victimalhierarchles in Indo-European animal sacrifie // American Journal of Philology*. 1978. Vol. 99. N 3.
- Radcliff-Brown A. R. *Structure and function in primitive society*. London, 1952. Rappaport R. *Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people // Ethnology*. 1967. N 6.
- Rappaport R. *Ritual, sanctity and cybernetics//American Anthropologist*. 1971.
- Rappaport R. *Pigs for ancestors*. New Haven, 1973.
- Reik Th. *Ritual: Psychoanalytic studies*. London, 1931.
- Reik Th. *Ritual: Four psychoanalytic studies*. New York, 1962.
- Rokossowska Z. *Wesele 1 piesni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w now. Zwiahelskim na Worynlu // Zbior wiadomosci do antropologii kratowej*. 1883; T. 7. Sz. 3.
- Sarmela M. *Reciprocity systems of the rural society in the Finnish-Karelian culture area: With special reference to social intercourse of the youth*. Helsinki, 1969.
- Sartori P. *Uber das Bauopfer // Zeitschrift fur Ethnologie*. 1895. Bd. 30. N 5.
- Scheff T. I. *The distancing of emotion in ritual // Current Anthropology*. 1977. Vol. 18. N 3.
- Siikala A.-L. *The rite Technique of the Siberian shaman // Folklore Fellows Communications*. 1978. N 220.
- Swantz M.-L. *Ritual and symbol*. Uppsala, 1970.
- Talley I. E. *The threefold death in Finnish lore // Myth and law among Indo-Europeans*. Berkeley; Los Angeles, 1970.
- Thurnwald R. *Des Menschegeistes Erwachen, Wachsen und In-en: Versuch einer Paiaopsychologie von NaturSrOlkem*. Berlin, 1951.

- Tomes I. Vanocni obycejje na Valassku // Narodopisne aktuality. 1968. N 3/4.
- Turner V. The ritual process. Hannondsworth, 1974.
- Usman P. Symbolic aspects of the Bugis ship and shipbuilding // Journal of the Steward Anthropol. Society. 1977. Vol. 8. N 2.
- Vahros I. Zur Geschichle und Folklore der Grossrussischen Sauna // Folklore Fellows Communications. 1966. N 197.
- Vaida A, Environment and cultural behavior. Austin; London, 1969.
- Wallace A. F. C. Religion: An anthropological view. New York, 1966.
- Ward D. 1. The threefold death: An indo-european trifunctional sacrifice // Myth and law among Indo-Europeans. Berkeley; Los Angeles, 1970.
- Watkins C. A Latin-Mittite etymology // Language. 1969. Vol. 45. N 2.
- Weidkuhn P. Aggressivität und Normativität // Anthropos. 1968—1969. Vol. 63/64. Fasz. 3—4.
- Westermarck Ed. A short history of marriage. London, 1926.
- Whiting B. B. (ed.). Socialisation In six Societies. Cambridge; Massachusetts, 1960.
- Wiison M. Rituals of kinship among the Nyakynsa. London, 1957.
- Wundt W. Elemente der Volkerpsychologie. Leipzig, 1912.
- Zelenin Dm. Russische (Ostslawische) Volkskunde. Leipzig, 1927.

Список сокращений

ГВ - *Губернские ведомости*

ГМЭ - *Государственный музей этнографии народов СССР*

ДИ - *Декоративное искусство*

ЖМНП - *Журнал Министерства народного просвещения*

ЖС - *Живая старина*

ИИМК - *Институт истории материальной культуры*

ИОЛЕАЭ - *Императорское Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии*

ИРГО - *Императорское Русское географическое общество*

КС - *Киевская старина*

МАЭ - *Музей антропологии и этнографии Академии наук СССР*

МНМ - *Мифы народов мира*

ОРЯС - *Отделение русского языка и словесности Академии наук*

ПКП - *Поэзия крестьянских праздников (Л., 1970)*

СА - *Советская археология*

СЭ - *Советская этнография*

ТЗС - *Труды по знаковым системам*

ТИЭ - *Труды Института этнографии*

ЧОИДР - *Чтения в Обществе истории и древностей российских при Импера •горском Московском университете*

ЭО - *Этнографическое обозрение*