



## К СЕМИДЕСЯТИЛЕТИЮ Б. Н. ПУТИЛОВА

Борису Николаевичу Путилову исполнилось 70 лет. Для фольклористов и этнографов это имя стоит в одном ряду с такими выдающимися исследователями, как В. Я. Пропп, Е. М. Мелетинский, А. Лорд, Бр. Малиновский. И это закономерно. Уже сейчас можно смело говорить о фундаментальном вкладе Б. Н. Путилова в теорию и методологию фольклора, в разработку проблем историзма фольклора, соотношения фольклорных и этнографических фактов.

Борис Николаевич не просто замечательный ученый. Его таланты многообразны и выходят далеко за пределы науки. Главный из них — талант общения. Вокруг Бориса Николаевича особое поле искренней заинтересованности и безусловной доброжелательности. А еще — способность удивляться и радоваться работе — точные признаки счастливого человека.

Б. Н. Путилов родился 14 сентября 1919 г. в станице Солдатской, что в Кабардино-Балкарии, в учительской семье. Среднюю школу он окончил в г. Грозном и поступил на литературный факультет Ленинградского педагогического института им. А. И. Герцена. После окончания института в 1940 г. работал преподавателем военного училища, литературным сотрудником районной газеты г. Волхова, учителем средней школы в Ивановской области.

С 1942 г. — работа в радиокомитете г. Грозного, а затем — в Грозненском педагогическом институте. В 1948 г. защитил кандидатскую диссертацию «Исторические песни на Тереке». В 1954 г. Б. Н. Путилов приглашен на должность старшего научного сотрудника в Институт русской литературы (Пушкинский дом). С 1958 г. — заведующий сектором фольклора, а еще через два года Б. Н. Путилов блестяще защитил докторскую диссертацию «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков».

В 1967 г. Б. Н. Путилов перешел в Институт этнографии, где работает и по настоящее время главным научным сотрудником. В 1971 г. принял участие в океанической экспедиции, в которой собрал обширный материал по песенному фольклору Океании. Так в его творчестве появилась еще одна линия — папуасоведение, история и специфика папуасского фольклора.

Своими ранними работами 40-х гг. Б. Н. Путилов, опираясь на богатый опыт советской фольклористики, осуществил заново открытие живой фольклорной традиции терских казаков, о которой наука ничего не знала с начала 10-х гг. XX в. Это основанные на экспедициях, им организованных в 1945/46 г., сборники «Песни гребенских казаков» (1946), «Исторические песни на Тереке» (1948), кандидатская диссертация 1948 г. — «Исторические песни на Тереке» и ряд статей.

Вместе с трудами А. М. Листопадава и Ф. В. Тумилевича работы Б. Н. Путилова составили материальную и теоретическую основу для широкого и плодотворного изучения и популяризации фольклора русского казачества разных регионов с 60-х гг. до нашего времени.

В 50-е гг. исследования Б. Н. Путилова сосредоточились преимущественно на проблемах русского историко-песенного фольклора от XI до начала XIX в. Самое понятие «историко-песенный фольклор» было введено им в науку и получило теоретическую разработку. В отечественной науке преобладали взгляды на историческую песню, выработанные в рамках теории исторической школы, как на поэтическое отражение конкретных фактов и лиц истории. В противовес им Б. Н. Путилов развил концепцию, согласно которой историко-песенный фольклор — это художественное творчество, основывающееся на собственных законах, нормах, своей эстетике, обладающее своей спецификой, получающей определенное жанровое выражение. Задача исследователей в первую очередь состоит в установлении жанровых принципов, возможностей, границ, жанровой специфики: все это служит средством глубинного прочтения текстов. В своих работах Б. Н. Путилов стремился показать зарождение, формирование и развитие историко-песенных жанров, в первую очередь исторических песен, баллад и различных переходных форм. В этих целях были проведены архивные разыскания и заново пересмотрен весь корпус древнерусских книжных сюжетов. В результате, с одной стороны, критическому рассмотрению подверглись многочисленные соображения ученых о фольклорно-песенных реминисценциях в этих сюжетах и ряд толкований был отклонен на основе применения критериев жанровой специфики, а с другой — были предложены гипотетические реконструкции утраченных живой традицией песен. Наиболее значимая из этих реконструкций относится к так называемому Рязанскому песенному циклу XIII в. Была предложена новая концепция генезиса и ранней истории жанра исторической песни. Заново монографически был исследован обширный цикл исторических песен XVI в. Основным результатом всей этой работы было создание монографии по истории фольклора XIII—XVI вв. — «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков» (1960), ряда статей вокруг нее и докторской диссертации 1960 г. на ту же тему и издание фундаментального сводного тома, охватившего весь известный науке фонд

текстов, — «Исторические песни XIII—XVI веков» (1960). В методологическом отношении значение этих работ в том, что в них последовательно был осуществлен принцип прочтения текстов не путем внешнего сопоставления с историческими реалиями, а изнутри, на основе понимания специфических законов жанра.

В это же время, а затем и позднее, в 60-е гг., Б. Н. Путилов обратился к проблемам текстологии фольклора, находившимся в достаточно запущенном состоянии. Здесь следует выделить два аспекта. Первый касался оценки подлинности, надежности и точности фиксации текстов, ранее опубликованных или оставшихся в архивах. Работы Б. Н. Путилова, преимущественно относящиеся к былинам, историческим песням, балладам и др., выявили ряд фальсификаций, подделок, мнимых фольклорных записей, текстов, подвергшихся явному редакторскому вмешательству. В ходе этой работы автором были предложены общетеоретические соображения, относящиеся к способам обнаружения поддельных текстов, скрытых перепечаток и редакторского произвола. Теоретическую направленность имели и наблюдения автора над вариативностью фольклорных текстов (дифференциация понятий варианта, редакции, версии, соображения о причинах возникновения вариантов и т. д.). Второй аспект касался принципов редактирования фольклорных текстов при подготовке научных и научно-популярных изданий.

Эти задачи нашли реализацию в сборниках былин и исторических песен, подготовленных для серии «Библиотека поэта» и издательства «Художественная литература».

С начала 60-х гг. вплоть до настоящего времени центральное место в работах Б. Н. Путилова занимают проблемы сравнительного изучения фольклора — как в конкретно-историческом плане (жанры, сюжеты, мотивы, образы и т. д.), так и в плане методологическом и общетеоретическом. Главным стимулом здесь явилось осознание ученым того, что историческое изучение русского фольклора, создание истории отдельных его жанров с опорой на один лишь национальный материал неизбежно ограничивает возможности исследователя в силу самого состояния источников и характера исторических процессов в фольклоре. Воздействие на ученого оказали труды В. М. Жирмунского и В. Я. Проппа, показавшие плодотворность подключения иноэтнического материала и давшие исходную основу — искать разгадку общности фольклора разных народов не на пути традиционного компаративизма, а в новой методологии.

Конкретно Б. Н. Путилов посвятил основные свои работы сравнительно-типологическому исследованию славянского эпоса в его различных жанровых формах.

Вопреки теоретическим положениям В. М. Жирмунского, ограничивавшего действие законов исторической типологии рамками героического эпоса, Б. Н. Путилов исследовал в сравнительно-типологическом плане обширный круг так называемых исторических баллад у славян и некоторых народов Юго-Восточной Европы («Славянская историческая баллада», 1965; ряд статей и докладов, в том числе — на международных конференциях). Выявленная исследователем общность на самых разных уровнях, как было доказано, — результат единых законов исторической типологии фольклорного творчества. Уже в работах о балладах Б. Н. Путилов не ограничился установ-

лением фактов сюжетной и иной общности и объяснением ее через теорию исторической типологии, но последовательно стал объяснять процессы развития жанра, смену форм в нем, а также — истолковывать многочисленные сюжетные особенности, загадки, прочитывать тексты, основываясь на особых взаимных отношениях национальных традиций, которые он предложил определить термином «типологическая преемственность».

В дальнейшем значительное число исследований Б. Н. Путилов посвятил анализу отношений русского и южнославянского героического эпоса — как на уровне отдельных сюжетов, коллизий, героев, так и на уровне целостных систем, их внутренних особенностей, закономерностей: монография «Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование» (1971), многочисленные статьи и доклады, в том числе ряд публикаций в Югославии. Заново был пересмотрен весь фонд сопоставлений и подвергнуты критике прежние их толкования. Впервые было показано, что: а) взаимосвязи былин и юнацких песен носят характер не отдельных разрозненных сходжений и параллелей, но сложной системы, пронизывающей все стороны эпического творчества, обусловленной внутренними закономерностями его; б) отношения строятся на принципах типологической последовательности и типологической преемственности, что выражается в преобладании «сдвинутого» сходства и позволяет вполне объяснить различия между сюжетами, а главное — представить процесс их сложения и эволюции в рамках межнациональных традиций; в) существенное значение для семантики эпических сюжетов имел сюжетный подтекст, выявление которого в каждом отдельном случае открывает возможности глубинного прочтения текста; г) законы исторической типологии являются определяющими в эпическом сюжетосложении; д) в конечном счете этими же законами определяется эпический историзм. Последняя проблема заняла особое место в работах Б. Н. Путилова. Подвергнув обоснованной фактической и методической критике труды представителей исторической школы, Б. Н. Путилов в значительной степени способствовал выявлению и доказательству несостоятельности ее концепций. Теории «летописного» историзма былин и юнацких песен, концепциям, ограничивавшим сущность эпоса «отражением» конкретных событий и лиц истории, была противопоставлена теория, согласно которой эпическое творчество создает свой, «эпический», мир со своей историей, своим социумом, своими пространственно-временными понятиями, своими героями. Мир этот соотносится с реальной историей, но не повторяет, не искажает и не воспроизводит ее.

Специфика эпического историзма в его движении и типологии наиболее последовательно раскрыта в книге Б. Н. Путилова «Героический эпос и действительность» (1988).

Другая принципиальная идея работ Б. Н. Путилова, посвященных народному эпосу, относится к проблеме закономерной смены его форм. От изучения классического героического эпоса он переходит к анализу позднего эпоса, которому эпосоведение уделяло недостаточно внимания. В книге «Героический эпос черногорцев» (1982) и в статьях, где анализировались памятники позднего эпического творчества народов Кавказа, Юго-Восточной Европы, Сибири, утверждается преемственный характер возникновения «поздних» форм эпоса,

рассматривается характер трансформаций эпической традиции, обнаруживается наличие скрытых связей с нею, «следов», что позволяет заново прочитать соответствующие сюжеты и по-новому представить особенности «позднего» эпического сторизма.

Занятия широким кругом фольклорных явлений разных жанров в сравнительном плане утвердило Б. Н. Путилова в сознании определяющей роли исторической типологии в фольклорном процессе и привело его к необходимости рассмотрения ее проблем в общетеоретическом плане. Итогом этой работы явилась книга «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора» (1976). В ней впервые была заявлена и обоснована историко-типологическая теория как система идей, со своим методом, не просто объясняющая всеобщую повторяемость в фольклоре, но предлагающая свое понимание и свои пути изучения генезиса, закономерных этапов развития, природы и специфики, семантики, сюжетообразования, образности фольклора, его функционирования и взаимоотношений с действительностью, его места в народной культуре. Другими словами, была выдвинута и обоснована идея универсальности этой теории и показана реальная плодотворность ее применения. Автор попытался историческую типологию соотнести с типологией структурной и высказал убеждение в том, что они не противостоят одна другой в практике исследования фольклора, могут дополнять одна другую и что в конечном счете структурно-типологический подход может способствовать осуществлению задач историко-типологической теории.

Как собственный исследовательский опыт, так и работы наиболее авторитетных ученых (В. Я. Пропп, П. Г. Богатырев, Е. М. Мелетинский, И. И. Толстой, за рубежом — Б. Малиновский, Дж. Фрэйзер и др.) подвели Б. Н. Путилова к проблеме «фольклор и этнография». Наиболее интенсивно он работал над этой проблемой в 70—80-е гг., когда провел ряд конференций, организовал серию коллективных сборников под этим названием, применил некоторые общие идеи во время экспедиционной работы на островах Океании. Основные итоги обобщены им в книгах «Песни южных морей» (1978), «Миф—обряд—песня Новой Гвинеи» (1980), в ряде статей конкретного и общетеоретического порядка. Продолжая и развивая идеи предшественников, Б. Н. Путилов стремился раскрыть многообразие этнографических связей фольклора, их обязательность и универсальность, специфическое их преломление в разных жанрах, уяснить самый механизм этих связей. Б. Н. Путилов расширил и по-новому истолковал категорию функциональности фольклора, подчеркнув в ней значимость этнографических связей для структуры, сюжеттики и семантики текстов. Заслуга Б. Н. Путилова — в последовательном стремлении прочитать массу текстов в их глубинных значениях, опираясь на функциональные связи, исследовать генетические корни жанров и текстов на основе анализа связей их с фактами этнографической действительности. Специальное внимание Б. Н. Путилов уделил проблеме художественной перекодировки этнографической действительности, показав непрямой характер связей, наличие здесь сложных и достаточно запутанных ситуаций, в частности конструирование фольклором «своих» этнографических фактов (сюжеты об инцесте и др.).

Участие в экспедиции «По следам Миклухо-Маклая» возбудило стойкий интерес к песенно-музыкальному фольклору народов Океании. Книги, статьи и очерки на эту тему, а также серия пластинок, выпущенная фирмой «Мелодия», составили значительный раздел в научной и популяризаторской деятельности Б. Н. Путилова. Его работы в сущности единственные по этим темам в современной отечественной литературе.

Океанийская экспедиция вызвала также в творчестве Б. Н. Путилова тему Миклухо-Маклая. Наряду с фольклористическими аспектами этой темы, впервые раскрытыми в работах Б. Н. Путилова (Миклухо-Маклай как собиратель папуасского фольклора; Миклухо-Маклай как герой папуасского фольклора; легенда и реальность в биографии ученого), подробному рассмотрению подверглись некоторые страницы жизни и деятельности путешественника, в первую очередь принципы и практика полевой работы Миклухо-Маклая; Миклухо-Маклай в России; Миклухо-Маклай и Тургенев; Миклухо-Маклай и Лев Толстой; судьба наследия ученого; некоторые страницы семейной биографии. Особое место заняла проблема текстологии изданий Миклухо-Маклая, анализ работы редакторов, проблема освобождения текстов от искажений — в связи с участием в подготовке нового издания Собрания сочинений Миклухо-Маклая.

Даже из такого краткого перечня основных тем и направлений научной деятельности Б. Н. Путилова видно, как много удалось сделать, какие новые пути открываются в исследовании глубинных механизмов традиционной культуры. Хочется верить, что главная работа еще впереди, и этому есть все основания: творчество Бориса Николаевича становится год от года все более интенсивным. Но для нас, его коллег, важен не только сугубо научный аспект деятельности Б. Н. Путилова. Общение с Борисом Николаевичем придает жизни тот высокий и напряженный смысл, в котором — и надежда, и опора.

А. К. Байбурин

## РИТУАЛ: МЕЖДУ БИОЛОГИЧЕСКИМ И СОЦИАЛЬНЫМ

Жизнь индивида и коллектива характеризуется постоянным возникновением различного рода противоречий. Каждая культура вырабатывает свои способы разрешения этих противоречий. Наиболее важные из них (с точки зрения коллектива) могут быть решены только посредством исполнения соответствующих ритуалов.

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 объяснение.

Предполагается, что ритуалы «вторичны» в том смысле, что обычно 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 реальность.

Между тем есть основания предполагать, что характер связи между ритуалом и соотнесенным с ним событием иной. 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. Более того, человек рождался и умирал только в рамках ритуала.

Ритуал в архаическом и традиционном обществе стремился поглотить событие. Так, сами роды — лишь эпизод в структуре родильной обрядности. Ритуал рождения ребенка начинается гораздо

раньше родов (если быть точным — уже в свадебном обряде), а завершается через весьма продолжительное время после родов. Ритуальная подготовка к смерти (например, одежды и 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 кладутся 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. Даже в позднейшей традиции умершим считается только тот, по кому отслужена панихида.

Таким образом, схема событие → ритуал при всей своей кажущейся естественности не вполне соответствует действительности. На деле ритуал и есть событие. Другими словами, без ритуала (или вне ритуала) нет и события. И наоборот: событие существует лишь постольку, поскольку оно воплощено в ритуале.

Для ранних состояний культуры (да и не только для ранних) ритуал являлся единственно возможной формой переживания событий, во всяком случае тех из них, которые включены в «ритуальный сценарий» жизни коллектива и индивида. В такой жесткости связей был свой глубокий смысл: кризисные моменты жизни преодолевались по раз и навсегда данным образцам, что не только повышает устойчивость коллектива во времени, но и является мощным психотерапевтическим средством.

Отмеченная особенность ритуала поглощать событие и в конечном счете — быть этим событием связана с явной парадоксальностью ритуального поведения. В психологии принято различать два основных типа поведения: условное (предполагающее выбор между наличествующими вариантами) и безусловное (не имеющее альтернативы). К последнему относятся низшие уровни поведения, определяемые биологическими особенностями организма (например, человек не может продолжительное время не спать, не есть и т. д.). 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 парадокс: будучи насковзь условным (символичным), 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 или рождение) преобразуются в условные категории. Кстати, именно по этой причине появляется возможность «растягивать» во времени смерть и рождение, а с другой стороны, «сводить» в одну «точку» такие длительные процессы, как взросление. 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. Следственно, в ритуале происходит двойное преобразование: безусловные (биологические) процессы преобразуются в чисто условные (символические) категории и в то же время сам ритуал (квинтэссенция условного) функционирует как единственно возможный (безусловный) способ поведения.

Каким же образом в ритуале происходит преобразование биологического в социальное? Рассмотрим в этом плане некоторые моменты родильной обрядности.

Судя по материалам родильной обрядности восточных славян, новорожденный не считался человеком (и даже просто ребенком) до тех пор, пока над ним не совершался ряд ритуальных действий, основной смысл которых, по всей видимости, состоял в том, чтобы «превратить» его в человека. Особый статус новорожденного проявлялся, например, в том, что в течение определенного срока (чаще всего до крещения или до одного года) он считался «нечистым», не наделялся атрибутами, обязательными для любого человека (пояс, крест и др.); в случае смерти его хоронили не на кладбище, а в особых местах — там, где захоранивался послед (в подполье, под порогом) и т. п. Показательно, что по отношению к новорожденным применяются термины среднего рода (типа *дитя*) или собирательные (*мелочь, тварня, блазота* и др.). В еще большей степени на неопределенность статуса новорожденных указывает, например, название их *мальчиками* независимо от пола.<sup>1</sup>

Другими словами, на новорожденного смотрели скорее как на некую «заготовку», из которой в ходе ритуала (и при условии правильного его совершения) можно получить «настоящего» человека. Тенденция к тому, чтобы «продолжить» и «завершить» процесс, начатый природой, проявлялась уже с самых первых действий повитухи. Приняв ребенка, она гладит ему голову, стараясь сделать ее круглее; сжимает ноздри, чтобы они не были слишком плоскими и широкими.<sup>2</sup> Аналогичные действия зарегистрированы у многих народов. У карел (чья обрядность очень близка обрядности восточных славян) 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. — 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 (так! — А. Б.) 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“».<sup>3</sup>

Для того чтобы новорожденный стал человеком, необходимо было придать ему крепость. С этой целью было принято тугое пеленание, имевшее и другие мотивировки (например, «чтобы ноги были прямыми»). Любопытно, что у карел первое пеленание обозначалось глаголом *krierre* «крепить».<sup>4</sup> По всей видимости, с этой же идеей

крепости связано неоднократное использование в родильной обрядности камней, железа и других твердых предметов: камешки или кусочки глины клали в постель, с ними приходила на роды повитуха, их клали в воду при первом купании и т. д.<sup>5</sup> Показательно, что в некоторых местах Харьковской губ. считалось необходимым, чтобы в течение первых 40 дней под кроватью роженицы стоял новый, опрокинутый вверх дном горшок,<sup>6</sup> видимо, знак того, что роженица стала «пустой» — аналогии между человеческим телом и горшком (и в частности, между черепом и черепками, костями тела и обломками горшка) относятся к числу этнографических универсалий.

«Корректирование» природы отчетливо проявляется в манипуляциях с пуповиной. Пуповину отрезали на определенном расстоянии от живота. На Украине 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.<sup>7</sup> Отрезали пуповину на каком-нибудь твердом предмете, имеющем отношение к будущей жизни ребенка. Обычно у мальчика — на топоре или на оружии, а у девочки — на гребне или на прялке. Родившемуся мальчику следует тотчас же дать в ручку нож или кинжал, чтобы из него вышел храбрый воин.<sup>8</sup> Тем самым, отрезание пуповины, будучи по сути практической операцией, приобретает отчетливое ритуальное значение: «направляет» природу в нужную сторону и в то же время очерчивает рамки будущей жизни как в биологической, так и в социальной сфере.

В системе представлений о «доведении» новорожденного до состояния «настоящего» человека особое значение придавалось его *обмыванию* и *одеванию*. Обычно *обмывание* рассматривается в контексте очистительных процедур. В принципе нет основания отрицать возможность такого осмысления, однако им ритуальное омовение явно не исчерпывается. Видимо, можно предположить, что обязательность омовения во всех ритуалах жизненного цикла связана с логикой ритуала, в соответствии с которой основной персонаж (новорожденный, невеста, покойник) должен быть сначала приведен в «исходное» (природное) состояние, и только после этого возможен его переход в новое качество. Омовение и сопутствующая ему нагота (в случае с невестой и покойником), 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. обычай хоронить, пуская по воде, или в сырых, низменных местах).

Можно предположить и еще одно значение ритуального обмывания, которое не отрицает, а дополняет другие: с помощью этой процедуры происходило символическое отделение ребенка от того мира, откуда он появился. С ребенка смывалось то, что указывало на его принадлежность нечеловеческому, природному (ср. смывание «девичества» с невесты в свадебном обряде). Именно в этом смысле можно говорить об очищении. Вместе с тем обмывание — один из первых шагов в серии операций, направленных на трансформацию объекта ритуала, 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. По сведениям П. Иванова, в Харьковской губ. воду после первой купели выливали в углу двора, там, где сходятся плетни.<sup>9</sup>

В севернорусских районах обмывание совершалось в бане и ребенка распаривали, чтобы затем «лепить» из него «настоящего» ребенка. Таким образом, обмывание должно было сообщить ребенку недостающие качества. Именно с этой целью в Белоруссии повитухи при первом обмывании ребенка на *жмуринках* (ср. *жмурик* «покойник») размачивали в воде хлеб и овес.<sup>10</sup> Аналогичные действия совершались и в других местах.

*Одевание* 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 быть новой и чистой («смоеся отцовская любовь»). Лучше, если она старая и загрязненная.<sup>11</sup> Существуют свидетельства о заворачивании ребенка (девочки) в рубаху матери на Украине и в некоторых местах России.<sup>12</sup> У карел «в тех случаях, когда 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“».<sup>13</sup>

В обрядовом заворачивании ребенка важны все три момента: и то, что использовалась одежда отца; и то, что она должна быть старой; и ее загрязненность. Одежда вообще в народных представлениях теснейшим образом связана с ее носителем. Более того, одежда отождествлялась с человеком, а ее части могли метонимически обозначать владельца. На этом основываются многие элементы магии. Заворачивание новорожденного в отцовскую рубаху не просто символизировало связь между ними, но и означало принятие ребенка отцом. Ребенок становился продолжением, «распространением» не только матери, но и отца, его частью. Кроме того, ритуальные действия с рубахой (ср. выше о пуповине), как видно из приведенных примеров, содержали стремление активно воздействовать на характер последующего деторождения («регулировать» пол ребенка).

Категория старого 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 культурой). Поэтому далеко не случайно детская «новизна» (пеленки, одежда) делается из «старизны».<sup>14</sup> Любопытно, что в той семье, в которой рождавшиеся дети раньше умирали, «повитуха принимала новорожденного в штаны отца» (Ярославская, Тульская губернии).<sup>15</sup>

На Украине в рукав рубахи, приготовленной для принятия новорожденного, завязывали кусок «печины» (т. е. глины от печи), уголь и мелкую монету.<sup>16</sup> На Гуцульщине к правой руке новорожденного привязывали мешочек с чесноком, «печиной», углем и глиной со следами собаки.<sup>17</sup> Эти предметы обычно трактуются как обереги,<sup>18</sup> однако несомненная связь некоторых из них с домом и очагом поз-

воляет видеть в них продолжение идеи приобщения ребенка к миру людей.

Важнейшим условием жизни человека представлялось получение 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 доля) зависят от различных обстоятельств; в некоторых ситуациях человек сам выбирает ту или иную долю. Такая неоднозначность индивидуальной доли проявляется уже в том, что в роли ее подателя могли выступать не только мифологические персонажи различных уровней (от Бога до рожаниц), но и мать ребенка, его восприимчики и другие лица. Ср.:

А я хлопец несчастливый.  
Чи в лісі родився?  
Чи в полі хрестився?  
Чи таки куми прийшли,  
Щастя, долі не принесли;  
Чи така баба брала,  
Щастя, долі не вгадала.<sup>19</sup>

Вместе с тем судьба ребенка определялась уже временем и местом рождения. Представления о зависимости судьбы человека от дня и часа рождения обусловлены семантической неравноценностью отрезков времени в традиционной картине мира. Благоприятное время рождения — утро. Однако значение имело не только время суток, но и день недели, фаза месяца, будни или праздники. Ср. характерные приметы: «Як родыця дытына у ночі під вылыки праздык: Риздво, Хрыщеніе, то з его ны буде добра: буде калика або малоумне. Родившийся под воскресенье будет сладострастен, похотлив. Родившийся под понеделник будет ведун, но для этого следует ему постить по понеделникам. Родившийся под четверг будет богат».<sup>20</sup>

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 словах, как рус. *пора, спора*).<sup>21</sup>

В отличие от времени место рождения не обязательно предопределено судьбой — оно может быть и выбрано. В Харьковской губ. «при трудных родах бабка отыскивает счастливое место, вода для этого большую по разным местам в хижке и даже (в сл[ободе] Ново-Николаевке) в сарае, гумне».<sup>22</sup> Характерно, 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 и 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, то 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». <sup>23</sup>

В конечном счете доля определялась стечением многих обстоятельств. Показательно, что рождение, как и смерть, могло обозначаться словом *случай* (укр.), которое в русских говорах имело значение «счастье» и, по мнению А. Потемни, содержало идею столкновения, встречи. <sup>24</sup>

Получение доли предполагает получение имени. Характерно, что имя, как и доля, определяются решением Суда. В украинской песне святые собираются «службы служить, имя судити». <sup>25</sup> По окончании родов повитуха отправлялась к священнику «за молитвой» и «за именем», а также договориться о дне крещения. По многочисленным данным прошлого и нашего столетия, крещение стремились провести как можно скорее (иногда в тот же день), поскольку до момента крещения ребенок считался нечистым. В исключительных случаях, если ребенок родился очень слабым и ему грозила смерть, церковь разрешала повитухе самой окрестить ребенка и дать ему имя. В Закарпатье «ребенок, умерший некрещенным, 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». <sup>26</sup>

Ребенка старались назвать 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 включался в ту или иную последовательность (святых или людей) и отождествлялся со всеми прежними носителями данного имени. Имя предопределяло судьбу человека, будучи глубоко укорененным в легендарную историю и мифологию. Связь имени и человека распространяется не только на его поведение (ср. нежелание называть на Украине мальчиков Микитой, поскольку человек с таким именем будет злодеем), но и на физическое состояние. Не случайно столь распространены были представления о том, что в случае слабости и болезни ребенка следует изменить его имя, хотя вообще имя не принято было менять. <sup>27</sup>

Дальнейшие шаги по переводу новорожденного в мир людей и наделению его долей связаны с теми обрядами, которые группируются вокруг церковного крещения. Не вдаваясь в проблему происхождения кумовства (института восприемников), отметим, что в ритуале конструировалась как бы вторая социальная структура коллектива — ритуальная организация. Можно, наверное, вообще говорить о том, что архаичному и традиционному коллективу были присущи два типа социальной организации — в повседневной жизни (в промежутках между ритуалами) и в ритуале (условно говоря, окказиональный тип). Ритуальная организация коллектива у восточных славян особенно полно представлена в свадебном ритуале (ср. свадебные чины — *тысяцкий, дружка, сваты* и т. д.). Кумовья (крестные родители) также входили в номенклатуру ритуальной организации коллектива.

Обычно в восприемницы 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.<sup>28</sup> В том случае, если прежде рождавшиеся дети умирали, приглашали первых встречных;<sup>29</sup> брата с сестрой, либо муж просил своего брата, а жена — свою сестру.<sup>30</sup> Девушки старались иметь первым крестником мальчика, так как считалось, что девочка может отнять счастье от самой крестной. Иногда кума выбирала кума по своему желанию.<sup>31</sup>

Сам обряд крещения начинался с того, что крестные родители выкупали ребенка у повитухи. Ребенок в это время находился на вывороченной шубе на полу или на столе, где его заворачивали в рубаху отца<sup>32</sup> с пожеланиями быстрого роста, счастья и богатства. Деньги шли повитухе. Это еще один символический обмен, в результате которого ребенок переходил от повитухи к крестным родителям и тем самым делался еще один шаг в движении ребенка от чужого к своему (ср. посредническую роль повитухи между своим и чужим). Повитуха передавала ребенка со словами: «Даем вам некрещеное, а нам принесите крещеное». Идея роста, кроме словесных формул, выражалась в поднимании ребенка вместе с шубой вверх.

Вынос ребенка в церковь и его возвращение в дом в новом статусе (крещеным) весьма значимы, поскольку это перемещение дублировало основной пространственный ход ритуала: путь в «чужое» пространство за ребенком и возвращение с ним в свой мир. Более того, там, где во время родин пространственное перемещение роженца (например, в хлев, в баню) не отмечено, особую значимость приобретает вынос ребенка в церковь и обратный путь. Этот путь мыслится как далекий и опасный (ср. аналогичные представления в свадьбе и похоронах). Для успешного его преодоления крестным дается печина, уголь, хлеб, соль и другие предметы. Кума должна все это выбросить по дороге через правое плечо, не оглядываясь.<sup>33</sup> Такой обмен (он может рассматриваться и как оберег) являлся необходимым средством достижения цели. В Белоруссии те же предметы должны быть вместе с ребенком все время его пребывания вне дома. По словам П. Шейна, «здешний крестьянин, отправляясь на работу, хотя бы за одну версту от дома, а тем более на далекое расстояние, всегда берет за собой сумку с хлебом, солью и принадлежностями для добывания огня...».<sup>34</sup> По дороге в церковь кумовья должны соблюдать ряд предписаний: идти быстро, не оглядываться, не разговаривать, не мочиться и др.<sup>35</sup>

При крещении мальчика обычно держит кума, а девочку — кум. То обстоятельство, что сам акт крещения уподоблялся рождению (т. е. происходило как бы второе, «настоящее» рождение), подтверждается актуализацией тех же примет, предзнаменований, гаданий, что и в «первый раз». Значим набор подарков, который крестные приготовили для ребенка. В их число входили крестик, рубаха, пояс<sup>36</sup> — тот необходимый минимум предметных символов, посредством которого человек (свой, живой, крещеный и т. п.) отличается от нелюдей (чужих).

Особое внимание уделялось обратному пути, внесению ребенка в дом, что представлялось как его первое внесение и приобщение к домашним ценностям. Вход в дом маркировался тем, что на порогах клались различные предметы (например, угли, нож, топор, ключи), через которые надо было крестным переступить вместе с ребенком (либо наступить на них), либо клали к порогу самого ребенка.<sup>37</sup>

Иначе поступали в тех случаях, если «дети в доме не ведутся». Ребенка вносят в дом не через двери, а подают в окно.<sup>38</sup> Этот же обряд в Закарпатье усиливался тем, что ребенка «продавали» родственнику, соседям или чужой женщине. В других местах существовал запрет вносить ребенка после крещения в дом на том основании, что «иначе он будет злым и крикливым».<sup>39</sup> В любом случае передача ребенка в окно подчеркивала роль границы между внутренним, освоенным, своим пространством и внешним, чужим.

Последующая серия ритуальных действий ориентирована на приобщение ребенка к обоим «центрам» дома — печи и красному углу. На Черниговском Полесье «мать принимала окрещенного ребенка не иначе, как находясь на печи».<sup>40</sup> 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».<sup>41</sup> В Витебской губ. кума кладет мальчика на «господарское мейсце» (на кут), а девочку на «загнет», поближе к «коню», чтобы она в будущем любила «кухариц». Иногда она кладет младенца под стол, чтобы дитя было «шпаркое», т. е. ловкое, быстрое.<sup>42</sup>

Мотив наделения ребенка долей постоянно фигурирует в действиях участников. Например, в Харьковской губ. кумовья возвращают крещеного ребенка бабке (повитухе), а та передает его матери с куском хлеба. Там же (в слободе Ново-Глухово) ребенка кладут по приходе из церкви на шубу, где прежде лежала монета, «чтобы ребенок был богат».<sup>43</sup> После этого бабка укладывает ребенка в «колыску», куда перед этим помещала кота, и в заключение говорит: «На кота дримота, а на дитя роста».<sup>44</sup> Аналогия с новосельем здесь достаточно очевидна. Символика новоселья вообще очень значима для ритуалов жизненного цикла. Собственно, каждое изменение статуса может быть представлено и как переселение в новый дом, который в свою очередь входит в объем доли человека на новом этапе его жизни.

Завершались крестины обедом, на котором в отличие от празднования родин собирался гораздо более широкий круг участников, причем не только женщин, но и мужчин. Кроме лиц, участие которых считалось обязательным (родителей ребенка, его крестных, повитухи), приходили родственники, соседи и в принципе допускалось присутствие любого гостя, но с условием, что каждый приходит с подарком. Обычно приносили всевозможные продукты (мед, рыбу, яйца, крупу для каши, овощи, фрукты) и готовые изделия (хлеб, блины, колбасы, пироги и т. п.). Мужчины шли на крестины с хлебом, водкой и мелкими деньгами.<sup>45</sup> Во время обеда новорожденный лежал в переднем углу на вывороченной мехом вверх шубе.<sup>46</sup>

Особенностью крестинного обеда было обязательное приготовление каши. Например, в Тверской губ. и сам этот обед назывался каша. При первой каше пьют за здоровье новорожденного и «всех крестных»; при второй каше отец втыкает все ложки в кашу и требует выкуп за ложки. Повивальная бабка при этом требует денег за то, чтобы «помаслить кашу». Отцу подносят ложку каши с солью, он съедает ее и подпрыгивает со словами: «Дай Бог, чтобы так нарощенный вспрыгивал».<sup>47</sup> В Тульской губ. обязательными были две каши — гречневая и пшенная. Так же, как и в других местах, отцу подносили ложку соленой каши. Каждый из присутствовавших в ответ на угощение обязан был одарить деньгами. Кум получал от кумы платок, а ей 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.<sup>48</sup>

Крестинная каша, видимо, символизировала совокупную долю всех детей деревни. При рождении нового ребенка возникала необходимость перераспределения общей доли. 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.<sup>49</sup> Таким образом, каждый ребенок получает свою часть каши, свою долю после очередного перераспределения.

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2. Запреты в домашней жизни // Сб. МАЭ. Л., 1930. С. 32.

<sup>2</sup> Zelenin Dm. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927. S. 293.

<sup>3</sup> Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 33.

<sup>4</sup> Там же. С. 34.

<sup>5</sup> См., напр.: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Спб., 1902. Т. 3. С. 390; Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1906. Т. 8. С. 15; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. С. 47 и др.

<sup>6</sup> Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // ЭО. 1897. Вып. 1. С. 28.

<sup>7</sup> Кузеля З. Дитина... С. 25.

<sup>8</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 26.

<sup>9</sup> Там же. С. 28.

<sup>10</sup> Шейн П. В. Указ. соч. С. 392.

<sup>11</sup> Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // ЖМНП. 1880. [Вып.] ССХІІ. С. 88.

<sup>12</sup> Чубинский П. П. Труды этнографо-статистической экспедиции в За-

падно-Русский край. Спб., 1877. Т. 4. С. 9.

<sup>13</sup> Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 30.

<sup>14</sup> Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 14.

<sup>15</sup> Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 103.

<sup>16</sup> Чубинский П. П. Труды... С. 9.

<sup>17</sup> Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3// Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1902. Т. 5. С. 2.

<sup>18</sup> Ср.: Кузеля З. Дитина... С. 34.

<sup>19</sup> Карский Е. Ф. Белорусы: Очерки словесности белорусского племени. Варшава, 1916. Т. 3. С. 211.

<sup>20</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 26; ср. также: Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях... С. 74; Кузеля З. Дитина... С. 28—29.

<sup>21</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 68—69.

<sup>22</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 25.

<sup>23</sup> Там же. С. 26.

<sup>24</sup> Потеев А. А. О доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914. С. 190.



<sup>25</sup> Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878. Ч. 2. С. 27.

<sup>26</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 249.

<sup>27</sup> Кузеля З. Дитина... С. 54; Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 73.

<sup>28</sup> Кузеля З. Дитина... С. 46.

<sup>29</sup> Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях... С. 90; Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным // ЭО. 1895. Вып. 4. С. 74.

<sup>30</sup> Кузеля З. Дитина... С. 46.

<sup>31</sup> Степанов В. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской губ. // ЭО. 1906. Вып. 3—4. С. 233.

<sup>32</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 29; Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях... С. 88; Кузеля З. Дитина... С. 49 и др.

<sup>33</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 29.

<sup>34</sup> Шейн П. В. Материалы... С. 390.

<sup>35</sup> Ящуржинский Х. Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина. 1893. Вып. 7. С. 77; Кузеля З. Дитина... С. 49.

<sup>36</sup> Маслова Г. С. Народная одежда... С. 105.

<sup>37</sup> Гаврилюк Н. К. Картографирование... С. 138—139; Богатырев П. Г. Вопросы теории... С. 250.

<sup>38</sup> Ящуржинский Х. Поверья... С. 78.

<sup>39</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории... С. 251.

<sup>40</sup> Гаврилюк Н. К. Картографирование... С. 139.

<sup>41</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории... С. 250; ср.: Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях... С. 82.

<sup>42</sup> Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы... С. 22. № 148.

<sup>43</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 30.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> См., напр.: Кузеля З. Дитина... С. 56—57; Гаврилюк Н. К. Картографирование... С. 141 и далее.

<sup>46</sup> Успенский Д. И. Родины и крестины... С. 75; Маслова Г. С. Народная одежда... С. 108.

<sup>47</sup> Лебедев Н. Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда // Этногр. сб. РГО. Спб., 1853. Вып. 1. С. 184—185.

<sup>48</sup> Успенский Д. И. Родины и крестины... С. 75—77.

<sup>49</sup> Zelenin D. Russische... S. 295.