

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

В. И. ЕРЕМИНА
Ритуал и фольклор

Ответственный редактор
А. А. ГОРЕЛОВ



ЛЕНИНГРАД
«НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1991

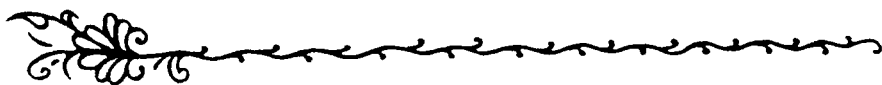
Рецензенты: докт. филол. наук Н. С. ДЕМКОВА,
канд. филол. наук Т. А. НОВИЧКОВА

Е $\frac{4604000000-585}{042(02)-91}$ 694-91 (I)

ISBN 5-02-028042-9

© В. И. Еремина, 1991 г.
© Издательство «Наука», 1991 г.

ВВЕДЕНИЕ



Настоящая книга посвящена изучению славянских архаических ритуалов и верований, отразившихся и закрепившихся в фольклоре, сосредоточенных вокруг универсального мирового представления — через смерть к новому рождению. В фольклоре сфокусировались и формулизовались древнейшие человеческие верования, связанные с представлением о круговороте жизненных форм, с идеей вторичного рождения в новом качестве, с идеей обязательной смерти всего живого (для анимиста — всего вообще, смерти в том числе) для дальнейшего возрождения. Эти «вечные» мировые представления пронизывают самые разные проявления культурной жизни человека и прежде всего — обряды, поэзию и литературу.

Любое обращение к древним верованиям, мифологии, ставшей «тотально господствующим способом глобального концептирования»,¹ должно начинаться с изучения обрядовой жизни народа, потому что «религия есть прежде всего чувство и проявление этого чувства в известных внешних действиях, составляющих народные обряды». Именно народная обрядность «как сфера более стойкая и инертная, как область, поддающаяся более точному наблюдению, и должна стать основной задачей исследователей славянской мифологии».² Это положение впервые было высказано, обосновано и практически разработано А. Н. Веселовским, поставившим вопрос о том, какие отделы народной поэзии должны подлежать мифологическому толкованию. Исходная точка рассуждений А. Н. Веселовского, в отличие от многих его предшественников, была связана с представлением о том, что, изучая архаические истоки фольклорных явлений, исследователь должен обратиться прежде всего к тому, к чему сам народ относится как к своему верованию, т. е. «к обряду, обрядовой и детской песне, к заговору»,³ — это и есть основной материал для мифологической экзегезы. Все же прочие области народнопоэтического творчества играют «второстепенную роль, и не с них должна начинаться закладка системы».⁴

Оставляя в стороне спорный вопрос о приоритете ритуала над мифом, который доказывался в трудах Дж. Фрэзера, А. Лэнга, был активно поддержан А. Н. Веселовским, позже разрабатывался в трудах ученых «кембриджской» школы — Дж. Харрисоном, А. Куком, Ф. Корнфордом и др.,⁵ важно иметь в виду теснейшую взаимосвязь мифа и обряда для истоков человеческой культуры. Эта связь при

всей ее несомненности, как доказано было последующими поколениями ученых, не должна рассматриваться односторонне, так как «даже в самых архаических обществах имеются многочисленные мифы, генетически не сводимые к ритуалам, и наоборот, во время обрядовых празднеств широко инсценируются мифы».⁶

При всей неоднозначности отношения к теории происхождения мифов из обрядов с позиций сегодняшнего дня бесспорно, однако, что она имела громадное стимулирующее значение для развития филологической науки в целом, славистики и фольклористики, в частности. После работ «эволюционистов» разных поколений стало очевидно, что любой фольклорный жанр необходимо рассматривать «не как нечто оторванное от экономики и социального строя, а как производное от них».⁷ Исследования в этой области шли в двух направлениях. С одной стороны, происхождение фольклорных явлений объяснялось той исторической действительностью, которая в них отражена, с другой — действительность, запечатленная в обряде, проявлялась с помощью фольклорных данных. Широкое и всестороннее изучение славянских обрядов в связи с мифологией и фольклором нашло свое теоретическое обобщение в капитальных трудах по славянской культуре Л. Нидерле, Е. Г. Кагарова, К. Мошинского, в последнее время в работах Б. А. Рыбакова.⁸

Непосредственным предметом настоящей работы является изучение семантики архаических фольклорных явлений, в основном не выходящих за пределы семейного ритуала как целого.

Существует традиционное для фольклористики объединение семейных обрядов вокруг важнейших периодов человеческой жизни — рождения, брака, смерти. Отсюда в исследованиях и сборниках текстов выстраивается цепочка родильной, свадебной и похоронной обрядности и поэзии, сопровождающей обряды. Это объединение, с одной стороны, объективно, с другой — совершенно формально и условно, так как не затрагивает основ семейной обрядности как цикла, не связано изначальной внутренней организующей идеей (без этого цикла вообще не может быть), не вскрывает характер обрядовых и поэтических взаимоотношений. Подобное объединение формально еще и потому, что уровень, на котором оно происходит, не дает для него никаких оснований, так как воедино сводится то, что не только давно уже живет совершенно изолированно, но и успело превратиться в свою полную противоположность.

Внутренне более оправданным был метод изучения семейной обрядности, предложенный в свое время Е. Самтером.⁹ С одной стороны, исследователь шел традиционным для своего времени путем, т. е. для выяснения смысла обряда сопоставлял его с аналогичными обрядами у разных народов мира. В данном случае, как и следовало ожидать, особенно заметных результатов он не достиг. С другой стороны, Самтер предложил оригинальную методику изучения этих обрядов, объединив некоторые частные семейные ритуалы по конечной цели, во имя которой они совершались. В один комплекс попали обряды, производимые с целью обезопасить новорожденного или невесту: принесение в жертву крови, волос и пр., обнажение

тела, запрет оглядываться, задержка свадебного поезда, развязывание узлов, положение новорожденного на землю и т. д. Если бы Самтеру удалось избежать досадных натяжек, если бы он всякий раз учитывал возможную многозначность изучаемого обряда, то подобное системное изучение было бы весьма продуктивным. Значительно более интересный результат дало сопоставление им одного и того же обряда, производимого при рождении, во время свадьбы и при похоронах. Казалось бы безвозвратно утерянный архаический смысл того или иного обряда или обычая вдруг начинал высвечиваться, как только попадал в общий ряд этнографических данных. Е. Самтеру удалось доказать, например, единство происхождения таких обычаев, как перенос невесты через порог в доме жениха, запрет касаться гробом порога при выносе покойного (или, наоборот, мгновенное опускание гроба на порог) и обычая переноса новорожденного через порог дома.¹⁰ Он показал также генетическую общность обычая замены одежды на одежду другого пола в свадебном и похоронном обрядах и обычая класть на постель родильницы одежду мужа¹¹ и т. д. Значение фольклорных материалов для изучения обрядовой взаимосвязи не было оценено в должной мере автором, и это не дало ему возможности сделать окончательные выводы.

Метод исследования семейных обрядов, предложенный Ван Геннепом, явился результатом неудовлетворенности итогами, которые начал давать в 1900-е гг. сравнительный метод, пригодный к изучению обрядов. В статье «Из методики изучения обрядов и мифов» Ван Геннеп призывает исследователей остановиться в разыскании и нагнетении бесконечных международных параллелей, которые должны предполагать сходство или даже реально предполагают его, ибо сами по себе параллельные ряды фактов еще ничего или очень мало что проясняют.¹² В работах Гартланда, Фрезера и других исследователей уже было накоплено достаточно подобных аналогий. Они показали, сколь велики сходжения и в народной словесности, и в обрядах у разных народов мира. Но, будучи взяты вне времени, в изоляции от конкретной среды, сближения не достигали желаемой цели. Не посягая на основы сравнительного метода, Ван Геннеп сделал вывод о том, что пришла пора начать уяснять закономерности возникновения однородных фактов прошлого, чему, в частности, могли способствовать новые для своего времени данные о культурах современных примитивных народов. Материалы эти после все нараставших открытий (особенно после работ Спенсера и Гиллена)¹³ вышли на качественно новую ступень и способствовали дальнейшей активизации исследований, дав неоценимые для науки материалы.

В области изучения семейных обрядов Ван Геннеп предложил весьма интересный метод, который, к сожалению, не был в достаточной степени поддержан, но который как раз и способствовал уяснению сходства и различий в однородных рядах фактов. Ван Геннеп настаивал на необходимости последовательного рассмотрения одного и того же ритуала для обнаружения его подлинной сути. Он показал необходимость сравнивать однородные обрядовые комплексы (например, обряды посвящения и свадебный), учитывая всякий раз

при этом различные условия среды.¹⁴ Подобный метод не только продуктивен при попытках установить сходство предшествующих и последующих обрядов, но и позволяет показать неоднозначность одного и того же обрядового момента (действия) в зависимости от конкретного положения в обряде.

Значительно позже Д. К. Зеленин, не без жесткости отстаивая положение о том, что в общественной жизни «вообще нет и не было (...) вполне индивидуальных и изолированных явлений», что при одинаковых условиях социальной среды «развивались и одинаковые идеологические надстройки», что «идеологические пережитки, сохранившиеся в виде изолированных единичных фактов, восходят к явлениям массовым, большей частью стадийным, характерным для определенных стадий в развитии общества»,¹⁵ утверждал необходимость привлечения сравнительного материала для истолкования идеологических пережитков.

В подобных высказываниях не было оригинальности, но Д. К. Зеленин пытался уберечь исследователей от изначальных ошибок при привлечении сравнительного материала. Он разграничивал две стороны обряда — форму и функцию. Если мы будем «привлекать сравнительный материал, ориентируясь только на форму изучаемого обряда, то мы легко можем прийти к ложным выводам и не достигнем своей цели. Более важным, более существенным и вместе с тем более устойчивым элементом обряда на разных этапах его развития оказывается его функция. В истории обряда форма меняется, а функция при этом часто остается, хотя иногда и перетолковывается на новый лад. Правда, бывает и так, что форма застывает, окаменевают, а функция выветривается, забывается. Но в последнем случае мы имеем уже полное разложение обряда».¹⁶ Положение Зеленина очень важно, поскольку известны случаи, когда, несмотря на явное сходство формы, обряды оказываются совершенно разными. Например, в похоронном обряде одежда, надетая наизнанку, — знак принадлежности потустороннему Миру, показатель того, что в ином мире все со временем примет свой прежний вид. В то же самое время «столешники» (скатерти), накрытые на столы для свадебного пира «наизнанку», служат оберегом от сглаза.¹⁷ Для изучения обрядового фольклора не новым, но существенным является также акцентированное Д. К. Зелениным положение о возможной переработке архаических образов «при включении их в сферу позже сложившихся религий».¹⁸

Принимая во внимание то ценное, что было сделано в методологическом плане для изучения семейного ритуала как целого, мы пойдем иным путем. Семейный цикл для нас это прежде всего исторически сложившееся объединение, а потому основной становится задача понять, на каком культурно-историческом срезе происходило функционирование его как целого. От загадок фольклора мы будем идти к уяснению древних представлений, которые лежат в его основе, к постижению организующей идеи, на которой семейный ритуал возник и долгое время покоился.

Представления о рождении и смерти были изначально связаны воедино, эта связь в рудиментарных формах сохранилась в обрядах и фольклоре разных народов мира. На основе единства представлений о возрождающейся смерти сложился, по-видимому, и единый семейный ритуал, понимаемый нами как замкнутый цикл, где все теснейшим образом взаимосвязано и взаимопроникаемо.

Начальным моментом в историческом развитии семейного ритуала следует, очевидно, считать ту наиболее общую психологическую базу, своего рода универсальное представление — «через смерть к новому рождению», возникшее на ранних стадиях развития человеческого общества и ставшее «теоретической» основой семейного обрядового цикла.

Обряд как форма воплощения религиозных воззрений не универсален, он является лишь одним из способов, посредством которого верование воплощается в действие. В тот или иной исторический момент по каким-то определенным причинам эти представления могут не получить обрядового оформления или получить его одностороннее выражение, скажем, только в похоронном или, что менее вероятно, только в свадебном обряде.

Изучение народов и их культур на ранних стадиях развития общества показало, что семейные обрядовые комплексы формируются не одновременно. Раньше всего, как правило, обрядовое оформление получает смерть. Однако если нет еще свадебного и родильного обрядов, то им должны были соответствовать какие-то эквивалентные замены. Действительно, у тех культур, у которых был сильно развит институт инициации, он до определенного времени мог заменить собой свадебный обряд, а международное явление кувады, уже на более поздних ступенях развития, в какой-то мере восполняло отсутствие родильной обрядности. На определенных ступенях развития семейного ритуала возможны случаи, когда одновременно сосуществуют и хорошо развитый инициальный комплекс и вполне оформленный (хотя, безусловно, еще очень примитивный) свадебный обряд. Р. и К. Берндты, например, застали эту стадию у народов Австралии.¹⁹

Речь шла пока лишь о ранней стадии в развитии семейного ритуала, когда он находился еще в процессе своего становления. При определении исторических истоков тех или иных фольклорных явлений этот период формирования семейного ритуала нами практически не учитывается.

Неравномерно сложившиеся на общей психологической базе отдельные семейные обряды объединяются в единый цикл. Существование семейного ритуала как цикла возможно только на той стадии развития, когда психологическая основа жива и обрядовое оформление получили уже все комплексы, входящие в этот ритуал. Здесь, как будет показано, так много общего во всех даже самых незначительных проявлениях, что отсутствие этого объединения было бы просто невозможным.

В процессе дальнейшего исторического развития происходит переосмысление и забвение психологической основы ритуала, а потому

долго держаться это единство как цикл уже не сможет. Форма лишь какое-то время способна по традиции и в силу инерции поддерживать это объединение, которое неизбежно скоро станет искусственным и начнет отмирать. Так, по-видимому, и происходит. Из цикла выделяются составляющие его обряды, они начинают бытовать изолированно, переосмысляясь часто до своей полной противоположности (например, свадебный и похоронный обряды). Но обряды необычайно консервативны: исчезает их начальное смысловое содержание, но остаются реликты в теперь уже самостоятельных обрядах, остаются стереотипы в народной поэзии, и это дает нам возможность оглянуться назад не к бесконечной древности, а лишь к достаточно поздней стадии развития ритуала, когда его форма и содержание представляли собой гармоническое единство. Этот период и станет той точкой отсчета, от которой нам предстоит отталкиваться в своем исследовании.

Изучая семейно-обрядовый цикл, по логике вещей мы должны были бы исследовать только фольклор, который непосредственно сопровождает данные обряды, т. е. похоронные и свадебные причитания, свадебные и родильные песни, заговоры, тем самым представили бы ту картину обрядового фольклора, которая дошла до нас на позднейшем этапе своего существования, когда выделившиеся из цикла обряды приобрели свою самостоятельность. Однако в процессе исторической жизни семейно-обрядовый ритуал вобрал в себя весь конгломерат представлений язычника о жизни и смерти, весь обширный комплекс верований, которые отразились в той или иной степени в разных сферах (соответственно в разных фольклорных жанрах) культурного континуума. В процессе исторической жизни фольклора происходит постоянное взаимное межжанровое передвижение. Подобное переливание мотивов и образов, как показал А. Н. Веселовский, могло повторяться не однажды.²⁰ Теоретически это положение очень точно было сформулировано Ю. И. Юдиным. Уточняя мысль А. Н. Веселовского о межжанровых трансформациях, Ю. И. Юдин показал, что «мирообъемлющей категорией должен выступать не жанр, а совокупность, одновременная множественность жанров, дающая возможность фольклорному сознанию переходить от одной художественной размерности к иной, от нее отличной. В такой множественности жанров, образующих целую эстетическую систему, осуществляется доступная фольклорному сознанию всеохватность жизни на более или менее длительном временном отрезке. В процессе исторического развития система обнаруживает свою ограниченность, что приводит в конце концов к перестройке всего жанрового множества».²¹

От общих посылок перейдем теперь к более конкретному объяснению предмета исследования и материала, на базе которого оно должно быть проведено. Основой изучения является славянский поэтический и этнографический материал. Ограничивая материал исследования данными славянских и уже — восточнославянских народов, мы отдаем себе полный отчет в том, что предмет нашего изучения не может иметь четкой национальной специфики, так как

«славяно-русскую часть обширного общечеловеческого языческого массива ни в коем случае нельзя понимать как обособленный, независимый и только славянам присущий вариант первобытных религиозных представлений».²²

Попытка представить изолированность славянского материала, создать искусственные рамки при его изучении, не преодолена в нашей науке до сих пор, хотя еще А. Н. Веселовский, приветствуя новые публикации местного фольклора, видел его положительное значение прежде всего в том, что получено еще одно новое дополнение к тому обширному материалу, который уже успел попасть в общий международный оборот. Он резко осуждал любые попытки авторов замкнуть свой материал в рамках «национального» фольклора. Так, например, он утверждал, что малорусские народные предания и рассказы М. Драгоманова лишь условно могут быть признаны национальными, что становится самоочевидным при их более широком сравнительно-историческом изучении.²³ Резкое осуждение Веселовского вызвала также попытка Крауса представить особую обособленность южных славян, которые якобы оказались «в стороне от культурных течений Запада», а потому «стойко» «сохранили старые традиции».²⁴ Он напомнил известный факт, что не существует «ни одного славянского народа, который остался бы не затронутым западной культурой, хотя бы в ее церковном проявлении. Мало того, существует еще и восточная, скажем — византийская, опять-таки церковная культура, и обе они не раз оказывали глубокое влияние на нравы и обычаи, сказания и песни славян. <...> Различие между древней традицией и культурными приобретениями существует, таким образом, и на этой почве, и не следует представлять себе работу по их разграничению исключительно легкой».²⁵

Исследователи, изучавшие семейные обряды на узком региональном материале, вынуждены признать, что большая часть описанных ими обрядов малооригинальна, хотя в сознании носителей и мыслится как явление специфическое, «обособляющее их от других народов», и что эта «этническая иллюзия» должна постепенно преодолеваться.²⁶ Всякая попытка «выделить „в химически чистом виде“ национальную специфику культуры любого народа не только практически трудно осуществима, но и малопродуктивна — она ведет к обеднению ее подлинной специфичности, ибо основой оригинальности, своеобразия народной культуры служат наряду с наличием в ней отдельных действительно уникальных явлений также и мера, и степень заимствования, конкретная переработка в местной среде».²⁷

Итак, идеальный путь изучения фольклора, сопутствующего семейным обрядам, — это исследование на международном уровне, так как «мировой фольклор представляется единой художественной системой с непрекращающимся взаимодействием „Запада“ и „Востока“, и понять ее законы можно лишь с помощью широкого сравнительно-исторического изучения фольклорно-литературного материала».²⁸ Однако, если этот путь и доступен при изучении какого-либо одного фольклорного жанра, то для исторического исследования

ритуальных комплексов как элемента культуры и даже многих более узких проблем он еще долго будет оставаться недостижимым идеалом. Раз мы не в состоянии пока приблизиться к идеалу, то ограничения все равно оказываются необходимыми, и каждый исследователь выходит из этого положения по-своему.

В. Я. Пропп, например, рассматривая фольклор как интернациональное явление, утверждал, что нельзя изучать «подобные явления только в рамках одной народности».²⁹ Он прекрасно понимал, что знать глубоко и всесторонне весь мировой репертуар (включая туда мифы, обряды, обычаи и фольклор) невозможно. «И тем не менее, — писал он, — раздвинуть рамки фольклористических исследований совершенно необходимо. Здесь надо взять на себя риск ошибок, досадных недоразумений, неточностей и т. д. Все это опасно, но не менее опасно, чем методологически неправильные основы при безукоризненном владении частным материалом».³⁰ Для русской фольклористики конца 1930-х гг. это была новаторская позиция. В. Я. Пропп делил для себя материал исследования на «подлежащий объяснению» (для него это была волшебная сказка, которую исследователь обязан знать досконально) и «вносящий объяснение». За рамками изучения всегда остается так называемый «контрольный материал», который может быть привлечен позднее, который способен в дальнейшем уточнить, конкретизировать открытый ранее закон. Закон, по Проппу, «выясняется постепенно, и он объясняется не обязательно именно на этом, а не на другом материале. Поэтому фольклорист может не учитывать решительно всего океана материала, и если закон верен, то он будет верен на всяком материале, а не только на том, который включен».³¹ Положив в основу изучения «Исторических корней волшебной сказки» русскую сказку, В. Я. Пропп учитывал и весь доступный ему мировой репертуар, куда как частное входила русская сказка. Там, где было недостаточно русского, славянского фольклора, он опирался на материал других народов, потому что свою работу по изучению генетических истоков сказки рассматривал как работу «по сравнительно-историческому фольклору на основе русского материала как исходного».³²

Внутренне признавая правоту позиции исследователей, утверждающих, что необходимо расширение типологических сопоставлений при изучении многих фольклорных явлений, особенно тех, которые безусловно имеют «мировой» характер, что только «наложение друг на друга исходных моделей этнографических субстратов разных народов» поможет с помощью одних систем заполнить «белые пятна» в других,³³ мы все же в ходе исследования постоянно пытались держать себя в рамках исходного и родственного близкого ему материала (фольклорного и этнографического). При этом системой отсылок соотносили его с иноязычным и прежде всего с кавказско-среднеазиатским, так как последний был, по всей вероятности, тем историческим фоном, на котором «складывался земледельческий ритуал в двух его подтипах»,³⁴ унаследовавших ряд рудиментарных черт и доземледельческого и раннеземледельческого характера. Это, видимо, могло бы объяснить и еще одну своеобразную особенность

восточнославянского ритуала. «При общей довольно жесткой регламентации последовательности обрядовых действий выделяется целая группа обрядов, которые могут совершаться на разных этапах ритуала. При этом не образуется определенных ареалов, и создается впечатление, что эти прикрепления как бы случайны. В действительности это, видимо, варьирование, отражающее длительную эволюцию ритуала».³⁵

Наличие в работе исторического фона дает возможность понять смысл архаических пережитков, смысл, который, казалось, был безвозвратно утерян. То, что неясно в культуре славянских народов, так как часто присутствует отрывочно и фрагментарно, проясняется на лучше сохранившемся материале других народов. Например, у среднеазиатских народов широко известны различные формы послебрачных обрядов (обряда избегания прежде всего), которые если и были у славянских народов, то не сохранились у них так полно, но которые в то же время свидетельствуют об очень развитых в прошлом представлениях о необходимости длительного «переходного» периода для полного перерождения невесты в новое существо. Изредка в работе привлекается фольклорный и этнографический материал индоевропейских народов, но всякий раз «единственно для того, чтобы объяснить предмет рассуждения, не позволяя себе никаких выводов касательно взаимного отношения этих разнородных произведений».³⁶

Как при любом этногенетическом исследовании, в данной работе неизбежно расширен круг привлекаемых источников, что влечет за собой и неоднозначность методологических приемов при исследовании материала.

Фольклор характеризует «определенную ступень, определенный отрезок бытия человечества, когда оно фольклорным способом отражало и познавало окружающую действительность во всем ее многообразии и сложности связей и одновременно объясняло и закрепляло полученный опыт (как цепь проб и ошибок) в форме исторически своеобразного понимания своего взаимодействия с природой».³⁷ По типу сознания фольклор «тяготеет к миру мифологии, как явление искусства — примыкает к литературе».³⁸ Таким образом, двойная природа фольклора делает его культурным посредником между древнейшей мифологией и художественной письменной литературой. Казалось бы тут все ясно и можно смело провести прямую линию от обряда к мифу и фольклору и далее от фольклора к литературе. Это часто именно так и есть, однако никакой строгой закономерности здесь нет. К сожалению, эта четкая последовательность далеко не всегда выстраивается. Ответ на вопрос, почему диахронический путь таит в себе подводные камни, был дан А. Н. Веселовским в статье «Заметки и сомнения о сравнительном изучении эпоса». А. Н. Веселовский показал узость понимания мифологической экзегезы в ее приложении ко всему народнопоэтическому творчеству христианской поры. Он пытался найти объяснение тому обстоятельству, почему при близости условий «мифологический процесс может независимо повторяться на двух совершенно различных почвах» и вызывать при этом одинаковые формы. А. Н. Веселовский показал, что уже в сред-

ние века, т. е. во «вторую пору великого мифического творчества», были созданы христианские мифы, в которых вследствие единства психологического процесса могли самостоятельно воспроизвестись образы и приемы языческого суеверия». ³⁹ Христианские заговоры часто «столь похожи на древние языческие заклятия не потому, что повторяют их в новой форме, а вследствие самостоятельного воспроизведения мифического процесса на христианской почве». ⁴⁰ Стремление приверженцев мифологической теории любой христианский образ непременно подвести под эгиду древнего мифа вызвано тем, что они не учитывают жизненные процессы народного творчества («физиология фольклора» — по Веселовскому). Исследователи упускают из виду ту «пластическую силу», «которая творит в сказке, песне, легенде, не столько развивая их внутреннее содержание (что собственно и подлежит мифологической экзегезе), сколько их чисто формальную сторону». Веселовский утверждал, что фольклорные явления нельзя сводить только к мифологии, многое в них может быть и должно быть объяснено «единственно тою силою фантазии, которая творит ради самого творчества, без всякого отношения к развитию затаенной внутри мифологической основы, чем чаще меняется мифологическая почва, например, при смене одной религиозной системы другою, тем более открывается простота самостоятельному действию этой пластической силы, не связываемой более внутреннею потребностью точно выразить содержание поблекшего мифа». ⁴¹ Так, скажем, «пластическая сила» средневекового христианского эпоса оказалась настолько сильной и действующей, что сумела самостоятельно создать и развить целый ряд основных мотивов эпоса.

Продуцирующая сила открытого А. Н. Веселовским закона чрезвычайно велика, закон этот действует на самых разных уровнях культурного развития человеческого общества. В настоящей работе мы не раз будем тому свидетелями. На анализе формулы перевоплощения (казалось бы классического примера полного и безоговорочного перехода мифологических представлений в фольклор) можно будет показать, что и здесь многое останется в рамках мифологической системы и не дает выхода в фольклор, а какие-то представления, связанные с идеей оборотничества, напротив, получают мощный импульс для дальнейшего развития.

Именно в силу универсальности закона «пластической силы», его действия и на низших и на высших уровнях культурного развития общества столь безупречным представляется метод экстраполяции, к которому все чаще и чаще прибегают в последнее время. Естественно стремление к «выпрямлению исторической последовательности» после предварительного ретроспективного анализа материала, но связано оно с определенными трудностями. Так, при рассмотрении славянского язычества попытка выстроить материал в строгой исторической последовательности приводит к неизбежным пробелам в материале, для заполнения которых и прибегают к экстраполяции: «если какое-либо явление дожило (пусть даже в пережитках) до наших дней, а зарождение его относится к далекой

древности, то у нас есть право допустить его существование на всех промежуточных этапах, даже если на этих этапах мы и не располагаем сведениями о нем». ⁴² Право такое, безусловно, у исследователя всегда есть, беда в том, что характер этих промежуточных этапов мог быть совсем не тот, какой мы предполагаем, исходя из известных нам аналогий.

Самостоятельное воспроизведение фольклорных форм проявляется все очевиднее по мере приближения к авторской литературе. «Сложившиеся в фольклоре идейно-художественные принципы удерживаются и в более поздних, литературных жанрах (явление, называемое „жанровой памятью“). Принципиальная же разница между ними в том, что фольклорные принципы в литературе трансформируются, подчиняются совершенно новым задачам, выдвигаемым литературной эпохой». ⁴³ В последнем разделе настоящей работы мы пытаемся проследить пути исторических трансформаций поэтической формулы «свадьба-похороны», а также новое самостоятельное воспроизведение этой формулы на литературной почве. Историческая судьба обряда «соумирания» даст нам возможность показать, как в процессе его развития формулизовались представления, как они трансформировались и «зарождались» вновь на новой почве.

В ходе исследования возникла необходимость обратиться к очень популярному в конце 1930-х—начале 1940-х гг., а затем забытому семантико-палеонтологическому методу изучения фольклорных и литературных форм. «Семантический» метод был противопоставлен формальному, конечной целью его создателей была задача построения всеобщей структуры архаического сознания. Однако, утратив то положительное, что было создано формалистами, — а именно «понимание структурного единства текста, синтагматической соотносительности его элементов», ⁴⁴ яфетидологи не выполнили и своей основной задачи. Законченная структура архаического мышления не получилась. И. Франк-Каменецкого, О. М. Фрейденберг и менее одаренных представителей этого направления интересовали в тексте прежде всего реликты, т. е. «обломки предшествующих текстовых образований — мифов и ритуалов — бессмысленные в этом новом окружении, непонятные часто ни автору, ни его аудитории и приобретающие осмысленность лишь при перенесении их в подлинные или гипотетические контексты глубокой древности». ⁴⁵ В теоретическом плане мысль о системности архаического сознания, знаковой основе этой системы не утратила своего значения и до сих пор ⁴⁶ и должна быть вновь поставлена. Путь, который позволил бы учесть недостатки «семантического» метода и двигаться дальше, был указан Ю. М. Лотманом. Главным методологическим упущением яфетидологов, с его точки зрения, было то, что, рассматривая «эволюцию семантических цепочек, связывающих современное сознание с его архаическим фундаментом (исследователь движется по этой цепи ретроспективно) (...) исследователь пренебрегал описаниями синхронных срезов культуры и сознания». ⁴⁷

В своей работе мы возьмем на вооружение чрезвычайно плодотворную мысль о необходимости описания синхронных срезов

культуры и сознания, а также мысль О. М. Фрейденберг о ритуале «как сюжетно- и мифопорождающем механизме культуры»⁴⁸ и попытаемся конкретизировать ее на новом материале. Расширение в современной науке интереса к архаическим элементам в культуре, который так ярко и оригинально выражен в работах О. Б. Фрейденберг и И. Франк-Каменецкого, очень показательно. Сохранившиеся в современной культуре элементы архаики трактуются теперь как «органические формы, обеспечивающие целостность человеческой культуры как таковой».⁴⁹

Итак, цикл семейных обрядов и фольклор, прямо или косвенно его отражающий, понимаются нами прежде всего как элементы культуры. Обрядовый цикл рассматривается не как формальное трехчленное объединение, а как явление историческое, сформировавшееся на определенном этапе и подвергшееся в дальнейшем весьма существенным изменениям. Именно эта сильно трансформированная стадия некогда органично существовавшего объединения и была зафиксирована собирателями к началу научных записей. Наша задача состоит в том, чтобы понять, каким же был семейный ритуал как целое в пору его продуктивного функционирования, попытаться раскрыть по возможности всю сумму представлений, на которых он основывался.

Изучаемый материал достаточно разнообразен по своему характеру — обряды, верования, фольклор, литература. Отсюда и расширение круга привлекаемых источников — исторические свидетельства, археологические, фольклорные, этнографические и литературные данные, отсюда и методологическая неоднозначность изучаемого материала. Метод сравнительно-исторический с учетом возможного действия универсального закона самовоспроизведения поэтических форм («пластической силы») и семантико-палеонтологический (в его позитивной части), равно действующий и для позднего фольклорного и для литературного материала.

¹ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 163.

² Кагаров Е. Г. Религия древних славян. Культурно-бытовые очерки по мировой истории. М., 1918. № 4. С. 1.

³ Веселовский А. Н. Сравнительная мифология и ее метод (1873) // Веселовский А. Н. Собр. соч. Л.; М., 1938. Т. 16. С. 97.

⁴ Там же. С. 98.

⁵ Frazer J. G. The Golden Bough. Vol. 1—2. London, 1890. (3-е изд. Vol. 1—12. London, 1907—1915. Русский перевод: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980); Lang A. Myth, Ritual and Religion. Vol. 1—2. London, 1887; Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов (гл. III. Бытовые основы сюжетности) // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940; Harrison J. E. 1) Prolegomena to Study of Greek Religion. Cambridge, 1903 (2-е изд. Themis. Cambridge, 1912); 2) Ancient Art and Ritual. Cambridge, 1913; Cook A. B. Zeus. Cambridge, 1914—1940; Cornford F. M. 1) From Religion to Philosophy. London, 1913. 2) The Origin of Attic Comedy. London, 1914; Thompson J. A. K. Studies in the Odyssey. Oxford, 1914 и др. Другая крайняя точка зрения была высказана Леви-Строссом, утверждавшим первичность мифа по отношению к ритуалу.

⁶ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. С. 36. По Р. Вейману, культ следует считать онтогенетически «явлением первичным, но не порождающим миф». Вейман, таким образом, не сводит культ и миф, а считает необходимым рассматривать ритуал и миф «в их изменчивой взаимосоотнесенности: одно дополняется другим, сублимируется

в нем, расширяется и составляет опору этого другого. Ритуал реализует миф в предметном действии, миф осуществляет ритуал в процессе образного созерцания» (*Вейман Р.* История литературы и мифология. Очерки по методологии и истории литературы. М., 1975. С. 284, 283).

⁷ *Пронн В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 279.

⁸ *Niederle L.* 1) *Slovanské starožitnosti*. Praha, 1902—1924. Т. 1—4; 2) *Život starych slovanů*. Praha, 1911—1925. Т. 1—3; 3) *Manuel de l'antiquité slave*. Praha, 1923—1926. Т. i—2; *Казапов Е. Г.* Религия древних славян; *Moszyn'ski K.* *Kultura ludowa slowian*. Kraków, 1929—1939. Т. 1—2; Warszawa, 1967—1968; *Рыбаков Б. А.* 1) Язычество древних славян. М., 1981; 2) Язычество древней Руси. М., 1987.

⁹ *Samter E.* Geburt, Hochzeit und Tod // Beiträge zur Vergleichenden Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1911.

¹⁰ *Ibid.* S. 136—146.

¹¹ *Ibid.* S. 90—97.

¹² *Gennep A. van.* 1) De la méthode dans l'étude des rites et des mythes // Gennep A. van. Religions, mœurs et légendes. 4-ème série. P. Mercure de France, 1911; 2) Les rites de passage. Paris, 1909.

¹³ *Spencer B., Gillen F. J.* 1) The Northern Tribes of Central Australia. London, 1904; 2) Across Australia. London, 1912. 2 vol.; также более поздние работы: *Spencer B., Gillen F. J.* 1) The Arunta. A Study of a Stone Age People. London, 1927. 2 vol.; 2) The Native Tribes of Central Australia. London, 1938.

¹⁴ Как видим, теоретические посылки Ван Геннепа близко соприкасаются со взглядами А. Н. Веселовского, неоднократно подчеркивавшего необходимость объяснять жизненные явления «прежде всего из его времени и из той самой среды, в которой оно проявляется, и лишь тогда раздвигать границы сравнения, когда ближайшие условия не дают исследователю удовлетворительного ответа» (*Веселовский А. Н.* Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса // Веселовский А. Н. Собр. соч. Т. 16. С. 16).

¹⁵ *Зеленин Д. К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Сов. этнография. Л., 1934. № 5. С. 4.

¹⁶ Там же. С. 4.

¹⁷ *Костоловский И. В.* Из свадебных обрядов и поверий Ярославской губернии // Этногр. обозрение. М., 1907. № 4. Кн. 75. С. 105. Показательным примером тому может служить и исследование А. Н. Максимова, доказавшего, что обряды «опахивания селений» и «пахания реки» имеют одну и ту же внешнюю форму (пахоту), но различные функции (*Максимов А. Н.* Пахание реки // Труды этнографо-археологического музея. М., 1927. Вып. 1. С. 15—20).

¹⁸ *Зеленин Д. К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов. С. 11.

¹⁹ *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Первые австралийцев. М., 1981.

²⁰ *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // Сборник Отделения русского языка и словесности (ОРЯС). СПб., 1890. Вып. 5. С. 115—116.

²¹ *Юдин Ю. И.* Мотивы и роль природы в русском фольклоре // Художественное творчество. Вопросы комплексного изучения. Человек — природа — искусство. Л., 1986. С. 147.

²² *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 753.

²³ «Малорусские народные предания и рассказы» М. Драгоманова: Ред. А. Н. Веселовского // Веселовский А. Н. Собр. соч. Т. 16. С. 167—184.

²⁴ *Sagen und Märchen der Südslaven, in ihrem Verhältniss zu den Sagen und Märchen der übrigen indogermanischen Völkergruppen*, von Dr. Friedrich S. Krauss: Ред. А. Н. Веселовского // Там же. С. 332.

²⁵ Там же. С. 332—333.

²⁶ *Христолюбова Л. С.* Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 59.

²⁷ *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 26; см. также: *Konkka U.* *Kuinen ikava*. Helsinki, 1985; *Харузина В.* Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев // Этногр. обозрение. 1909. № 4. Кн. 58. С. 120.

²⁸ *Костюхин Е. А.* Типы и формы животного эпоса: Автореф. ... докт. филол. наук. Л., 1987. С. 2.

²⁹ *Пронн В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 33.

³⁰ Там же.

- ³¹ Там же.
- ³² Там же. С. 35.
- ³³ *Иванова А. А.* К вопросу о происхождении вымысла в волшебных сказках // Сов. этнография. 1979. № 3. С. 116.
- ³⁴ Речь идет о северно-среднерусском и украинско-белорусских подтипах.
- ³⁵ *Чистов К. В.* Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 408.
- ³⁶ *Буслаев Ф. И.* Эпическая поэзия // Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1. С. 76.
- ³⁷ Славянский и балканский фольклор. Генезис. Арханка. Традиции. М., 1978. С. 3.
- ³⁸ Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 58. Соотношение мифа и письменной литературы, рассмотренное в типологическом аспекте, предполагает, что они сопоставляются «как два принципиально различных способа видения и описания мира, существующих одновременно и во взаимодействии и лишь в разной степени проявляющихся в те или иные эпохи» (там же). Эволюционный аспект этого же взаимоотношения «предусматривает представление о мифе как определенной стадии сознания, исторически предшествующей возникновению письменной литературы. Литература с этой точки зрения имеет дело лишь с разрушенными, реликтовыми формами мифа и сама активно способствует этому разрушению. Миф и стадияльно сменяющее его искусство и литература подлежат лишь противопоставлению, поскольку никогда во времени не существуют» (там же). Когда речь идет об объяснении реликтовых форм (иногда разных по времени своего начального образования), совмещенных в рамках одного и того же произведения народной поэзии или письменной литературы, то учет и эволюционного и типологического аспектов анализа оказывается одинаково важным. При объяснении древнейших форм сознания, нашедших свое отражение в произведениях позднего времени, оба эти аспекта оказываются не столько взаимоисключающими (при безусловном их принципиальном различии), сколько взаимодополняющими.
- ³⁹ *Веселовский А. Н.* Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса. С. 10.
- ⁴⁰ Там же. С. 11.
- ⁴¹ Там же. С. 9.
- ⁴² *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 754.
- ⁴³ *Костюхин Е. А.* Типы и формы животного эпоса. М., 1987. С. 5.
- ⁴⁴ *Лотман Ю. М. О. М. Фрейденберг как исследователь культуры* // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. 6. (Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 308. С. 483).
- «Палеонтологический анализ (анализ генетико-социологический) идет от „готового“ явления вглубь и вскрывает, этап за этапом, многостадийность развития этого явления. Вопреки формализму, он показывает, что „раз навсегда данные художественные формы“ исторически подвижны, и что их качественная изменчивость вызвана общественным мировоззрением, обусловленным базой; с другой стороны, то, что формалист приписывает индивидуальному автору, то палеонтолог может найти в фольклоре и мифологии» (Тристан и Изольда. От героини феодальной Европы до богини матриархальной Афреварии / Коллективный труд сектора семантики мифа и фольклора под ред. акад. Н. Я. Марра. Л., 1932. С. 5).
- ⁴⁵ *Лотман Ю. М. О. М. Фрейденберг как исследователь культуры*. С. 483.
- ⁴⁶ В области языковых форм аналогичная мысль была высказана Кассирером: язык — система знаков и одновременно определенная система представлений, потому что он и создает четкую картину мира (*Kassirer E. Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin, 1925).

В применении к литературному материалу она была обоснована Франк-Каме-нецким: *Франк-Каменецкий И.* Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии // Язык и литература. Л., 1929. Т. 3. С. 117—119.

Аналогичная устойчивая система была выделена Т. Семеновой и в народном искусстве. «Структура народного искусства образуется согласно закономерностям, подобным законам природы, и действует с настойчивостью и последовательностью везде и всюду. Намеренное столкновение разнородного материала (например, образов мелкой пластики Центральной России с близкими к скульптуре изделиями, родной которых является Кавказ или Средняя Азия) выявило «глубинное, коренное родство этих художественных явлений при очевидных различиях функционального,

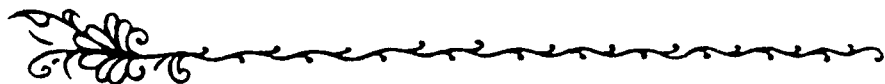
технологического, национально-традиционного плана» (Семенова Т. Народное искусство и его проблемы. Очерки. М., 1977. С. 5).

⁴⁷ Лотман Ю. М. О. М. Фрейденберг как исследователь культуры. С. 484.

⁴⁸ «Закономерность такого поворота проявилась в том, что приблизительно в то же время Б. М. Эйхенбаум и Ю. Н. Тынянов пытаются нащупать аналогичные культурные функции в ритуализации писательского быта, а В. Я. Пропп стремится истолковать инициальный обряд как порождающий механизм волшебной сказки» (там же).

⁴⁹ Там же. С. 485.

РОЖДЕНИЕ И СМЕРТЬ

1. ЯЗЫЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СЛАВЯН О СМЕРТИ
И ПОСМЕРТНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ

...Собрались здесь души, которым
Вновь суждено влиться в тела, и с влагой Летейской
Пьют забвенье они в уносящем заботы потоке.

(Вергилий. «Энеида». Кн. 6)

Мы были люди, а теперь растенья
И к душам гадов было бы грешно
Выказывать так мало сожаленья.

(Данте. «Божественная комедия».
Песнь 13)

Потому черно-золотое покрывало на ней, что мириады
лет тому назад, когда я был охотником, я видел ее в лесах
пантерой: вспомнила ее душа моя!

(Бунин И. А. «В ночном море»)

Практически все работы, так или иначе затрагивающие вопросы раннего языческого миропонимания, строятся путем сравнительного анализа поздних материалов, что весьма опасно, так как это может привести к гипотетическим выводам, невольным ошибкам и упрощениям. О славянском язычестве известно очень немного. «Прямые свидетельства — то есть сведения, которые можно извлечь из литературных источников, написанных тогда, когда была жива память о славянских культах, — крайне скупы; отсюда по необходимости приходится обращаться к информации, относящейся либо к более раннему, либо к более позднему времени. В первом случае речь идет о данных, относящихся к индоевропейской мифологической традиции, во втором — об изучении народных культов святых. Таким образом, открываются пути, ведущие к реконструкции славянских языческих культов, которые в значительной степени дополняют друг друга, — проспективный, основывающийся на данных индоевропейской сравнительно-исторической мифологии, и ретроспективный, основывающийся на фольклорных источниках».¹ Как бы ни были сложны и спорны проспективные и ретроспективные изыскания, в частности, в области языческих воззрений славян на смерть и потусторонний мир, они необходимы для исследования славянской культуры и прежде всего для «выявления сущности архаических моментов славянской обрядности, синтеза языческих и христианских элементов в народной традиции».² Задача, таким образом, сводится

к необходимости собрать как можно больше рудиментарных данных и путем их сравнительно-исторического анализа, опираясь при этом на сумму этнографических, археологических и поэтических источников, попытаться восполнить общие индоевропейские представления о смерти и посмертном существовании.

Весьма плодотворным в данном случае оказывается изучение относительно стабильных фольклорных поэтических образований, так называемых «общих мест», которые, несмотря на их значительное переосмысление, дают существенный дополнительный материал для подобных разысканий. Формулы эти — «не „приемы“, а показатели известного отношения к действительности,³ поэтому только историческое их изучение может дать желаемые результаты. «Общие места» в фольклорном тексте представляют собой сложные образования, отдельные элементы которых могут быть отнесены к разным стадиям развития художественного сознания. Они отражают разновременные, а стало быть, исторически и художественно неоднородные явления. Один и тот же многократно повторяющийся, канонизированный традицией поэтический материал сплошь и рядом оказывается соединением исторически очень далеких, часто казалось бы и несовместимых представлений. Однако благодаря позднему переосмыслению (или их «самостоятельному воспроизведению») все эти разнохарактерные элементы благополучно уживаются вместе, получив новое осмысление, созвучное кругу представлений той или иной эпохи. За напластованиями, внесенными временем, нам и предстоит разгадать тот начальный круг представлений, который мог лечь в основание данных стереотипных поэтических образований, увидеть рудименты древнего мышления, которое скрывается за позднейшей метафоризацией. «Общие места» — это отстоявшиеся в сознании представления, и они особенно ценны как материал для изучения ранних форм поэтического мышления. Как правило, ни одно из формульных образований не может быть объяснено только лишь на основе поэтических данных, одним только сличением вариантов и логикой поэтического анализа. Рудименты языческого сознания, нашедшие свое выражение в стереотипах, оказываются понятными только в общей системе взаимоотношений различных по характеру материалов. Многие поэтические «общие места» разных фольклорных жанров обнаруживают поразительную стойкость в отражении общих индоевропейских верований, связанных, в частности, и с представлением о смерти и загробном существовании: таковы, например, представления о кругообороте жизненных форм, о бесконечности перевоплощений, о дальней дороге в «новый мир» и пр.

* * *

Общие мировые представления о кругообороте жизненных форм, свойственные раннему человеческому сознанию,⁴ находят свое отражение в национальном фольклоре, где достаточно широко представлены всевозможные формы перевоплощения всего живого. В качестве примеров приведем несколько ярких по своей идейной обна-

женности отрывков причитаний, где четко прослеживается мысль о возрождении человека в разных жизненных формах. Традиционное обращение к покойному с вопросом «Что отколе тебя ждять-глядеть?» всегда риторично, так как основная мысль сосредоточена на желании представить себе, в каком новом образе он явится вновь:

На конях-то ли выедешь,
На травах-то ли вырастешь,
На цветках-то ль выцветешь,
С рек-то ли да быстрых,
С озер-то ли широких. . .⁵

Мне ждять ево не дождатисе,
Ево кликать да не докликатьси
С безызвестной-то со сторонущи.
Из-за гор да ёсте выходици,
Из-за морь да ёсте выплавци,
А из матушки сырой земли.⁶

Та відкіль вас, мій таточку, в гості виглядять?
Чи вас з рути, чи вас з м'яти,
Чи вас з рубленої хати?
Чи вас з могили,
Чи вас з глибокої долини?
Чи вас з під того гаю,
Що я й сама не знаю?⁷

В приведенных примерах представление о кругообороте жизненных форм не получило конкретного формульного выражения. Не случайно и заданный вопрос оказался риторическим — на него нет ясного ответа. Устойчивым воплощением этой идеи оказываются в фольклоре различные формулы перевоплощений.⁸

Похоронные причитания фиксируют постоянные формулы по-смертной персонификации умершего как показатель его «перехода» в иную форму бытия. Эти формулы отражают стадияльно весьма ранние явления. Отметим сразу, что речь идет как о способах возможного перевоплощения, так и о его конкретных формах, которые, кстати, наиболее и подвержены временной трансформации. Чрезвычайно близкие способы «перевоплощений» покойного, рекрута и самой смерти в плане формульного выражения представляют собой частные виды общей формулы зооморфных персонификаций, формулы, получившей также широкое распространение в народной лирике.

Обращение к умершему с просьбой навестить родственников:

Хоть чистым полюшком лети да черным вороном,
Ко селу лети ведь ты да ясным соколом,
Ко крылечушку скачи да серым заюшком,
По крылечуку беги да горносталюшком.⁹

Аналогичная форма превращений может быть отмечена в рекрутских причитаниях. Причина этой аналогии будет объяснена ниже.

И сколько слушай, свет надежная головушка:
И прилети хоть перелетной малой птиченькой,

И хоть с чиста поля лети да черным вороном,
И со синя моря лети да белым лебедем.¹⁰

И наконец, столь же близкая форма перевоплощения самой смерти:

Нонь-ко крадци пришла скоряя смеретушка,
Пробралась в наше хоромное строенье,
По пути она летела черным вороном,
Ко крылечку прилетела малой пташечкой,
Во окошечко влетела сизым голубком. . .

(Барсов. Ч. 1. С. 167. Плач по сиротам)

Перед нами три практически тождественных примера зооморфных персонификаций, взятых без особого выбора.¹¹ Все это «общие места» похоронных и рекрутских причитаний. Что же здесь обращает на себя внимание помимо бесспорности представления о том, что данные перевоплощения «возможны», «реальны» и «естественны»? Прежде всего не ясна полная аналогия превращений покойного и самой смерти. Необходимо будет показать закономерность этого тождества, как и закономерность последовательной аналогии перевоплощения умершего человека и «живого» рекрута. Кроме того, в объяснении нуждается полное безразличие персонификации в причитаниях (в кого именно превращаются смерть, покойный и рекрут). Любые перевоплощения — в «черного ворона», «сокола» или «белого лебедя» — не содержат в себе ничего символического. В смысловом отношении они равны. Эти три момента и потребуют специального разъяснения.

В причитаниях смерть, персонифицируясь, не получает, как правило, ясного антропоморфного облика (калика переходящая, в которую иногда превращается смерть, представляет собой пока еще не выясненное исключение), что позволяет воспринимать ее как высшую, неведомую и таинственную силу. Это, безусловно, поздняя перекодировка образа. О более ранней образной природе смерти в русских похоронных причитаниях свидетельствуют целая цепь ее определений — «голодная», «холодная», «неумная», «недосудная», «смерть-злодей», «змея лютая», «кропивка кровожадная»,¹² постоянный антропоморфизм ее действий: она приходит, не спросясь, украдкой, никогда не стучится в ворота и пр. Не нарушает общую систему рассуждений и способ ее перевоплощений — когда неопределенность облика смерти, его нечеткость сменяется видимым конкретным превращением в ворона, голубя и т. п. Подобный путь «прояснения» образа мысленно ставит параллель с мифами, космогоническими в частности, где непредставимое только путем превращения получало вполне конкретный осязаемый облик.¹³

Смерть в причитаниях, так же как и в мифах, где зооантропоморфным тотемным существам приписывалась способность с легкостью менять свой внешний облик, предстает то в облике «калика переходящего», то неожиданно теряет видимые очертания, то вдруг вновь многократно и последовательно перевоплощается. Смерть (как болезнь и горе) тоже имела, по всей видимости, на какой-то определенной стадии развития и постоянный антропоморфный об-

лик.¹⁴ В поздних по времени записях смерть представляется женщиной: «Вот шел человек в час ночи, а по улице идет женщина. В одной хате светилось, там человек лежал, болел. Как женщина вошла в хату, там заголосили: умер. Там говорят, это смерть была, душа вышла».¹⁵

Народная лирическая песня частично передает древний антропоморфный облик горя, удерживаясь на том же уровне художественного сознания, что и древнерусская повесть «О Горе и Злочастии». Горе в лирических песнях, как правило, не имеет четкого внешнего выражения, в сказке горе, как и смерть, часто тоже «живет невидимкою», совершая при этом весьма активные действия: оно плачет, петь «пособляет», лезет в сундук (в яму), помогает найти клад, лежит на боку, спит и т. д. (Афанасьев. № 303, 304; № 574). Персонафикация действия не означает, однако, полной мифологической «реальности» субъекта действия. В этом-то и выражается, в частности, трансформация образов, корни которых уходят в далекое мифологическое прошлое. Ранняя природа образов в сказке иногда проясняется. В сказке «Лихо» (Афанасьев. № 572), например, образ конкретизирован и реально представим: «...вошел человек в горницу, а там лежит громадный и тучный великан; голова на покути, ноги на печке; ложе под ним людские кости» (с. 366). Или в сказке «Лихо одноглазое». Искал купец горе, никак найти не мог и вот встретил: «Идет высокая женщина, худошавая, кривая, одноокая» (Афанасьев. № 302. С. 431). Человеческий облик смерти встречается и в многочисленных быличках, где «смерть предстает женщиной или девишкой в белом одеянии (и лишь в одном случае это „две черные бабы“)».¹⁶ По поверьям славян, «смерть и болезнь олицетворялись в образах демонических старух (Морена, Мара, Куга, Смертница и т. д.), которые предвещают кончину человека или же сами поражают его смертным ударом».¹⁷ М. Д. Торэн, посвятивший специальную работу образу лихорадки, писал о том, что «некоторые болезни представлялись в зооморфном и антропоморфном виде: одни связывались с медведем, кошкой, жабой и пр.; другие — с образом человека, как например, лихорадка, оспа, чума и пр.; перечисленные болезни имели образ женщины».¹⁸ А. К. Супинским записано любопытное поверье, переданное от имени одной старой женщины в форме рассказа: «Как-то летом легла я отдыхать на улице возле избы. Только легла и вдруг слышу кто-то идет, а затем увидела женщину (вся в черном), которая посмотрела на меня, что-то прошептала и прошла в избу. Долго лежала я в ожидании, когда она выйдет, но женщина не выходила. Тогда я поднялась и пошла в избу сама, но там из чужих никого не было. Спросила маленькую внучку: не приходил ли кто? Внучка ответила, что никого не было. И вот с тех пор я каждую весну болею трясухой» (лихорадкой).¹⁹

Н. Познанский также приводит достаточно убедительные примеры, где болезнь олицетворяется в образе живого существа. Рассматривая, например, обряд опахивания, цель которого заключалась в оведении магического круга, мешающего болезни проникнуть в селение, Познанский указывал, что болезнь обычно являлась в «виде

живого существа, иногда человека».²⁰ Такое представление настолько укрепилось в сознании, что если во время обрядовой процессии случайно встречалось какое-нибудь живое существо, его убивали, так как полагали, что «болезнь, спасаясь, приняла вид животного».²¹ Известны многочисленные описания этого обряда. Наиболее раннее из них, сделанное В. Б. Броневским, относится к 1810 г. Рассказывая о своем путешествии от Триеста до С.-Петербурга, В. Б. Броневский вспоминал, что он «слышал об обряде, очень похожем на древние вакханалии», который получил название «коровья смерть». Описание В. Б. Броневского важно как одно из первых достоверных свидетельств бытования на Руси указанного обряда, и кроме того, оно дает ключ к ответу на поставленный нами вопрос — почему же смерть и человек в похоронном причитании имели одну и ту же форму перевоплощения. Обряд опахивания проходил следующим образом: «Процессия останавливается перед каждым домом, женщины идут к воротам, и, произведя ужасный звон в серпы и сковороды, неистово все вокруг кричат и голосом ведут: „Ай! Ай! Секи, руби, ай, ай!“».²² Броневский отметил повсеместность распространения этого обряда почти по всей России. Поздние описания обряда опахивания сохраняют чрезвычайно важный для нас момент: люди, «вернувшись домой, говорят: „Ну, закопали коровью смерть, теперь не пройдет“».²³ В память языческих обрядов во время падежа скота «побивают животных камнями и припевают: „Мы камнями побьем и землей загребем, землей загребем — коровью смерть вобьем, вобьем глубоко, не вернешься в село.“ Затем на трупы набрасывают усердно столько щепы и соломы, чтобы сделать костер, способный спалить всех четырех жертвенных животных без остатка. Так поступают в Чембарском уезде Пензенской губернии».²⁴

В сказках «герой возвышается над смертью», побеждает ее — хоронит смерть (нужду, горе).²⁵ В румынской сказке «Голос смерти» царевич, вернувшийся из страны бессмертия, находит на развалинах отцовского двора старый сундук. «Открыв его, он услышал изнутри голос: „Милости просим; кабы ты еще повременил приходом, я бы умерла“».²⁶ Это был голос смерти, которая и забирает его. В сказке «Отставной солдат» жена предлагает убить смерть, персонифицированную в облике жеребенка: «„Вот, — говорит, жена, — я купил такого редкостного жеребенка — вся шерсть золотая“. Она к нему отвечает: „Ти купил не жеребенка, а шмерть свою. Нужно ее убить“» (Русское Устье. С. 50). В сказке «Нужда» герой видит свою нужду в облике маленькой старушки в лохмотьях. «Посадил мужик ее в карман, перевязал ниткой, пришел домой, начал делать гробик. Увидала жена и спрашивает: „Степан, што делаешь?“ — „Молчи, женка, нужду поймал, нужду схороним, заживем богато“. Положил нужду в гроб, запометил и похоронил на кладбище, подле дядину могилу» (Ончуков. Сказки. № 249; то же: Никифоров. № 115, с. 307).

Все приведенные примеры и аналогичные им говорят о том, что, по древним представлениям, смерть, как и все живое, была смертна, а потому ее должно похоронить так же, как мертвого. В рассмотрен-

ных выше обрядах и сказках смерть хоронят, чтобы ее не было. Момент возможного «вторичного» возрождения, столь важный в земледельческих обрядах, здесь отсутствует.

Второй поставленный нами вопрос, требующий разъяснения, был связан с непонятной близостью перевоплощения покойного человека и «живого» рекрута. Объяснению закономерности этой аналогии должен предшествовать показ еще одного тождества «общих мест» в похоронных и рекрутских причитаниях. Устойчивая поэтическая формула, обращенная как к умершему, так и к рекруту: «Ты куда собираешься?», «В какую путь-дорогу отправляешься?», — отражает древнейшее представление о том, что человек покидает «белый свет», чтобы перейти в иной мир, где он будет продолжать жить. Для понимания наиболее архаических явлений «особенно важен комплекс языческих представлений о смерти как форме перехода в „иной мир“, его структуре и расположении, путях и способах этого перехода (. . .). Отсюда — одна из основных функций погребального ритуала — способствовать переходу в „вечный мир“, приобщению к сонму предков, обеспечить достижение „вечной обители“ в иной форме существования».²⁷ Переход в «новый мир» сопровождается «напутствиями» умирающему; «с-умирающим присылают на тот свет поклоны».²⁸ Супинский оказался свидетелем, как в с. Вашики Вологодской области одна из присутствовавших на похоронах старух, прощаясь с покойным, «просила» его передать ее давно умершим родственникам поклоны и рассказать им разные деревенские новости: «Скажи, что Аннушка замуж вышла, а моему скажи, что больна я, видать скоро помру, с ним свидимся».²⁹

В одном из текстов причитаний, записанных в Олонецкой губернии Н. С. Шайжиным, тот же мотив звучит достаточно четко:

Как прибудешь ты на умной, вековечной ты на светушке,
Как увидешь свое род-племя любимое,
Уж ты сделай с нима доброе здоровьице,
Уж ты низкое поклонно челобитьеце.³⁰

Похоронные причитания дают разную интерпретацию посмертного существования. Причитания в отличие от сказки трансформировали и абстрагировали исконный смысл представлений, который был зафиксирован в этнографической литературе: «Прежние языческие верования вообще не вытеснены совершенно. Твердо держится верование, что мертвый продолжает жить в могиле. Отсюда он является людям. . .».³¹ Наиболее частые ответы на традиционный вопрос: «Ты куда собираешься?», обращенный к покойному, связаны в похоронных причитаниях с представлением о могиле как последнем пристанище человека. По данным причитаний, древнейшее представление о последующей жизни в могиле практически отсутствует:

Ну, куда ты собираешься,
Да хорошо наряжаешься?
В ограду зеленую
Да в могилу глубокую. . .

(Второй этнографический
сборник. С. 77)

Куда ты собираешься —
На базар али на ярмарку?
Срубили тебе горенку
Без дверей и без окошечек
На веки тебе на вечные. . .

(там же. С. 81)

На «жизнь вековечное» покойного собирают, «снаряжают» по всем правилам земного этикета — дают ему еду, домашнюю утварь, в степных районах — коня и пр. Все это подтверждается столь многочисленными этнографическими и археологическими данными народов мира, что не требует в данном случае специальной оговорки. Приведу лишь несколько произвольно взятых, но чрезвычайно показательных примеров: «Перед уходом похоронной процессии с кладбища под гроб кладут дары. Чаще всего они состоят из еды, трубки умершего и табака. В своей новой жизни в царстве мертвых у покойника должно быть все необходимое. Рядом с гробом вешают большую плетеную сумку, чтобы дух покойного мог собирать в нее ягоды и питаться ими».³² У северных народов при захоронении детей «им кладут одежду на вырост. Так, в захоронении полуторагодовалого мальчика были положены кроме кастрюльки с манной кашей, соски и прочих предметов, рисующих его младенцем, зимняя обувь большого размера, большой свитер, папиросы, спички и мелкокалиберная винтовка с автоматической перезарядкой».³³

Умирающий молодец дает наставления:

Не забудь со мной положить
Остру саблю с тесаком,
Не забудь еще положить
Черну шляпу со пером,
Третью трубочку со картузным табаком!

(Соболевский. Т. I. № 142)

Похоронные причитания донесли до нас и древнейшие представления о том, что покойному предстоит длительный путь в «иной мир».³⁴ Не случаен поэтому и сохранившийся в похоронных причитаниях мотив проводов «в дальнюю дорогу».³⁵

Что проводим-то, батюшко,
Во дальню путь-дороженьку,
Во дороженьку незнакомую,
Во дороженьку небывалую,
Во матушку да сыру землю,
На тот тебе белый свет —
На второе пришествице
Ко своим-то тебя родителям.

(Второй этнографический сборник.
С. 100)

Речь уже шла о том, что причитания по поводу проводов на военную службу рекрута дословно сохраняют основные формулы проводов умершего на «жизнь вековечное», на «тот белый свет» («Ты куда собираешься?», «В какую путь-дорогу отправляешься?»). Попробуем, исходя как из текстов рекрутских причитаний, так и из этнографических данных, установить причину этого совпадения. Прямые провода покойного и провода на «чужую дальнюю сторону» рекрута получили в народе очень близкие формы выражения. Этнографические описания проводов на военную службу, составленные М. М. Зиминим в 1916—1919 гг., это подтверждают: «Когда мобилизованный выходит из дома, слезы льются рекой. Плачет вся семья от

мала до велика». «Оплакивали их как мертвецов или людей, заранее приговоренных к смерти» (Второй этнографический сборник. С. 2).

Смутно з двора отцѣвського козак выезжав,
Довго воны на могиле край села стояли;
Довго, довго козаченька вѣчми проважали, —
А ще довше воны ёго дома оплакали.

(Максимович. № 16. С. 23)

Оформившиеся сравнительно поздно рекрутские причитания, в основе которых, возможно, лежала не дошедшая до нас воинская причеть, вобрали в себя, приспособили для своих целей застывшие, готовые клише родственно близких им похоронных причитаний. Не случайно постоянным в солдатских песнях и рекрутских причитаниях оказывается традиционный символ невозможности возврата. Жена (сестра) спрашивает мужа (брата)-солдата, когда он вернется:

Ты гляди-ка, бедна горящица, на сине море:
На синем море, когда сходится погодушка,
Всколыбается сине морюшко,
Со синя-то моря выстанет белый камешек,
На камешке повывростет густой куст ракитовый,
В этом кустышке соловеушко совьет гнездышко,
Исповыведет соловьевых малых детушек; —
Тогда к тебе побываю, бедна молода жена!

(Соболевский. Т. 1, № 261. С. 342)

Возьми, сѣстро, пѣску жмѣню,
Посей ёго на каменю;
Ходи к ёму зѳроньками,
Поливай ёго слѣзоньками;
Коли, сестро, пѣсок зыйде —
Тодѣ брат твой з войська прійде!

(Максимович. № 2. С. 6)

Солдата снаряжают в дальний путь, как провожают покойного «на житье вековечное»:

Хорошо дружка снарядили,
Далеко его спроводили,
Что за три поля широкия,
Что за три моря глубокия.³⁶

Рекрутские причитания, записанные Ф. Д. Нефедовым в 70-х гг. XIX в., окончательно проясняют сближение понятий рекрут и мертвец:

Родимый ты мой сынок, Гаврилушка,
Куда-то мы тебя собираем?
Не в гости, не на работушку,
Собираем в дальну сторонушку...

(Второй этнографический сборник.
С. 11).

Следом за этим традиционным для похоронных причитаний мотивом (рекрутские причитания, как мы видим, восприняли этот общий мотив полностью) идет уточняющее и как бы мотивирующее заключение, которое проясняет органическое включение в рекрутские

причитания похоронных мотивов: «Не миновать тебе, дитятко, быть убиту в поле турками» (там же) или: «А тебе-то, мой любезный друг, непременно быть убитому» (с. 13).³⁷ Рекрут, таким образом, отождествлялся в сознании с мертвецом, отсюда становится понятной и данная поэтическая форма выражения и то единство способов и форм перевоплощения рекрута и покойного, о котором речь шла выше. К рекруту обращаются с просьбой навестить родных (в любом виде — в образе ворона, в облике птички лесной), как будто бы к живому, на самом же деле подобное обращение уже было свидетельством «вторичного» существования в сознании — рекрута-«мертвеца». Это наглядный пример «самостоятельного повторного воспроизведения» на новой почве ранних языческих представлений.

Необъясненным остался ранее поставленный вопрос, связанный со смысловой идентичностью форм превращения умершего, рекрута и самой смерти. Полное безразличие в выборе формы перевоплощения, абсолютная его немотивированность подчеркивалась с разной степенью последовательности в текстах причитаний.

Появись-приди, надежная головушка,
Хоть с чиста поля явись ясным соколом,
Со темных лесов явись сизым голубем,
Хоть с голубых озер серой утушкой. . .

(Барсов. Ч. 1. С. 174)³⁸

В причитаниях в подобных случаях отсутствует не только единичность выбора (явись хоть тем, хоть этим), но и полностью снимается устойчивый символический смысл таких известных во всей системе лирики образов, как «черный ворон», «белая лебедушка» и пр. Мак-Коннел, изучавший мифы народов, находившихся на одной из самых ранних ступеней развития, отметил аналогичное явление: «. . .отличительной чертой австралийских мифов является то, что на воображаемых в них тотемных животных не переносятся качества этих животных: например, черная змея и горлица не являются отрицательным и положительным персонажами, они счастливая супружеская пара».³⁹ Подмеченная Мак-Коннелом особенность не является спецификой только австралийских мифов, она характерна для мифов народов Севера и для приведенных выше текстов причитаний. Причина подобного сходства заключается, по-видимому, в идентичном отражении в разных по времени создания источниках общих досимволических представлений об единстве всего живого, возникших на той ранней стадии художественного сознания, когда человек еще не выделял себя из остального животного мира, когда брак человека со зверем, птицей (все равно какой, так как символизма еще нет) считался явлением ординарным, что и нашло свое отражение в мифах разных народов.⁴⁰ Этой ранней стадии сознания предшествует или же существует параллельно с ней представление о единстве живого и неживого мира, когда брак между живым и мертвым тоже понимался как явление вполне естественное и закономерное.⁴¹ Пока живо было такое представление о мире, пока усталость, если судить по мифам, могла служить в сознании основ-

ной причиной перехода человека в разряд неживой природы,⁴² погребальный обряд еще не мог возникнуть как культ. Для его возникновения, развития и дальнейшего многовекового существования должен был произойти важнейший скачок в сознании, связанный с новой системой представлений, с иной движущей идеей в основе.

В русских причитаниях (похоронных и рекрутских) одной из основных устойчивых форм посмертных перевоплощений стала зооморфная метаморфоза. Эта форма превращений не является исключительной принадлежностью русского фольклора, она широко известна самым разным народам мира.

Представление об реинкарнации в тотемных животных или сакральные предметы характерно для архаических культур вообще. Старшие говорили молодым, показывая им на чуринги: «Это твой предок, то чем ты был, когда странствовал по этой земле во время своего предыдущего существования».⁴³ Реликтовые формы этих представлений сохраняются в похоронных обрядах многих народов, где умирающего или умершего заворачивали в шкуру животного, живые же надевали маски тотемного животного или устраивали погребальные пляски, имитирующие движения тотема.⁴⁴ Эти представления нашли свое отражение в сказочном типе 936 * = АА * 936. В сказке «Золотая гора» птицы уносят человека на тот свет только после того, как он оказывается зашитым в шкуру животного. Работник выпил сонного зелья и заснул. «Купец достал нож, убил ледящую клячу, выпотрошил, положил парня в лошадиное брюхо, сунул туда лопату и зашил, а сам в кустах притаился. Вдруг прилетают вороны черные, носы железные, ухватили падаль, унесли на гору и ну клевать» (Афанасьев. № 243. С. 218).⁴⁵ Еще более интересные варианты в смысле отражения древней идеи встречаются в сборниках А. М. Смирнова и Н. К. Митропольской. Из загробного мира возвращаются Иван с дедушкой (эквивалент благодарного мертвеца), но как попасть на белый свет не знают. «Приезжают край синёго моря, становя ёны свой караб(л)ь на крутой берёжок, на жёлтой песок; и потом ёны разложились спать, и говорит дедушко Ванюшки: „Спи крепко, покуль будить не стану“. Ен и спит сам себе приспокойно. Сицяс налетает птица орёл и овернула ёго сырой кожей, здынула ёго на золотую гору» (Смирнов. № 49. С. 236). На этом свете герой оказывается только после того, как находит нору, в которую он и спускается. В варианте, опубликованном Митропольской, богач, с целью получить сокровища с того света, завернул купленного юношу в бычью кожу, завязал веревками и оставил у подножья горы. После некоторого времени прилетели два ястреба, увидели эту кожу, но его не тронули. Орел вернул юношу на землю (Митропольская. № 91).

Во всех сказочных вариантах птица уносит на тот свет с последующим возвращением не настоящего, а лишь «мнимого покойника». Готовность же к подобному переходу символизируется всегда однозначно — заворачиванием в шкуру животного. Перед нами сказочная интерпретация древних представлений о душе-птице, покидающей пределы этого мира, соединенных с реликтовыми формами

тотемных представлений о приобретении покойным облика своего тотема.

Итак, смерть, по древним представлениям, — это всегда метаморфоза. «Этнографические наблюдения у самых различных племен земного шара согласно свидетельствуют, что первобытный человек не верит в естественную неизбежность смерти».⁴⁶ Он уподоблял смерть жизни, она была для него лишь границей, после которой начиналась «новая жизнь» в «новом мире». Раз после смерти жизнь будет продолжена где-то в другом месте, то для человека «пал ужас смерти» (...). Существование человека на земле оказалось только «одним из звеньев в цепи всех отошедших поколений; устанавливается связь со всеми теми, которые уже отошли, и сама жизнь приобретает для него другую ценность и другой смысл».⁴⁷ «Переходный» период умершего заканчивался на земле его уходом в иной мир, но он мог вернуться на землю вновь в любом облике, в том числе и в лице своего потомка. Прошлое, таким образом, «возобновлялось, персонифицированное в человеке, который повторял характер и поступки предка. Поэтому могилы и курганы предков располагались бок о бок с усадьбами живых: то были даже не два разных мира, а единый мир, в котором прошедшее, настоящее и будущее оказывались расположенными и тесно сосуществующими». «Все три времени находятся „как бы в одной плоскости“». „Пространственное“ понимание времени нашло свое выражение в древних пластах многих языков, и большинство временных понятий первоначально были пространственными».⁴⁸ Время, по определению А. Я. Гуревича, — «это солидарность человеческих поколений, сменяющихся и возвращающихся, подобно временам года».⁴⁹ Вера в возможность вторичного рождения, в переселение души умершего очень устойчива. Показательны в этой связи народные рассказы о том, что любой младенец это есть возвращенный на землю покойник. Например: «Сын Степан — это мой покойный „братан“, Степан же, который еще при „звивотен“ сказал, что когда умрет, то ко мне придет. Когда мой Степан родился, я в ту же ночь видел во сне, что пришел покойный „братан“».⁵⁰

У народов, которые еще не так давно находились на низкой стадии общественного развития, эти представления хорошо сохранились. На примере верований северных народов это отчетливо видно. Л. Я. Штернберг воспроизвел легенду, гласящую, что после смерти одного гиляка, имевшего на лице характерные шрамы от ран, полученных в борьбе с медведем, у другого гиляка родился мальчик с такими же шрамами на лице, как у покойного.⁵¹ У чукчей, если человек умирал от болезни, то его душа никогда уже не возвращалась и не воплощалась в родившегося ближайшего родственника. Только души тех, «кто умирал достойной смертью, обретали свое повторное существование».⁵² По обычаям древних, дети часто умерщвляли своих старых и больных родственников по их настоянию.⁵³ Дополнением к известным уже этнографическим материалам может служить рассказ В. Г. Короленко о том, как в д. Починки Вятской губернии «перестали кормить» старика, что, как уточняет автор,

«надо понимать не буквально», — Дорафея просто перестали сажать за общий стол и кидали объедки, «как собаке, к порогу».⁵⁴ Корни этого обычая, имевшего место в Починках, в своей поздней, пережиточной форме; В. Г. Короленко склонен видеть в «седой и дикой старине», когда стариков уже в прямом смысле этого слова обрекали на голодную смерть. Он вспоминает рассказ «из старинной судебной практики нашего юго-западного Полесья, когда сыновья, убили родного отца», но не видели в этом решительно никакой своей вины. «Ну, так что, что убили. Своего убили — не твоего» (там же). «Я считал, — пишет В. Г. Короленко, — этот рассказ анекдотом, но впоследствии в газете „Волянь“ встретил воспоминания старого „полешука“, который рассказывал, что обычай уничтожения стариков долго держался среди диких жителей Полесья. В самом смягченном виде это производилось как обряд: со стариками прощались, усаживали их в сани, вывозили в лесную чащу и там оставляли на произвол судьбы. Некоторые исследователи склонны видеть в выражении Владимира Мономаха, читающего наставление сыновьям, „сидя уже на саях“, — остаток этого обычая седой старины» (там же).

Все известные материалы единодушно свидетельствуют о том, что умерщвление стариков не считалось ни преступлением, ни аномалией, так как у человека была перспектива нового возрождения: «Перед смертью старик говорил внучке, чтобы она росла, выходила замуж, а он родится от нее».⁵⁵ Если умирал новорожденный вскоре после появления на свет, говорили: «Прошел мимо, не захотел остаться».⁵⁶

Имя, по народным верованиям, служило средством передачи известных качеств покойного новорожденному. Это общемировое представление, от которого в европейском мире осталась лишь традиция называть новорожденного именем умершего родственника, генетически восходит к культу предков. У народов, находящихся на ранних стадиях общественного развития, эта архаическая культовая связь проявляется вполне осознанно.⁵⁷ В качестве примера рассмотрим два географически полярных, но внутренне единых случая. Народы Севера полагали, что «умерший маленький ребенок через некоторое время может снова родиться у той же матери или через поколение в том же роде. Тогда ему можно было дать имя умершего. Во всех других случаях нганасаны предпочитали давать новорожденному совершенно особое имя, стараясь, чтобы другого такого не было».⁵⁸ У гиликов существовало верование, что человек после своей смерти получает другое имя, уже как существо другое, новое. По данным миссионера Лафито, существует верование, что имя покойного погребается вместе с телом, пока у родственников не появляется желание «выпрямить дерево или поднять покойника из могилы». Это значило, что настал черед передать имя умершего другому человеку, который и становится полноправным воплощением покойного, потому что имя, согласно первобытной философии, является существенной частью человека, возможно, даже его душой.⁵⁹

Имянаречению придавалось столь важное значение потому, что, по народным представлениям, имя как бы воплощало в себе рождение новой души. Младенец только по получении имени становился человеком, который вливался в общий круговорот переселения душ. По верованиям примитивных народов, человек мог возродиться вновь в любом облике — будь то животное, человек, растение, камень и пр., потому что эти народы были анимистами по своему миро-созерцанию.⁶⁰ Для них все существующие объекты и явления «не только живые, одушевленные существа, но и одаренные полной индивидуальностью, неумирающей душой, разумом и волей. В своем монизме они идут еще дальше: все существующее антропоморфно. Под многообразием форм скрывается одно и то же по своей природе — человек».⁶¹ В мифах разных народов мира превращение в камень считалось тяжелейшим наказанием, так как в этом случае душа оставалась там навсегда. В фольклоре подобная метаморфоза не имеет принципиального отличия от прочих воплощений души. Смерть оказывается здесь преодоленной с помощью волшебного средства или «живой» воды, как, например, в сказке «Федор Водович и Иван Водович»: «Обратился оттуль Иван Водович назад, немного отошел, лежит сер-горюч-камень на дороги. Поколотил этот камень Иван Водович. „Это лежит винно мой братец, Федор Водович“». Вороненок приносит «живую» воду, и герой воскресает. (Ончуков. Сказки. С. 22).

Предки и потомки составляли единую сакральную общину. Мир по ту и по эту сторону мало чем отличался один от другого. Он мог совпадать полностью, быть тождественным земному. Тогда покойный, покинув этот мир, находит своих «ранее умерших сородичей и начинает жить вместе с ними. (. . .) Двойники занимаются тем же, чем живые люди, — охотятся, рыбачат, ездят на оленях».⁶² Поскольку в представлениях примитивных народов загробный мир подобен земному, то и там возможно умирание с последующим возрождением на земле: «Двойник умершего человека живет в мире мертвых столько же лет, сколько там жил человек в настоящей жизни (. . .) а потом „вторично“ умирает и превращается в жука».⁶³ По одним сведениям, в загробном мире уже не умирают, по другим — «умирают и возрождаются на земле, причем хороший человек становится на земле человеком, а плохой — собакой».⁶⁴ Подобные представления, имевшие, очевидно, мировое распространение, находят отголоски в народной поэзии, сказках прежде всего (Афанасьев, № 153; Ончуков. Сказки. № 8, 24). Обмен между мирами происходит постоянно. Герой находит себе невесту в «тридесятom» царстве, сын ищет на том свете мать («Опущусь я в яму подземельную и узнаю (. . .) там ли наша матушка» (Афанасьев. № 71в; см. также: Афанасьев. № 104, 71 и др.)). Народная поэзия иногда существенно трансформирует начальные представления — сказочный герой оказывается способным без смерти покинуть пределы земной жизни и оказаться на том свете. В одной из сказок, записанной Худяковым, рассказывается, как юноша, оказавшись волей случая и злого умысла своих спутников на том свете, женится на птице, но та улетает от него и он от-

правляется искать жену. «Идет, плачет, видит ворона летит. „Что ты, Ванюша, плачешь?“ Он отвечает, что пропала у него жена. Ворона говорит: „Хватайся мне, Ваня, за ноги, я уволоку тебя к твоей жене!“ Так она доставила его на небо и обратно» (Худяков. № 23).⁶⁵

В мифологии и фольклоре миры способны оказаться подобными в своей противоположности. В русской сказке, записанной на территории Якутии, мир земной и мир «горний» оказываются перевернутыми. Старик попал в «иной», подводный мир. Дошел он с «человеком с хвостом» до дому, в котором они были уже однажды, «а там народу! — музыки играют да танцуют. Старику стало удивительно, спросил он товарища: „Да вот какое живи: прошлый раз все плакали, а теперь музыки играют да танцуют“. Человек говорит к нему: „Прошлый раз у них ребенок родился — они к нему не рады, то-то и плакали, а теперь у них человек помер“. Стричок говорит: „От нашего у вас совсем разное“» (Русское Устье. С. 156). Совершенно аналогичная система представлений может быть отмечена и у северных народов. По хантыйскому мифу, «смерть в верхнем мире означает рождение в нашем, а смерть в нашем рождение в нижнем; то, что здесь мертвое, — там живое, что здесь поврежденное — там невредимое, когда здесь солнце — там луна и т. д.»⁶⁶ У нганасан в нижнем и верхних мирах все наоборот: «Наше солнце превращается в луну, луна — в солнце».⁶⁷ Подобные представления способны объяснить и обычай «запахивать одежду на покойном на правую сторону (для распашной одежды кетов характерен запах полы на левую сторону), разбивать посуду, ломать лук, нарты и другие предметы, оставляемые у могилы. В загробном мире все это должно принять свою «правильную» форму и «состояние»».⁶⁸

Итак, представления о временной и пространственной связи поколений, о реинкарнации, получившей философское объяснение в индийской мифологии и буддизме, полно представленные в верованиях народов, стоящих на низших ступенях общественного развития, не находят уже своего прямого отражения в религиозных верованиях европейских народов. Отзвуки этих верований сохраняются в фольклоре этих народов в трансформированном виде в застывших клише, что свидетельствует о былой и, возможно, не до конца утраченной вере.

Далеко не все представления мифа продлевают свою жизнь в фольклоре. За круг мифических представлений не выходит нерасчлененное единство живого и неживого, а внутри живого — двуединая природа человека, но основной анимистический принцип мифического мышления, объективирующий абстрактные представления, сохранится за пределами мифа.

Тайна смерти и посмертного существования была одной из определяющих идей языческого мировоззрения. Не случайно «со времени первого появления человека и до настоящего времени ни одно явление не вызывало в нем столько сильных эмоций и такого напряженного процесса мысли, как смерть, это странное, непонятное явление, идущее коренным образом в разрез с самыми сильными инстинктами

всякого живого существа, логическое отрицание всего существующего и самого смысла существующего».⁶⁹

Развитие славянского языческого мировоззрения как составной части общечеловеческого необходимо рассматривать «на той историко-хронологической сетке, которая отражает важнейшие этапы жизни славянских племен».⁷⁰ О первых двух этапах, т. е. формировании и развитии протославянских племен в недрах индоевропейского единства и об обособлении праславян, о создании скототского «царства», о восприятии скифской культуры исторические сведения крайне скудны, археологические данные практически отсутствуют вовсе. Только с третьего этапа, связанного с началом расселения славян и началом «ассимиляции ими литовско-латышских, а позднее и финно-угорских племен Севера»,⁷¹ уже многое проясняется. Середина I-го тысячелетия н. э. — эпоха великого расселения славян — стала переломной и в исторической и в духовной жизни. Существенные изменения происходят и в погребальной обрядности. Священные могилы предков, которые живые до сих пор стремились всячески уберечь от опасности, «с уходом потомков (...) остались беззащитными; для новых пришельцев они оказались не „дедами“, а „на-вьями“ — чужими, а потому потенциально враждебными мертвецами. В случае любой хозяйственной невзгоды новые люди могли заподозрить враждебный умысел навий и осквернить, уничтожить старое кладбище с домовинами чужих для них предков».⁷² Родственное, духовное единство живых и мертвых оказывается нарушенным. Именно с этого момента, по-видимому, создается почва для крутого перелома в мировоззрении и как его следствие — в погребальной обрядности превалирующей становится идея страха перед мертвым, которая затмила собой даже чувство почитания предков.

¹ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1983. С. 3.

² Велецкая Н. Н. Языческие представления о смерти у славян // Македонский фольклор. Le Folklore Macédonien, en година VII, année Broj. 14 Numéro. Скопје, 1974. С. 54.

³ Пропп В. Я. Русская сказка. Л., 1983. С. 197.

⁴ Косвенным отражением этой идеи могут служить и следующие этнографические данные, которые сводятся к древнейшему представлению пространства в виде круга: «... в средние века с идеей круга было связано представление о мире вообще» (Лавонен Н. А. О древних магических оберегах // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 81). О «Колесе Времени», о круге как формообразующем начале времени, о «миротворном круге» (календаре на Руси, пришедшем из Византии вместе с принятием христианства) и прочем см.: Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст. 1978. М., 1978. С. 64, 76, 108. Отсюда и идея о магических свойствах круга: в Череповецком районе, по наблюдениям А. К. Супинского, пастух клал вокруг стада «загороды», т. е. невидимую воображаемую защиту против хищников. Иными словами, «стадо заключалось в магический круг — символ солнца». Воображаемая магическая сила круга — широко известна «в верованиях культурно отсталых народов всего земного шара» (Супинский А. К. Пережитки первобытных представлений в верованиях населения Вологодской области // Череповецкий краеведческий музей. Рукопись № 29, л. 3). «Антропоморфное значение круга прослеживается и в обычае кормить кур на масленицу, насыпав зерно в обруч (словенцы)» (Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Конец XIX—нач. XX вв. Весенние праздники. М., 1977.

С. 250). «Общим образом мира», «символом совершенства считался круг. Идея круга служила образом бога и мира. Таким представлялся космос и поэту Данте и теологу Фоме Аквинскому» (Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 79); «Карелам казалось, что пространство вокруг человека в форме замкнутого круга делает его недостижимым, недоступным для злых духов, играет роль оберега. Аналогичные пространственные категории (...) были известны и другим народам» (Лавонен Н. А. О древних магических оберегах. С. 73). Н. Познанским был описан обряд «обведения магического круга», который «предотвращает» проникновение болезни внутрь круга (Познанский Н. Заговоры. Пг., 1917. С. 313—314; Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 259).

⁸ Трансформация представлений в данном похоронном причитании проявляется в неравнозначной смысловой сохранности отдельных звеньев перечисления: Второй этнографический сборник. Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 15. С. 108. Менее определенно та же идея прослеживается в тексте похоронного причитания, записанного Г. С. Виноградовым в Восточной Сибири (Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 69).

⁹ Солоковы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915. № 343; см. также: Русские свадебные песни Сибири / Сост. Р. П. Потанин. Новосибирск, 1979. С. 164, № 230; а также № 237, 246; Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985. № 1036. С. 230.

⁷ Колесса Ф. Українські народні думи. Увідношенню до пісен, віршів і похоронних голосін // Записки наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1922. Т. 132. С. 16.

⁸ О формах и способах мифических и фольклорных превращений см.: Еремина В. И. Миф и народная песня. (К вопросу об исторических основах песенных превращений) // Миф—фольклор—литература. Л., 1978. С. 3—15.

⁹ Барсов Е. В. Причитания Северного края. М., 1872. Ч. 1. С. 218 (Плач по дяде).

¹⁰ Там же. Ч. 2. С. 142 (Жена рекрута к народу).

¹¹ См. также: Там же. Ч. 1. С. 65 (Плач дочери по матери); С. 8 (Плач по жене); Ч. 2. С. 152 (Рекрутское) и пр. Та же форма сохраняется в причитании и когда речь не идет о перевоплощении, имеющем древние зооморфные истоки, например: Барсов. Ч. 1. С. 103 (Плач по сыну). Аналогичная форма перевоплощений может быть отмечена и в народной лирике, см.: Соболевский А. И. Великорусские народные песни. Т. 1—7. СПб., 1895—1902. Т. 2. № 526; Т. 3. № 20, 23, 242.

¹² Более подробная конкретизация образа часто оказывается мнимой, так как уточнение отдельных деталей подчинено традиции выражения и не содержит однозначной характеристики:

Проводили бы смерѣтушку
За белые за рученьки,
За столы да за дубовые...

(Русская народно-бытовая лирика / Сост. В. Г. Базанов и А. П. Разумова. М.; Л., 1962. С. 497. Плач по сиротам).

¹³ См., например: Сказки и мифы Океании. М., 1970. С. 55.

¹⁴ Язычник отождествлял акт смерти с мраком, холодом, сном, «но его разуму в явлении смерти должно было открыть другую сторону, более внутреннюю. Ему нужно было определить ту таинственную силу, которая произвела самый этот акт, ту силу, которая причиняет смерть; объяснить же младенческое сознание нашего предка эту силу могло не иначе, как представить ее материально, в каком-либо видимом образе» (Соболев А. И. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913. С. 31). Быстрота прихода смерти создала образ смерти-птицы, известны и другие поздние образы смерти — старухи, скелета, у римлян и греков — смерть-чудовище и т. п.

¹⁵ Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 260. Женскую природу смерти нам еще предстоит объяснить в ходе дальнейшего изложения. Единичные примеры, подтверждающие антропоморфную природу смерти, отмечены и в литовском фольклоре: Невская Л. Г. Погребальный обряд в Пелясе // Балто-славянские этно-

языковые контакты. М., 1980. Косвенными же данными, кроме приведенных выше, могут служить аналогии с образами болезни, горя, доли, где эти представления значительно чаще, чем смерть, приобретают человеческий облик.

¹⁶ Там же. С. 247, 248.

¹⁷ Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 196.

¹⁸ Торэн М. Д. Об образе лихорадки // Сов. этнография. 1935. № 1. С. 107; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 22—23. Аналогичны представления болгар, см.: Кагаров Е. Г. Религия древних славян. Культурно-бытовые очерки по мировой истории. М., 1918. № 4. С. 26.

¹⁹ Супинский А. К. Пережитки первобытных представлений... Череповецкий краеведческий музей. Рукопись 29, л. 29. По верованиям западносибирских татар, албасты — это «злой женский дух болезни, который олицетворялся в образе безобразной женщины с распущенными волосами и длинными, доходящими до колен, грудями, твердыми и острыми ногтями на пальцах рук» (Валеев Ф. Т. О религиозных представлениях западносибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 326. По поверьям ненцев, «оспа представлялась в виде красивой женщины, которая являлась во сне и от пощелуя которой образовывались нарывы» (Хомич Л. В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 25; см. также: Буслаев Ф. Языческие предания села Верхотишанки // Исторические очерки народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1. С. 243.

²⁰ Познанский Н. Заговоры. С. 65; см. также: Максимов А. Н. Пахание реки // Труды Этнографо-археологического музея. М., 1927. Т. 1. С. 15—20; Зеленин Д. К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Сов. этнография. 1934. № 5. С. 5—9.

²¹ Познанский Н. Заговоры. С. 313—314.

²² Броневский В. Б. Путешествие от Триесты до С.-Петербурга в 1810 г. М., 1828. Ч. 2. С. 362—365; см. также: Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те. Труды этнографического отдела. М., 1878. Т. 30, кн. 2, вып. 2. С. 144—145, 180, 181; Сахаров И. П. Сказания русского народа. СПб., 1849. Кн. 2.

²³ Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 30.

²⁴ Максимов С. В. Собрание сочинений. СПб., [б. г.]. Т. 17. С. 57.

²⁵ Базанов В. Г. Герой побеждает смерть // Базанов В. Г. Поэзия русского Севера. Петрозаводск, 1981. С. 192.

²⁶ Rumänische Märchen, übersetzt von Mite Kremnitz. Leipzig, 1882, № XI; Веселовский А. Н. Рецензия на кн.: Румынские сказки в переводе М. Кремниц // Веселовский А. Н. Собр. соч. Т. 16. М.; Л., 1938. С. 197.

²⁷ Велецкая Н. Н. Языческие представления о смерти у славян. С. 37.

²⁸ Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Второй этнографический сборник. С. 26.

²⁹ Супинский А. К. Взгляды на загробную жизнь. Череповецкий краеведческий музей. Рукопись № 29, л. 11. В представлении примитивных народов убитое животное, так же как и человек, должно было служить посланцем на «тот свет». Так, одним из важнейших моментов медвежьего праздника было событие, когда «ублагодотворенная почестями душа» убитого медведя оказывалась «послом, передатчиком всевозможных даров „хозяину гор“, от которого зависит благополучие гилея» (Штернберг Л. Я. Религиозные воззрения сахалинских гилеяков // Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 44).

³⁰ Шайжин Н. С. Олонецкий фольклор // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1911 г. Петрозаводск, 1911. С. 3.

³¹ Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Второй этнографический сборник. С. 47. «Могила покойников, по мнению бурят, образуют на том свете улусы, каждая могила или гроб становится домом, в котором живет душа» (Михайлов Т. М. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 295).

³² Бьерре Й. Встреча с каменным веком. М., 1967. С. 124; см. также: Беретти Н. Н. На Крайнем Северо-Востоке // Записки Владивост. отд. Русского географического общества. Владивосток, 1929. Т. 4 (XXI). С. 44.

³³ Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 61. (Материалы экспедиции 1969 г.).

³⁴ «Смерть — это уход; убить это отправить в дорогу» (Петров В. Опыт стадийного анализа «охотничьих игр» // Сов. этнография. 1934. № 6. С. 152). «Смерть как уход-возвращение», как «отсылание», как «путешествие» — центральный мотив обрядовой стороны заключительного эпизода «медвежьего игрища» (там же, с. 153). Слово «хоронить» в бурятском языке многовариантно. «Наиболее употребительными были выражения, которые в переводе означают: „сопроводить“, „отправить“, „спрятать“ (от людей)», «увезти в поле, в лес» (Михайлов Т. М. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 295). В сказках (тип 432) девушка отправляется на поиски мужа (жениха) на «тот свет» («за тридевять земель», в «тридесятое царство»). Ей предстоит длительный путь, она попадает туда только тогда, когда истопчет три пары железных башмаков, изломает три чугунных посоха, изложет три каменных просвиры. «Эта деталь интересна в историческом отношении. Она отражает некоторые черты древнего похоронного обряда. Предполагалось, что умерший странствует пешком в иной мир. Поэтому ему клали в могилу посох, на который он мог опираться, прочную обувь, которая с наступлением железного века становится железной, наконец, давали с собой хлеб. Каменный хлеб по аналогии с чугунным посохом и железной обувью есть субститут имевшего здесь когда-то место обычного хлеба» (Пронн В. Я. Русская сказка. С. 221).

Как вторичный момент нужно рассматривать и переход невесты из «своей» зоны в «чужую», который совершался всегда длительным, окольным путем (Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 100, а также: Freedman M. Ritual aspects of chinese kinship and marriage // Family and kinship in chinese society. Stanford, 1970. P. 184.

³⁵ Под античным влиянием «к славянам в конце языческого периода перешел обычай класть в могилу деньги на дорогу в загробный мир» (Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 210; см. также: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. С. 149; Супинский А. К. Пережитки первобытных представлений... Череповецкий краеведческий музей. Рукопись № 29, л. 11). В похоронных причитаниях тема пути-дороги дается в разных, часто сильно трансформированных и не всегда сводимых к начальному источнику вариантах — например, тексты причитаний во Втором этнографическом сборнике (с. 68, 78, 79, 101, 122 и др.).

³⁶ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. С. 97.

³⁷ См. также тексты: Второй этнографический сборник. С. 17, 18.

³⁸ Та же форма сохраняется в причитании и когда речь не идет о перевоплощении, имеющем древние зооморфные истоки:

Приди, появись, сердечно мило дитятко,
Хоть к крылычку приди добрым молодцем,
Хоть незнакомой каликой перехожей,
Хоть купцом приди московским.

(Барсов. Ч. 1. С. 103)

³⁹ Mc. Connel U. Myths of the Mungkan. Melbourne, 1957. P. 137.

⁴⁰ Многочисленные примеры тому: Сказки и мифы Океании. М., 1970. С. 48, 60, 67, 99, 151; Мифы и сказки Австралии, собранные К. Лангло-Паркер. М., 1965. С. 44, 93, 40, 104, 111 и др.; Мифологические сказки и исторические предания энцев. М., 1961. С. 43, 44. В сказках женой оказывается змея, мужем — змеей (409*, 454А*, 425М, 445В, 440), женихом — медведь (426, 427*), матерью — рысь (409), сыном — рак (433В), братьями — вороны или лебеди (451) и т. д.

⁴¹ Отражение этих представлений, например, в мифе «Жена-тамате» (Сказки и мифы Океании. С. 48), где речь идет о браке земного человека с девушкой-духом. Тот же мотив звучит в австралийском мифе (Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 46). См. также сказки на тему о том, как мертвец сосватался к девушке (Второй этнографический сборник, с. 51); сказку «Жена мертвеца» (Мифологические сказки и исторические предания иганасан. М., 1978, № 30. С. 116—118 и т. д.; СУС. Тип. 365 («Жених-мертвец»); «страшные» гадания с зеркалом и пр.

⁴² Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 161, 162; Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гиликов острова Сахалина // Этнография. 1928. № 1. С. 89.

⁴³ Strehlow T. G. Aranda Traditions. Melbourne, 1947. S. 116, 117, 119.

⁴⁴ Дмитриевский П. Записки переводчика, составленные переводчиком при Окружном управлении на о-ве Цусима, Отано Кигоро // Записки имп. Рус. геогр. о-ва. По общей географии. СПб., 1884. Т. 7, № 4. С. 147; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1987. С. 24; Иалева Л. М. Дотеатрально-игровой язык русского фольклора: Проблема теории и типологии: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1985. С. 16.

⁴⁵ Варианты: Зеленин. Перм. № 98; Худяков. № 23; Афанасьев. № 50, 421 и др. Те же древние верования нашли свое отражение и в литературе. В повести А. Платонова «Котлован» «от голода и печали» умирает молодая женщина. «Она лежала сейчас навзничь <...> веревочка через темя и подбородок держала ее уста сомкнутыми, длинные, обнаженные ноги были покрыты густым пухом, почти шерстью, выросшей от болезней и бесприютности, — какая-то древняя, ожившая сила превращала мертвую еще при ее жизни в обрастающее шкурой животное» (Платонов А. Котлован // Новый мир. 1987. № 6. С. 79).

⁴⁶ Штернберг Л. Я. Основы первобытной религии // Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 12.

⁴⁷ Штернберг Л. Я. Эволюция религиозных воззрений // Первобытная религия в свете этнографии. С. 293.

⁴⁸ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 110.

⁴⁹ Там же. С. 111.

⁵⁰ Сокольников Н. Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // Этногр. обозрение. М., 1911. № 3—4. Кн. 40—41. С. 152. Поразительную устойчивость древних представлений о потомке как заместителе умершего на земле во вполне цивилизованном мире можно продемонстрировать хотя бы на одном примере: «27 января 1911 года в газете „Биржевые ведомости“ литератор А. Шиле поделился своими впечатлениями о недавней встрече со вдовой писателя А. Г. Достоевской: „В заключение нашей беседы Анна Григорьевна мне рассказала, по ее мнению, знаменательный факт: в день кончины Федора Михайловича, 28 января, то есть в то самое число, через 27 лет, родился у нее внук, названный Андреем в память младшего брата Федора Михайловича, и, начиная с нее самой, все в семье уверены, что в этого ребенка переселилась душа его деда“» (Белов С. В. Вокруг Достоевского // Новый мир. 1985. № 1. С. 193).

⁵¹ Штернберг Л. Я. Религиозные воззрения сахалинских гиликов. С. 20. У тотемных народов существуют особые культы, посвященные жившим в мифическое время предкам. Например, у африканских племен есть культ «Бину», где «Бину» означает «ушедший и вернувшийся», «бабину» — «предок, который вернулся» (Котляр Е. С. Миф и сказка Африки. М., 1975. С. 36). «Человек и его тотем, в представлении аборигенов, обладают тем, что мы можем назвать их общей священной сущностью, не только в силу особой связи между ними, но и в силу того, что эта связь лишь часть более широких отношений человека с мифическими существами или тотемическими предками. Тотем служит связующим звеном между миром живых людей и миром мифов» (Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 169).

⁵² Вдовин И. С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. (Вторая половина XIX—начало XX в.). С. 248.

⁵³ Зеленин Д. К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // Памяти В. Г. Богораза. М.; Л., 1937. С. 47—48; Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 44 и след. В сказках (СУС. Тип 981) мотив убийства стариков заметно трансформирован, он получил здесь дидактическое звучание и слился с широко распространенным мотивом о благодарном мертвеце.

«Была деревня Бибачки, где стариков убивали; такой закон был у их, чтоб старики не мешали. Если [старик] пройдет шестьдесят лет, призывают сына и говорят: „Ты своего отца убивай!“». Другой еще с радостью убивает (старик — лишний рот), а другому жалко убивать отца. На похороны не ходили друг к другу. Убил, похоронил — никто не знает». Сын пожалел отца, спрятал его в погреб, сказал односельчанам, что похоронил отца. Далее мотив благодарного мертвеца. В неурожайный год отец советом помог сыну вырастить рожь. Все оценили мудрость и опыт старика и решили, что «теперь стариков не надо убивать — старики всё знают» (Господарев. № 64. С. 525; аналогично: Митропольская. № 84).

⁶⁴ Короленко В. Г. История моего современника // Короленко В. Г. Собр. соч.: В 10 т. М., 1955. Т. 7. С. 71.

⁵⁵ Вдовин И. С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей. С. 248.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР (МАЭ). Л., 1930. Т. 9. С. 119.

⁵⁸ Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 58.

⁵⁹ Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1982. С. 290. У целого ряда народов сохраняется особое почитание ребенка, получившего имя предка. Так, например, повсеместно в Средней Азии «до сих пор широко распространен обычай, в силу которого стараются дать новорожденному имя недавно умершего деда или другого ближайшего родственника, веря, что душа умершего войдет тогда в новорожденного. В силу этого к такому ребенку относятся довольно почитательно, так как считают, что в нем сидит дух предка» (Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья). Сталинабад, 1953. С. 204 // Труды АН Тадж.ССР. Ин-т ист., археол. и этногр. Т. 7, вып. 1). Те же убеждения были свойственны и кавказским народам: ребенок, названный именем покойного, являлся его заместителем на земле, поэтому «родственники умершего могли обращаться к ребенку (вне зависимости от его возраста) так, как они обращались бы к своему покойному родственнику» (Соловьева Л. Т. Обычаи и обряды первых лет жизни ребенка у грузин Хевсурети в конце XIX—нач. XX в. // Сов. этнография. 1982. № 4. С. 108; см. также: Костоловский И. В. Из свадебных и других поверий Ярославской губ. // Этногр. обозрение. М., 1911. № 1—2. Кн. 88—89. С. 255).

⁶⁰ В фольклоре представление метаморфозы-смерти трансформировано как сознательное превращение, осуществленное извне.

⁶¹ Штернберг Л. Я. Культ инау у племени айну // Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 51.

⁶² Хомич Л. В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 24; см. также: Грачева Г. Н. К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 42; Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 38, 40.

⁶³ Хомич Л. В. Представления ненцев о природе и человеке. С. 24.

⁶⁴ Штернберг Л. Я. Гиляки, гольды, орочи, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 491—492; см. также: Лопатин И. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.

⁶⁵ Елеонская Е. Представление «того света» в русской народной сказке. (Памяти В. Ф. Миллера) // Этногр. обозрение. М., 1913. № 3—4; М., 1914. С. 57. Сюжет о перемещении живых в загробный мир широко использован в авторской литературе: Достоевский Ф. М. Бобок; Манн Т. Иосиф и его братья; Твардовский А. Теркин на том свете, и мн. др.

⁶⁶ Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 567. Своеобразная христианская мотивировка этой противоположности жизни в разных мирах дается в сказке из сборника «Русское Устье»: «Помер человек, и они его хоронят и, значит, радуются, веселятся. „А зачем?“ — говорит. „А вот, — говорит, — как по божьему указанию: бог указал, что, значит, помер человек, то убавляются грехи, а ешли человек родится, то прибавляются грехи» (с. 94). По своей противоположности дается часто и толкование снов: снятся похороны — это к свадьбе, снятся горе — к радости и т. п. (Шейн П. В. Материалы к изучению быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. С. 340).

⁶⁷ Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у инганасан. С. 63 (Из архива Ленинградского отделения Института этнографии (ЛОИЭ) АН СССР. Ф. 14, оп. 1, № 34, л. 85).

⁶⁸ Алексеев Е. А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 104.

⁶⁹ Штернберг Л. Я. Основы первобытной религии // Первобытная религия в свете этнографии. С. 12.

Вопрос, на который с такой прямоотой и однозначностью отвечал язычник (смерть — это жизнь, но в ином обличии, смерть — это перевоплощение), оказался дилеммой для последующих поколений. На вопрос о том, что такое смерть, философы в литературе либо вовсе не могли ответить, либо не выходили за пределы языческого миропонимания:

«Пиррон. Что такое жизнь?

Клод Бернар. Жизнь — это смерть.

— А что такое смерть? — опять спросил Пиррон. Никто ему не ответил, и сонм теней бесшумно удалился, подобно гонимому ветром облаку» (Франс А. Сад Эпикура // Франс А. Собр. соч. М., 1958. Т. 3. С. 333).

Из монолога моралиста и философа Сеттембрини: «Единственно религиозная форма отношения к смерти в том, чтобы видеть и ощущать в ней неотъемлемую часть и некое священное условие жизни (...). Смерть достойна почитания как колыбель жизни, как материнское лоно обновления» (Манн Т. Волшебная гора // Манн Т. Собр. соч. М., 1959. Т. 3. С. 278).

Созерцание царских скарабеев — этого символа «рождающейся из земли и вечно возрождающейся, бессмертной жизни», навевало размышления об основах бытия: «И камешки эти — символ вечной жизни, символ воскресения! Горько усмехаться или радоваться? Все-таки быть в том веке неистребимым и в самом дивном, что до сих пор кровно связывает мое сердце с сердцем, остывшим несколько тысячелетий тому назад, с сердцем (...) которое в те легендарные дни так же твердо, как в наши дни, отказывалось верить в смерть, а верило только в жизнь. Все пройдет — не пройдет только эта вера!» (Бунин И. Скарабей // Бунин И. Собр. соч. М., 1956. Т. 4. С. 74).

⁷⁰ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 196.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же. С. 102.

2. СТРАХ ПЕРЕД УХОДЯЩИМ И ВСТУПАЮЩИМ В ЭТОТ МИР

Да не дѣржит меня да мать сыра земля,
Только дѣржит меня да нонь осинов кол.

(«Данилко Денисьевич». Ончуков, 76)

Кости собрал Кориней и сокрыл их в бронзовой урне,
Он же, с чистой водой обошедши спутников трижды,
Всех окропил, увлажнив плодоносной ветку оливы;
Этим очистив мужей, произнес он прощальное слово.

(Вергилий. «Энеида». Кн. 6)

Похоронный обряд оказался одним из наиболее консервативных элементов культуры благодаря устойчивости определяющих представлений, на базе которых он сформировался. Не случайно христианизация именно в этой области не принесла сколько-нибудь существенных результатов. В центре погребального ритуала оказался страх, причем не страх перед смертью, а страх перед мертвым, он-то и поддерживал строгость соблюдения и поразительную устойчивость данного ритуала в течение многих веков.¹ Чувство страха, перешедшее в «ритуальную некрофобию», затмило собой чувство почитания предков,² оно же послужило и центральной движущей силой, которая привела к рождению целой сети взаимосвязанных ритуалов. Эти обряды имели предохранительную цель, они должны были способствовать тому, чтобы оградить живых от злого, подчас и губительного влияния мертвых. Нам предстоит это показать, сопоставив археологические, этнографические и поэтические данные. Без такого широкого культурологического фона невозможно определить место фольклора в общей системе, его роль оказывается подчас недооцененной либо сильно преувеличенной в своей древности. Археологические материалы, способные пролить свет на данную проблему, отражают период последней стадии развития родового общества, т. е. эпохи, когда «формы религии были уже весьма сложными. Видимо, и страх перед мертвым, и представление о ревнивой мстительности мертвых, красной нитью проходящее через похоронные обряды человечества с доисторических времен (...) раздвоение мира в сознании человека на мир естественный и мир сверхъестественный, выражающийся, в частности, в анимистических представлениях; и морально-этические обязанности коллектива живых перед мертвым, который и после смерти продолжал считаться членом коллектива, — все это уже было закреплено в религиозных взглядах, диктующих в свою очередь совершение того, а не иного обряда».³

Издавна у многих народов мира был распространен обычай разрушать погребения. Цель этих разрушений была неоднозначной, но всегда магической — такой вывод был сделан Э. А. Сымоновичем, изучавшим погребения черняховской эпохи. «Массовые разрушения ранних черняховских могил, содержащих погребения с северной ориентировкой, производились несомненно с магическими целями — для того, чтобы предохранить живых от воображаемого влияния

умерших».⁴ Боязнь мертвых нашла свое выражение «в разрушении скелетов на черняховских могильниках, заставила во многих случаях закладывать могилу камнями».⁵ Порча инвентаря, по-видимому, тоже свидетельствует о страхе живых перед мертвыми.⁶ Раскопки на западе Балтийского региона показали, что часть урн имела намеренно пробитые на тулове отверстия или же расколотое дно.⁷ Это же подтверждают и данные оксывской культуры (культуры племен, которые населяли в конце II—I вв. до н. э. — I—II в. н. э. территорию северной и частично центральной части современной Польши): «... вещи часто подвергались дополнительным механическим повреждениям — поломке или сгибанию. Особенно это относится к мечам, которые обычно согнуты в несколько колен».⁸ Порча оружия, по мнению А. Кемписты, «имела целью „разоружить“ покойника, ограничивая тем самым вредоносную его деятельность».⁹ Обычай ломать, выбрасывать, уничтожать вещи, которые принадлежали умершему, был широко распространен, многочисленные пережитки обычая подобного рода отмечаются и поныне.¹⁰ Представления о мстительности мертвеца, вызванной тем, что живые продолжают пользоваться его вещами, нашли свое отражение в быличках и сказках (СУС, тип 366 А*). В одной из быличек рассказывается о том, как покойный Николай-плотник каждую ночь возвращался в бывшую свою избу, пытаясь изгнать из нее новых владельцев. («Спишь, как час ночи — то собака лает, воеет под кроватью. . . Один раз разбудилась: лежит мужик среди комнаты толстомордый, серые штаны, рубашка хлопчатобумажная, полосатая. Сам вроде рыжий <...>. И говорит он: „Укочевывай. Мой дом. Вон конь за воротами стоит, вожжей только нет“». — Зиновьев. С. 278—279). Что только ни делала старуха, чтобы избавиться от ночного гостя: и нож в него бросала, и воду на кладбище носила. . . ничего не помогло. Недолго она прожила в купленной избе («Забрали меня тайком, чтоб никто не знал». — Там же. С. 279).

Если покойник, по народным верованиям, был чем-то обделен во время похорон (например, не был соблюден обычай обязательной жертвы ему), то он «не простит, а свое возьмет» (Зиновьев. С. 277). В быличке рассказывается о том, что когда умер отец, бычка, по традиции, не зарезали — тощий он был после зимы — и затем «пошло: то подавится скотина, то сдохнет» (там же).

Следует соблюдать также страшнейший запрет: «Нельзя покойнику ничего давать, а то унесет с собой кого-нибудь» (Зиновьев. С. 276). В быличке покойница-мать пришла к дочери, «подошла к жаровне, выскребла из нее в подол» (там же) и унесла остатки еды с собой, «а потом у нее дочь померла» (там же).

В фольклоре и мифологии многих народов встречаются представления о «живых мертвецах», наделенных особой сверхъестественной силой, которые могли выходить из могилы. Это были злые мертвецы, они нападали на людей, могли насылать болезни и смерть. А. А. Котляревский высказал предположение, что представления о вурдалаках с большой долей вероятности «могут быть возведены к эпохе племенного единства. Быть может, происхождение этих

обрядов зависело от исторических причин: от противоречия или борьбы двух погребальных обычаев — сожжения и погребения».¹¹ Фольклорные и литературные отражения представлений о злых мертвецах весьма многочисленны. Это и народные рассказы, и былички,¹² и былина «Данило Борисович (Денисьевич)», записанная на Печоре Н. Е. Ончуковым, и сказки: Афанасьев. № 355, 358; Ончуков. Сказки. № 46, 86; Садовников. № 72 (б, в, г); Зеленин. № 67 (Мертвец, встающий из могилы — СУС. Тип 326 J*; девушка, встающая из гроба — СУС. Тип. 307). Из литературных обработок народных сказаний можно указать рассказ о Гламе из «Саги о Греттире»,¹³ песни «Гайдук Хризич» и «Марко Якубович» А. С. Пушкина («Песни западных славян»), «Вий» Н. В. Гоголя, «Елиазар» Л. Андреева, «Упырь» А. К. Толстого и многие другие.

Несмотря на то, что вера в мстительных покойников встречается повсеместно в Европе и даже в других частях света, «классической страной веры в упырей нужно признать Россию и вообще славянские земли (особенно Белоруссию, Украину и область южных славян) <...>. Вера в упырей упоминается в древнерусских христианских поучениях, в летописи (в Лаврентьевском списке)».¹⁴ Страх перед вышедшим из земли мертвецом реализуется в фольклоре весьма однотипно (постоянная мотивирующая его формула — мертвец угрожает съесть живого): «Есть хочу! Голоден! <...> Ну, внучек, теперь за тебя примусь!» (Афанасьев. № 355); «Пошто мой обед ешь? Я тебя съем» (Зеленин. № 67); в течение семи лет вставала из гроба и поедала живых заклтая царская дочь (Господарев. № 15) и т. д. Тот же мотив в былине сказочного типа «Данило Борисович»:

Говорит-то Данило да таково слово:

«Я вас всех-де нынъ съем, да, право, всех прием!»

(Ончуков. Сказки. № 51)

В странах Западной Европы к завершающему дню рождественско-новогоднего цикла были приурочены многие поверья о злых силах, которые якобы могли оказать нежелательное влияние на судьбу человека, о страшном для живых возвращении умерших домой, об особом войске мертвых или «дикой охоте». Поверье о «дикой охоте», сутью которого является страх перед вредоносной силой мертвых, известно славянским и германским народам, австрийцам, народам Бельгии и Нидерландов. «В течение средних веков часто в качестве предводителя „дикой охоты“ стали упоминать и многих исторических личностей — Аттилу, Дидериха Бернского, Карла Великого и позднее даже Наполеона. Часто языческая „дикая охота“ получает и христианское осмысление: говорят, что это души грешников под предводительством Ирода и Канна проносятся по облакам».¹⁵ Легенда о «дикой охоте» оказалась богатейшим материалом и для литературных ее осмыслений. В повести В. Короткевича «Дикая охота короля Стаха» (действие отнесено к концу XIX в.) речь идет о том, как белорусский фольклорист в поисках народных сказаний заехал в глушь страны и стал свидетелем (по счастливой случайности не жертвой) «ожившей» легенды: «Не разбирая дороги,

мчалась дикая охота по самой жуткой трясине, по лесу, по протокам. Не звякали удила, не звенели мечи. На конях сидели молчаливые всадники, и болотные огни катились впереди дикой охоты короля Стаха прямо по трясине»,¹⁶ сея «ужас прошлого, его апокалипсис, смерть».¹⁷ Инсценированная охота короля Стаха стала здесь символом уходящей, вырождающейся старинной белорусской шляхты, символом несправедливости, мрака и темного ужаса на Земле.

Очевидно, параллельно с представлениями о вредоносной и «нечистой» силе умерших рождались представления о возможных оберегающих мерах против нее, о чем тоже свидетельствуют показания археологов. При раскопках, осуществленных на территории современной Польши (захоронение относят к концу I—II в. до н. э. — I—IV в. н. э.), было обнаружено необычное положение покойных — скорченных, с сильно поднятыми кверху коленями, что, по предположению В. Ла Бом, говорит о связывании умерших.¹⁸ Страх перед тем, «как бы умерший не вышел из состояния неподвижности (. . .) вынуждало при похоронных обрядах утрировать все те приемы, которые бы заставили мертвых оставаться в могилах. Именно к этому разряду можно отнести известный в ишеварской культуре обычай вбивать оружие или орудия труда, пробивая останки покойника, помещенные в урну или яму, чтобы накрепко привязать их к земле».¹⁹ Точно так же в позднелатенских ясфорфских погребениях оружие было часто воткнуто в землю рядом с урной.²⁰ Так что широко распространенные у многих европейских народов, славян в том числе, верования об охраняющей роли осинового кола, вбитого в могилу «блуждающего» покойника (чаще всего — колдуна), имеют давнюю традицию.²¹ Если в семье умирали дети один за другим, то «принимаются меры к тому, чтобы помешать дальнейшему несчастью: когда хоронят ребенка, мать с отцом вбивают в землю „к ногам“ осинового кол. Объяснение, видимо, такое: похороненного ребенка лишают возможности ходить и тем предупреждают его появление в доме, которое надо считать весьма нежелательным».²² Если новорожденный умирал без крещения, то женщины «уносят его труп, и прячут в тайном месте, и протыкают его колом, говоря, что если так не сделать, то младенец поднимется и сможет причинить много вреда. (. . .) Точно так же, если роженица умерла вместе с ребенком, протыкали колом оба тела».²³ Фольклор калькирует эти верования, не внося сюда никаких дополнительных смысловых оттенков. Типичный пример из русских сказок: «Обыскали могилу, из которой мертвец выходил, разрыли и вбили ему прямо в сердце осинового кол, чтоб больше не вставал и людей не морил» (Афанасьев. № 357; см. также: Афанасьев. № 355; Садовников. № 72; Ончуков. Сказки. № 39 и т. д.). Тот же способ захоронения воспроизведен и в былинах «Данило Денисьевич»:

Положили-то Данилку вничь на землю всё,
Находили-то они тогда осинов кол,
Как колотят-то они да проти серьча тут,
Да осталса тут Данилко сын Денисьевич.

(Ончуков. Сказки. № 76)²⁴

Смертоносное воздействие „злых мертвецов“ пытались уничтожить и путем других, более поздних магических оберегов: дом осыпали самосейным маком или льном; втыкали в дверь ветки рябины;²⁵ отпугивали шумом на похоронах, окружали дом красной нитью,²⁶ использовали заговорные формулы²⁷ и т. д.

Страх перед враждебной силой мертвого поддерживался представлением о «нечистоте» трупа и всего, что было с ним связано. Представления о «нечистоте» ушедшего из этого мира и пришедшего в него развивались, по всей вероятности, параллельно, так как они выразились в идентичных или очень близких по смыслу оберегах, рожденных общим чувством страха перед лиминальным существом, находящимся на грани миров. Общемировыми являются не только сами представления о «нечистоте» существ, находящихся в состоянии «перехода», но и определенная ограниченность срока (не одна-значная и не постоянная у разных народов мира), в течение которого живые должны были остерегаться опасного, вредоносного их влияния.²⁸ В разных областях России, например, опасность, которую представляли собой умерший и новорожденный, не превышала сорокадневный срок. Наиболее же распространенным временем особой их «нечистоты» и опасности был один-три дня. Свойства новорожденного как существа чужого и враждебного совершенно естественно были перенесены на мать. Она как бы становится заместителем новорожденного в течение определенного срока. У русских «нечистой» признается родильница в продолжение первых шести недель после родов, прикосновение к ней также опасно, как прикосновение к трупу.²⁹

Магические свойства покойного, способного пагубно влиять на силы природы, совершенно идентичны и для новорожденного (или его ближайшего заместителя). Так, у западных славян женщину вскоре после родов «не пускают одну ходить к колодцу или на реку за водой, чтоб она не испортила воды».³⁰ Вредоносная «нечистота» роженицы могла сказаться на плодородии. В ряде европейских стран эти представления были значительно усилены. В Германии, например, во многих областях «еще недавно держались убеждения, что если родильница до истечения шести недель выйдет в поле или в сад, там прекращается рост плодов (...) а в Франкельваде до этого срока роженица не должна сама ходить за водой к колодцу: иначе источник, питающий его, иссякнет».³¹

Вредное влияние, по представлениям многих народов, «исходило не только от самого покойника, но и от вещей, которыми он пользовался в жизни»,³² — отсюда и преднамеренная порча инвентаря, засвидетельствованная древними захоронениями. У славянских народов, русских в частности, опасной для живущих считалась одежда покойного, ее сжигали или отдавали, но никогда не оставляли дома.³³ Обязательно уничтожалась или выбрасывалась подальше в лес солома, на которой омывали умершего.³⁴ Точно также опасной считалась одежда роженицы. Посуда, из которой она ела, в хозяйстве больше не употреблялась.³⁵ Воду после омовения покойного никогда не выливали вблизи дома.³⁶ «Поганой» считалась и вода в купели

после крещения ребенка, ее выливали в озеро подальше от дома.³⁷ «Нечистым» объявлялось также жилище, в котором произошли смерть или рождение, а потому оно по-возможности удалялось от окружающих. В центральных и южных районах России, т. е. везде там, где основное жилище было прочным и постоянным, «нечистый» дом не уничтожался, а подвергался лишь тщательному «очищению», т. е. начальная, исконная форма ритуала трансформировалась в связи с определенными жизненными условиями. Обряд «очищения» дома, в котором умер человек, проводился сразу после выноса гроба. Цель ритуала — изгнание смерти и предотвращение возврата души покойного домой. Место, где стоял гроб, тщательно мылось, отпаривалось нагретыми в печи камнями и т. д. Люди, вернувшись с «могильника» (кладбища), сначала шли в баню и только после этого садились за поминальный стол, сменив предварительно одежду.³⁸

Очень много аналогий в отношении покойного и новорожденного может быть проведено и в данном случае. Для рождения ребенка тоже иногда строилась отдельная хижина. После родов эта хижина, где женщина рожала на соломе, часто в полном одиночестве, как правило, сжигалась.³⁹ Эта архаическая форма родильной обрядности была известна в Индустане, в древней Персии, у кавказских горцев и многих других народов земного шара.⁴⁰ У северных народов этот обычай сохранялся вплоть до XX в. — родильницу удаляли «из страха, ибо ее присутствие угрожает юрте таким же „несчастьем“, как и присутствие труп». ⁴¹

У великоруссов не зафиксирована эта древняя форма обряда, по существу же здесь обряд сохранился: «В некоторых губерниях (Новгородской, Нижегородской и Пермской) женщина добровольно удаляется из жилого помещения в хлев, сарай и пр. (даже зимой) и остается одна во время рождения ребенка. Бабку зовут лишь по появлении ребенка на свет». ⁴² У великоруссов, белорусов, удмуртов и других народов роды очень часто происходили в бане. ⁴³ Этот обычай стоит в прямой связи с представлениями об очистительном значении воды, и как явления вторичного — бани. «Нечистые» новорожденный и его мать подлежали обязательному очищению. Обряд очищения исполнялся на Руси, как правило, «на второй, третий, девятый день после родов и был связан с собственным обмыванием, хотя специально приготовленной для этого воде и приписывалась многообразная магическая сила». ⁴⁴ Обряд взаимного «умывания рук» или «размывки» (родильницы и повитухи) исполнялся на Руси повсеместно. ⁴⁵ Был он широко известен под названием «злывки» или «злыти на руки» и на Украине (особенно на правобережной Украине, южнее Киевского и Волынского Полесья), где и производился на второй-третий, реже — на седьмой, сороковой день после родов. ⁴⁶ Обряд этот выражался «в виде тройного сливания обрядовой воды на руки роженице, за которым иногда могло следовать обмывание (обтирание или кропление) ее лица, а подчас и ног». ⁴⁷ Сливание производилось особой «непочатой» водой, взятой из колодца, родника, реки до восхода солнца, позднее в эту воду стали «добавлять воду, освященную в церкви на иордань (накануне крещения)». ⁴⁸

Белорусы совершали обряд «муравинки», т. е. купали ребенка в «непочатой воде», смывали «святой мур». ⁴⁹

В России столь же широко, как и после похорон, был известен обряд «очищения» всей семьи и вообще всех присутствующих при родах. ⁵⁰ Повитухе же до полного «очищения» запрещалось «готовить пищу, печь хлеб, подходить к очагу, доить корову». ⁵¹

Прямая параллель может быть также проведена между запретом уносить что бы то ни было с могилы и из дома, где происходили роды. ⁵²

Языческие формы оберегов, связанных с представлением о пагубной роли для живущих покойного и новорожденного, развивались параллельно, чаще всего они совпадали до мелочей. Эти «обломки прошлого» (прежде всего речь идет о «нечистоте» вступающего в мир) активно поддерживались христианской церковью, чем, по видимому, и объясняется столь устойчивое и широкое распространение этих представлений.

У русских и украинцев строго соблюдался запрет для матери кормить собственного ребенка до крещения, в это время его кормит посторонняя женщина. ⁵³ Чехи полагали, что «принести не окрещенного ребенка в чужой дом, значит ввергнуть этот дом в несчастье». ⁵⁴ Во многих местах России таких детей не находят возможным хоронить на общем кладбище и погребают в доме под порогом или в переднем углу. ⁵⁵ В данном случае следует отметить явно противоречивый характер обычая, что связано с его поздним происхождением. С одной стороны, сохраняется представление о нечистоте неокрещенного младенца (не хотят осквернить христианское кладбище), с другой — похороны в доме свидетельствуют о полной утрате древних представлений, связанных с всепоглощающим чувством страха перед мертвым. У русских женщина после родов в течение 40 дней (шести недель) не допускалась в церковь. ⁵⁶ По истечении определенного для данного народа или данной местности срока женщина должна была получить в церкви «так называемое благословение — освещение, или очистительную молитву, с помощью чего она якобы и освобождалась от нечистой силы. Это посещение церкви называлось в народе вывод (Полесье, Правобережье); или молитва (Левобережье; южные области Украины)». ⁵⁷ Храм был закрыт до полного очищения одинаково и для участников похоронного и родильного обрядов. Поддержка данных «культурных переживаний» христианской церковью, способствующая их активному процветанию, восполнила, а, может быть, где-то заменила собой столь мощную и такую привычную для нас поддержку, какой является народнопоэтическое творчество.

«Нечистота» мертвого распространялась на всех участников похорон, но самые серьезные запреты налагались на оставшихся в живых супругов, их вредоносное действие на окружающих было особенно ощутимо. В родильной обрядности соответственно особому остракизму подвергались родители новорожденного. Если мать целиком и полностью разделяла участь своего ребенка в период его «нечистоты», то с отцом дело обстояло несколько сложнее и не всегда так

однозначно. Представление об обобщении «физической жизни мужа и жены, чуть не до отождествления природных их свойств»,⁵⁸ встречается в самых разных уголках мира. Согласно древнему обычаю, муж не имеет права помогать своей жене при родах и даже приближаться к ней; тем не менее, после рождения ребенка отец его «в течение семи недель не принимает участия ни в каких празднествах, живет одиноко (. . .) разделяя до известной степени — положение своей жены, которая также „проводит время в уединении“». ⁵⁹

По обычаям многих народов, славян в том числе, отец удаляется из дома, иногда на весьма продолжительное время во время рождения ребенка и после него. Отец, также как и мать, не присутствует при крещении. До крещения связь ребенка с отцом подчеркивается только тем, что новорожденного «завертывают в старую отцовскую рубаху» или в «отцовы порты». ⁶⁰

После крещения роль отца становится более заметной — производятся своеобразные обряды «усыновления ребенка». У русских, белорусов, болгар, литовцев и других народов строго соблюдается обычай передачи окрещенного ребенка на пороге дома отцу. Место передачи (порог) не случайно. Существует специальный обряд, который носит название «освятить дитя через порог». Сопоставляя один и тот же обряд (в данном случае «переход через порог»), практикуемый при рождении, во время свадьбы и при похоронах, Е. Самтер пришел к выводу о единстве его цели (умилостивление, почитание духов) во всех трех обрядах. ⁶¹ Н. Ф. Сумцов видел в этом ритуале (он исходил из данных только родильной обрядности) слияние двух идей: юридического признания ребенка членом семьи и идеи освящения его положением именно на порог, как место наиболее близкое и приятное домашнему пенату. ⁶²

Таким образом, речь идет об отголосках в обрядах древних представлений, когда физическая связь между отцом и детьми признается уже после их рождения. Это явление принято называть кувадой (*la sauvade*). Кувада основана на представлении о переносимости тех или иных действий, состояний с одного лица на другие. В широком смысле слова куваду можно определить и «как кодекс ограничений и запрещений (табу) для отца, начиная с зачатия и рождения ребенка и кончая известным сроком после его появления на свет». ⁶³ В этом случае кувада покоится на вере в таинственную связь между отцом и ребенком еще до его рождения. Отсюда существуют всевозможные запреты для мужа есть ту или иную пищу, выполнять определенные работы до рождения ребенка. ⁶⁴ У многих народов мира связь между отцом и ребенком специально подчеркивалась разыгрываемой отцом ролью родильницы, когда отец должен был внешне уподобиться матери, «выполнить ее роль». Муж разделяет муки жены, подражая ее стонам:

Соскачила да Хрузычка
Ух и с печи на пол
Пакланилась Иванички
Ина да саминьких да нох:
— Иваничка да и Паўлович.

Ни вяликий ты панок, —
 Скинька ж ты, Иваничка,
 Свой синий жупанок! . .
 Як буду я на каравати
 Стигнати, стигнати, стигнати, стигнати.
 Будишь жа па мне, мой милинький,
 Ильнати, ильнати, ильнати, ильнати!
 А ўлажил ты мне ў голову
 Стыгнанья, стыгнанья, стыгнанья, стыгнанья.⁶⁵

Остатки кувады были зафиксированы относительно широко в малорусской родильной обрядности. Так, в селе Рудне Смоленской губернии практиковался обычай, когда муж во время родов жены стонет и охает.⁶⁶ Цель подобных инсценировок заключается в том, чтобы подчеркнуть, что у ребенка есть две матери: «одна — действительная, другая — фиктивная, мужчина, пожелавший завязать родственный узел с ребенком под примерною формой деторождения».⁶⁷ Это тоже было своего рода усыновлением. Подобная инсценировка рождения ребенка отцом исполнялась в южной Франции — отсюда и название *la sauvade*, ставшее общим в истории культуры для целого ряда однородных по своей сути (усыновление) явлений.⁶⁸ Отголоски кувады можно усмотреть и в пляске под названием «Девка», исполняемой в Костромской губернии, где парни, ряженные девушками, изображали роды.⁶⁹

Одного происхождения и значения с кувадой был распространенный в некоторых местах Великой и Малой России крестильный обряд, в силу которого отец новорожденного обязан съесть что-либо противное на вкус, чтобы не остаться в долгу перед своей женой, перенесшей страдания. В Тульской губернии во время крестильного обряда «бабка подает отцу новорожденного в ложке пересоленную кашу, причем говорит: „Как тебе сол(о)но, так и жене твоей было сол(о)но рожать!“»⁷⁰ На крестинах горбушки, густо посыпанные солью, дают съесть всем гостям, очевидно, как приобщение их к страданиям родившей женщины.⁷¹

К пережиточным формам кувады может быть отнесен и повсеместно соблюдаемый в России обычай, в силу которого ни отец, ни мать новорожденного не могут присутствовать при его крещении.⁷²

Отец, как мы видели, в той или иной форме, но всегда в большей степени, чем остальные члены семьи, разделял «нечистоту» своей жены и ребенка.

Народные представления о вредоносной, враждебной силе, которая исходит от существ, находящихся в стадии «перехода», осложненные представлениями о их телесной и духовной «нечистоте», нашли свое далеко не равномерное отражение в фольклоре. Роль фольклора здесь оказалась минимальной. И дело вовсе не в количестве фольклорных записей (страх перед «блуждающим» покойником вызвал к жизни многочисленные, но однотипные фольклорные мотивы и образы, страх перед «нечистотой» имеет минимальные отголоски в поэтическом творчестве), а в характере, сути этих поэтических отражений. Фольклор в данном случае лишь иллюстрирует, не перерабатывая сколько-нибудь существенно народные верования, он

поддерживает (наравне с закреплённостью этих воззрений в христианских догмах) то, что имело место в бытовой и религиозной жизни народа. Это не такой уж частый, но с точки зрения исследователя наименее интересный случай прямого отражения в фольклоре обрядовой жизни народа.

¹ На этот счет нет единого мнения. М. Б. Руденко в процессе полевых исследований было сделано следующее наблюдение: «... курды не испытывают особого страха перед покойным и заботятся главным образом о его благополучном загробном существовании» (Руденко М. Б. Курдская обрядовая поэзия. М., 1982. С. 28). Тексты похоронных причитаний курдов, которые были записаны М. Б. Руденко, действительно свидетельствуют об отсутствии чувства страха перед мертвым, но в то же самое время они говорят и о позднем характере этих причитаний. К. В. Чистов утверждает также, что «нет никаких оснований полагать, будто бы древний человек при смерти одного из членов своего рода или племени не испытывал элементарного чувства сожаления и лишь заботился о том, чтобы обезопасить себя от таинственного чувства смерти, от возможных вредных действий со стороны покойного» (Чистов К. В. Русская причеть. Причитания. М., 1960. С. 3. (Б-ка поэта. Большая сер.)).

² Обряды поминания усопших (культ мертвых) восходят к другой идее, связанной на позднем этапе только с сельскохозяйственными интересами человека, так как мертвые, живущие под землей, «имели над ней большую власть, чем земледелец, ходивший по ней с плугом. Из глубин земли умершие могли воссылать урожай или неурожай, могли заставить землю родить или задержать ее силы. Они превращались в своего рода хтонические божества» (Пропи В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 23; см. также: Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978). Отсюда, очевидно, и представление о «вещем покойнике» (Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми: Материалы по психологии колдовства. Л., 1928. С. 159, 160).

³ Никитина Г. Ф. Погребальный обряд культур полей погребений Средней Европы в I тысячелетии до н. э.—первой половине I тысячелетия н. э. // Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тысячелетии до н. э. — I тысячелетии н. э. М., 1974. С. 59.

⁴ Сымонович Э. А. Магия и обряд погребения в черняховскую эпоху // Советская археология. 1963. № 1. С. 59. О ритуальном разрушении могил см. также: Pietrzak M. Smentarzysko z okresu wplywow rzymskich w Malborku-Wielbarku-Pomerania Antiqua, 1965. I. С. 156. Ср. иной смысл: разрушение могил с целью использовать мертвых. Иосиф привалил камень к гробу Христа, а Пилат поставил стражу.

⁵ Сымонович Э. А. Магия и обряд погребения в черняховскую эпоху. С. 57; см. также: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 572; Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ «заложных покойников» // Известия АН. VI сер. Пг., 1917. С. 399—414; Токарев Е. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—нач. XX в. М.; Л., 1957. С. 39—40.

⁶ Кузнецов С. С. Культ умерших и загробные верования луговых черемисов // Этногр. обозрение. 1904. № 1—2. Кн. 60—61; Липс Ю. Происхождение вещей. М., 1954.

⁷ Могильников В. А. Погребальный обряд культур III в. до н. э. — III в. н. э. в западной части Балтийского региона // Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тысячелетии до н. э. — I тысячелетии н. э. М., 1974. С. 172.

⁸ Там же. С. 146.

⁹ Kempista A. Obrządek pogrzebowy w okresie rzymskim na Masowszy // Swiatot. 1965. Т. 26. С. 152.

¹⁰ Семенов Ю. М. Как возникло человечество. М., 1966. С. 339—400. В. П. Шишло, обобщая многочисленные этнографические материалы народов Средней Азии, связанные с погребальным ритуалом, пришел к выводу, что «у тюркоязычных народов Средней Азии представления о вечноносной силе умершего выражены слабо, отчетливее выступая у кочевников и проявляясь лишь в качестве реликтов, например, у земледельцев Узбекистана. Естественно поэтому, что там, где пietet является определяющим в поведении живых по отношению к умершим (предкам), институт заместителя умершего сохранился почти до наших дней. Напротив, развивавшаяся боязнь всего, что связано с покойником, его образом, привела к ликвидации этого института на

Саяно-Алтае» (*Шишло В. П.* Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 252).

¹¹ *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 295 (доп. к с. 199).

¹² *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. Раздел Г III. 318—319; *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Вып. 2, № 77—85. Библиография об упырях и хождении мертвых. С. 105—107.

¹³ *Стеблин-Каменский М. И.* «Саги об исландцах» и «Сага о Греттире» // Стеблин-Каменский М. И. Сага о Греттире. Новосибирск, 1976. С. 158.

¹⁴ *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян // Культурно-бытовые очерки по мировой истории. М., 1918. № 4. С. 21.

¹⁵ *Гроздова И. Н.* Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973. С. 76; см. также с. 153, 170, 175.

¹⁶ *Короткевич В.* Седая легенда. М., 1981. С. 168.

¹⁷ Там же. С. 247.

¹⁸ *La Baume W.* Urgeschichte der Ostgermanen. Danzig, 1934. S. 112.

¹⁹ *Никитина Г. Ф.* Погребальный обряд культур полей погребений Средней Европы в I тысячелетии до н. э. — первой половине I тысячелетия н. э. С. 89.

²⁰ *Могильников В. А.* Погребальный обряд культур III в. до н. э.—III в. н. э. в западной части Балтийского региона. С. 174.

²¹ *Забелин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. Ч. 1—4. С. 218; см. также: *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян // Котляревский А. А. Сочинения. СПб., 1891. Т. 3. С. 31—34, 295; *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. С. 21; *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях старожилого населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 20; *Севакова О. А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 247.

²² *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. С. 20.

²³ *Schmitt J.-C.* Le saint lévrier // Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle. Paris, 1979. P. 448.

²⁴ Подобный способ захоронения, так же как и ключевое действие былины — бой с мертвецом, — явление не характерное для позднего эпоса. Не случайна поэтому и чрезвычайно малая распространенность былины (она записана Ончуковым на Печоре в двух вариантах). Очевидно, речь здесь может идти о прямом заимствовании этих архаических мотивов из сказок и бывальщин.

²⁵ ФА ЛГУ. Вологодское собр. 1988, п. 1, л. 47, 48, 54—58.

²⁶ Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973. С. 322.

²⁷ *Зеленин Д. К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу: Сборник статей. Л., 1934. С. 236. Пример заговора-оберега в современной записи: «Дедка похоронили. Девки в баню ушли. Под голову подушечку покойнику не положили. Да как лавка заскрипит, одна тетка подбежала, заколотила по этому месту и говорит:

Если ты, ещё ходи,

Если не ты, боле разу не ходи.

Лавка больше не скрипела» (ФА ЛГУ. Вологодское собр. 1988, п. 1, л. 50).

²⁸ *Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журн. Мин-ва нар. просвещения. СПб., 1880. Ч. 212. С. 77; *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киевская старина. Киев, 1889. Т. 27. № 10. С. 29; *Соловьева Л. Т.* Обычаи и обряды детского цикла у грузин (вторая половина XIX—начала XX в.) // Кавказский этнографический сборник. М., 1984. Т. 7. С. 177 и др.

²⁹ *Харузина В.* Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии // Этногр. обозрение. М., 1906. № 1—2 (кн. 18—19). С. 90; *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери // Этногр. обозрение. М., 1899. № 1—2 (кн. 10—11). С. 110, 112.

³⁰ *Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. С. 78.

³¹ *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 112.

³² *Пикитина Г. Ф.* Погребальный обряд культур полей погребений Средней Европы в I тысячелетии до н. э. — первой половине I тысячелетия н. э. С. 60.

³³ *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области // Полевые исследования института этнографии. 1978. М., 1980. С. 28.

³⁴ Там же. С. 23. По народным представлениям, одежда тесно связана с жизнью человека. «Повреждение одежды причиняет болезнь или приносит смерть ее хозяину. {...} Иногда умершие мстят оставшимся за то, что те пользуются какой-либо особенно любимой их вещью» (*Попов А. А.* Душа и смерть по воззрениям ингушанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 34). У народов Сибири и Крайнего Севера опасным считался «не только сам труп (прикосновение к нему), но и платье, обувь покойного. Все это выбрасывали из дома и оставляли вместе с умершим» (Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 221). Раздвигая географические рамки распространения и бытования данных представлений, следует отметить те же верования у народов Средней Азии. Здесь по окончании омовения умершего, корыто, кувшинчик для воды и пр. «старательно выбрасываются в какое-нибудь уединенное место, подальше от дома: они не годны больше для употребления, точно так же выбрасывается потом и веник, которым подметали пол после того, как из дома выносили покойника» (*Андреев М. С.* Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарья). Сталинабад, 1953. С. 195 (Тр. АН Тадж. ССР. Ин-т ист., археол. и этногр. Т. 7, вып. 1).

³⁵ *Федянович Т. П.* О семейных обрядах русского сельского населения Удмуртской АССР (обряды, связанные с рождением ребенка и похоронами) // Социально-этнические аспекты развития современного села. Ижевск, 1984. С. 120; *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 112. Более развиты эти представления у кавказских и среднеазиатских народов. У грузин «женщины подавали еду как прокаженной на лопате или же завязывали в сверток и протягивали на длинной палке, считая за нечестие прикоснуться к рожице. Воду лили по желобу через отверстие в крыше хижины» (*Соловьева Л. Т.* Обычаи и обряды детского цикла у грузин (вторая половина XIX — начала XX в.) С. 178).

В течение сорокадневия «женщине запрещалось не только готовить пищу, но даже притрагиваться к продуктам, в противном случае семью ожидало осуждение» (там же. С. 177). Таджики Каратегина и Дарваза в течение всех сорока дней готовят для рожицы определенную пищу, у других народов пищевые запреты так строго не соблюдаются. (Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 66).

³⁶ *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области. С. 22.

³⁷ *Харузина В.* Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии. С. 90; см. также: *Степанов В.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губ. // Этногр. обозрение. 1906. М., 1907. № 3, 4. Кн. 20—21. С. 231. У латышей воду, в которой стирали пеленки некрещеного ребенка, не разрешалось выливать на видное место (*Устинова М. Я.* Семейные обряды латышского городского населения в XX в. М., 1980. С. 59).

³⁸ *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность. . . С. 26; см. также: *Богаевский П. М.* Очерк быта сарапульских вотяков // Сборник материалов по этнографии при Дашковском музее. М., 1888. Вып. 3. С. 63; *Попов Н. С.* Погребальный обряд марийцев в XIX — начале XX в. // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 166; Семейная обрядность народов Сибири. С. 113; *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. С. 195; Таджики Каратегина и Дарваза. С. 157, 156 и т. д. Там, где жилище было более подвижным, его переносили на другое место во время похорон или на следующий день. Иногда жилище, где произошла смерть, бросали и строили себе новое на значительном расстоянии от прежнего (Семейная обрядность народов Сибири. С. 153, 219, 221). Нивхи же тщательно оберегали больного и заботились о нем до момента агонии, затем они выносили умирающего на улицу (подальше от дома) и бросали на произвол судьбы, чтобы его смерть не причинила вреда окружающим (*Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 110).

³⁹ *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 114; см. также: *Соловьева Л. Т.* Обычаи и обряды детского цикла у грузин. С. 175, 176, 180; *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 179.

⁴⁰ *Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. С. 77.

⁴¹ *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 110.

⁴² *Харузина В.* Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев // *Этногр. обозрение*. 1904. № 4. С. 129—130; см. также: *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1, ч. 1. С. 3; *Сумцов Н.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. С. 79; *Романов Е. Р.* Быт белоруса // *Белорусский сборник*. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 323; *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. С. 50; *Устинова М. Я.* Семейные обряды латышского городского населения в XX в. М., 1980. С. 57.

⁴³ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. С. 36, 37; *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 115; *Федянович Т. П.* О семейных обрядах русского сельского населения Удмуртской АССР (обряды, связанные с рождением ребенка и похоронами) // *Социально-этнические аспекты развития современного села*: Сб. статей. Ижевск, 1984. С. 119; *Христолюбова Л. С.* 1) Из истории изучения семейных обрядов Удмуртии // *Записки: История. Экономика*. Ижевск, 1970. Вып. 22. С. 171; 2) Обряды, связанные с рождением ребенка // *Этнокультурные процессы в Удмуртии*. Ижевск, 1978. С. 54.

⁴⁴ *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 90; *Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. С. 83; *Сокольников Н.* Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // *Этногр. обозрение*. 1911. № 3—4 (Кн. 90—91). С. 155.

⁴⁵ *Степанов В.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губ. С. 227.

⁴⁶ *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // *Этногр. обозрение*. 1897. № 1 (Кн. 32). С. 30.

⁴⁷ *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. С. 98; см. также: *Сокольников Н.* Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре. С. 155; *Казимир Е. П.* Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии // *Этногр. обозрение*. 1907. № 1, 2. (Кн. 22—23). С. 210.

⁴⁸ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 333—340; *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. С. 34, 35.

⁴⁹ *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1, ч. 2. С. 14; *Романов Е. Р.* Быт белоруса. С. 328.

⁵⁰ *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губ.) // *Этногр. обозрение*. 1895. № 4. Кн. 27. С. 78; *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. С. 97; *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // *Этногр. обозрение*. 1897. № 1. Кн. 32. С. 31. Типологические параллели очистительной церемонии указаны Э. Тейлором: *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1873. Т. 2. С. 466, 471.

⁵¹ *Степанов В.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губ. С. 227; *Беньковский И.* Поверья и обрядности родин и крестин // *Киевская старина*. Киев, 1904. № 10—12. Кн. 37. (Отдел II: Документы, известия и заметки). С. 2; *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. С. 99—111.

⁵² *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 112.

⁵³ *Сумцов Н. Ф.* О славянских воззрениях на новорожденного ребенка. С. 83; *Малинка А.* Родины и крестины (Материал собран в Мрине Нежинского уезда) // *Киевская старина*. Киев, 1898. Т. 61. С. 268.

⁵⁴ *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 112.

То же в Силезии и в Богемии.

⁵⁵ *Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. С. 83.

⁵⁶ *Степанов В.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губ. С. 226; *Романов Б. А.* Люди и нравы древней Руси. Л., 1966. С. 182;

Носова Г. А. Этнографический аспект изучения обряда крещения // Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг.: Тез. докл. Ереван, 1978. С. 170; Сокольников Н. Болезни и рождение человека в селе Марково на Анадыре. С. 158.

⁵⁷ Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры. С. 90, 99. Аналогичные запреты существовали для родильницы у древних греков, где «не дозволялось прямо от родильницы или от покойника приходить в храм или совершать священные действия, не подвергшись очистительному купанию»: Платон. Возвращения на ребенка // Знания. 1877. Март. Прил. С. 40. (Здесь дан свод обширного материала по поводу рождения ребенка).

⁵⁸ Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 88.

⁵⁹ Там же. С. 88—89. См.: Смирнова Я. С. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX—XX вв.) // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Т. 1. (Тр. Ин-та этногр. АН СССР. Новая сер. Т. 26. С. 134); Дбар Н. А. Традиционные родильные обычаи и обряды абхазов и трансформация в Советские годы // Сов. этнография. 1985. № 1. С. 101.

⁶⁰ Степанов В. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губернии. С. 226; Казимир Е. П. Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии // Этногр. обозрение. 1907. № 1—2. С. 209; Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губернии) // Этногр. обозрение. 1895. № 4 (Кн. 27). С. 74.

⁶¹ Samter E. Geburt, Hochzeit und Tod // Beiträge zur Vergleichenden Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1911. S. 136—146.

⁶² Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. С. 31. Идентичный по смыслу обряд существовал и у древних германцев, к нему же близко подходит «древний римский обычай усыновления ребенка в такой форме, что бабка клала его на землю, а отец поднимал» (там же. С. 30). Признание ребенка отцом в глубокой древности имело жизненное значение, так как «непринятого отцом ребенка, большей частью женского пола, некогда убивали или выбрасывали. С течением времени самый обряд сильно изменился. В средние века усыновляемого постороннего человека клали под рубашку приемного отца или приемной матери» (там же. С. 31).

⁶³ Харузина В. Программа для собрания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и иногородцев. С. 125.

⁶⁴ Гартланд считал, что явление кувады не существовало на самых низших ступенях развития культуры, потому что роль отца в факте рождения ребенка была неизвестна примитивным народам, где родство считалось только по матери (Hartland S. The legend of Perseus. London, 1895. Т. 2. С. 400 и след.). В планах А. Н. Веселовского было рассмотреть явление кувады как символ и предание, но он не успел этого сделать. Однако он высказал предположение о том, что водворение кувады «характеризует победу патриархата» (Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 539).

⁶⁵ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891—1903. Т. 1—4, ч. 2, № 8. С. 4—5; см. также статью Добровольского о куваде в Белоруссии в юбилейном сборнике в честь В. С. Миллера (М., 1900. С. 279).

⁶⁶ Ягич И. В. Неизданный этнографический материал из Смоленской губернии, собранный Добровольским // Archiv f. slav. Philologie. 1887. Вып. 9, ч. IV. С. 701; Максимов А. Несколько слов о куваде // Этногр. обозрение. 1910. № 1. С. 90 и след.

⁶⁷ Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Мин-ва нар. просвещения. 1880. № 11. С. 76.

⁶⁸ Явления кувады в разных его формах (от древних до реликтовых) можно проследить также в Европе, где оно известно и под названием «faire la sauvade», т. е. «высиживать». (Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 393—405). Встречается кувада широко в идентичной форме и в Америке, и в Африке, и в восточной Азии. Так, вскоре после рождения ребенка у караибов мать принимает свои повседневные дела, а отец тем временем «начинает охоту, ложится в постель, и его навещают как больного; в продолжение месяца он выдерживает диету» (Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. С. 22; см. также: Ковалевский М. М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939. С. 42).

⁶⁹ Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 7. С. 318; см. также: *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // Сов. этнография. 1986. № 6.

⁷⁰ *Успенский Д. И.* Родины и крестины: Уход за родильницей и новорожденным // Этногр. обозрение. 1895. № 4. С. 76. Аналогичные обычаи отмечены в Костромской, Орловской, Харьковской и других областях (*Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. С. 76).

⁷¹ *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. С. 93.

⁷² На Кавказе в дом, где родился ребенок, не заходят священнослужители, «мужчины этой семьи не имели права заходить в джвари, приносить жертвы. Через две недели для „очищения“ семьи устраивали обряд освящения дома» (*Соловьева Л. Т.* Обычаи и обряды детского цикла у грузин. С. 179).

3. КУЛЬТ ПРЕДКОВ. ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ПИР. ОБЕРЕГИ

Прежде, однако, земле предадим соратников павших;
Ждут погребенья они: ведь для тех, кто ушел к Ахеронту
Почести нету иной. . .

(Вергилий. «Энеида». Кн. II)

Мать воду лила на могилы.
Воду лила, поминала.

(«Песни южных славян»)

Иные предсказания делаются не затем, чтобы они исполнялись, а для того, чтобы они — наподобие заклинаний — не исполнялись. Пророки такого рода глумятся над будущим, предрекая его с тем, чтобы оно постыдилось оправдать их прозорливость.

(Т. Манн. «Волшебная гора»)

В. Я. Пропп, рассматривая происхождение сказочного мотива о волшебном дереве, вырастающем на могиле, отметил, что в любом случае — посажено ли дерево на могилу или же оно вырастает из нее — могила всегда поливается. Смысл этого «поливания» он видел в особом культовом обычае, призванном поддержать существование умершего, предохранить его от смерти.¹ Народные представления, связанные с ритуалом поливания могилы как способом поддержания жизни мертвого, требуют, однако, дополнительных толкований, во-первых, потому что новое возрождение человека, ушедшего из жизни, было возможно только после его полного умирания (и обряд инициации, и более поздние земледельческие обряды это подтверждают), во-вторых, потому, что не в интересах живых было поддерживать постоянное существование умершего — настолько всеобъемлющим было чувство страха перед мертвым.

Поминальный пир, в котором возлиянию отводилась одна из основных ролей, был известен практически всем народам мира. Суть ритуала не сводится к одному какому-нибудь объяснению. Многозначность как обряда в целом, так и входящих в него обрядовых действий, проистекает прежде всего из неоднозначности времени его исполнения. Для славянских языческих народов, если следовать рассказам «Повести временных лет», «Житию Константина Муромского» и некоторым другим источникам, было характерно его совершение как до, так и после погребения (тризна).

Возлияние до погребения служило, по-видимому, символом скорого неизбежного перехода человека в иной мир. У угорских славенцев, когда человек умирал, ему лили воду на лицо. Во многих местах старой Руси умирающего омывали заживо, что должно было способствовать легкому, безболезненному переходу из жизни в смерть.² Отголоски этих представлений звучат в фольклоре, в волшебных сказках в частности. Окончательный переход сказочного героя из жизни в смерть происходит только в результате вкушения загробной пищи, т. е. только через еду и питье человек приобретает загробные качества, приобщается к сонму мертвых.³ В то же время «живая»

еда могла поддержать окончательное «неумирание» ушедшего. В Белоруссии «на могиле, политой медом и водкою, накрывают кушанье и приветствуют покойных: „Святые родзицели! Ходзице к нам хлеба и соли кушать“». ⁴

Если сведения о допогребальном языческом возлиянии отрывочны и не до конца прояснены, то представления о посмертной жертве мертвому в форме погребального пира сохранились значительно полнее. Поминальный пир, который совершался после погребения, был многоплановым по своей сути. До нас дошли исторически изменчивые (языческие и христианские) его интерпретации, оставившие заметный след в фольклоре. Цель языческой тризны состояла в необходимости отогнать злые силы от живущих.

Благодаря сохранившемуся описанию погребальных обрядов радимичей, вятичей, северян и кривичей, сделанному в свое время Нестором, мы располагаем достаточно определенными историческими данными о славянской языческой старине. Б. А. Рыбаков в статье «Нестор о славянских обычаях» воспроизводит и комментирует текст Нестора. Для наших целей важно объяснение понятия «тризна», которое сводилось к представлениям о боевых играх, ристаниях, т. е. особых обрядах, призванных «отогнать смерть от оставшихся в живых, демонстрировавших их жизнеспособность». ⁵ Л. Я. Штернберг предполагал, что первоначально термин тризна «означал только обычай устраивать военные игры на похоронах вождя, но впоследствии стал синонимом погребальных поминок вообще и в частности погребальных пиршеств». ⁶ С абсолютной достоверностью тризна засвидетельствована лишь у восточных славян, однако данные, «которыми мы располагаем в отношении остальных славян, дают право не сомневаться, что тризна была известна всем славянам». ⁷ Л. Нидерле приводит сведения из «Жития Константина Муромского» о тризне не только как погребальном пиршестве, но и как о каком-то «празднестве драматического характера, в центре которого была битва». Вся эта военная игра имела, по всей вероятности, «магическую подоплеку». «Это был бой со злыми духами с целью отогнать их». ⁸

Таким образом, языческую тризну нужно рассматривать прежде всего как оберег. Если допогребальные возлияния должны были облегчить переход в «новую» жизнь (и служили символом этого перехода), то послепогребальная языческая тризна способствовала тому, чтобы уберечь живущих от злого влияния мертвых. Со временем обе формы объединились в общий послепогребальный поминальный пир. Эта смешанная форма нашла свое отражение в эсхатологических представлениях греков, оказавших «огромное влияние на склад воззрений и идей народов, которые сменили греков в историческом ходе европейской культуры и восприняли в свои религии элементы и образы греческой религиозной и философской мысли (<...>). В наших христианских представлениях о загробном мире и в наших погребальных обычаях есть немало такого, что непосредственно восходит к религии и философии греков». ⁹ Вследствие широких контактов греков со своими восточными соседями, вследствие «эллинизации восточных государств» искусство второй половины II тыся-

челетия до н. э. оказалось своего рода интернациональным, так как в нем распространялись одни и те же художественные сюжеты, мотивы и образы.¹⁰

Знания и «настроения народные» наиболее полно и достоверно отражаются в фольклоре. Античный фольклор обладал особой природой, он был «скомпонован мифологией, но обращен вперед, к литературе. Он не задерживается, подобно позднему фольклору, в своем развитии, не отстает от литературы и не обособляется в отдельную, изолированную область. Его будущее велико. Он растворяется в литературе, переходит в другую форму — и исчезает».¹¹ Безусловно не все, во что верил греческий народ, нашло свое прямое отражение, скажем, у Гомера, но «то, что у него есть, было в народном сознании, являлось предметом веры, знания и настроения народного, и весь греческий народ признал в Гомере свои народные воззрения, мысли и чувства».¹² То же в равной или меньшей степени может быть отнесено и ко многим другим выдающимся античным поэтам. Если же один и тот же ритуал в однотипных формах воспроизведен у многих великих античных трагиков, то этот факт повышает объективность далеко не безусловных источников. Хотя многое, что ранее казалось вымыслом, подтвердили археологические раскопки и достижения лингвистики в XX в. и «заставили современных ученых серьезно относиться к сообщениям античных писателей».¹³

Античные материалы сохраняют более ранние, чем славянские, формы жертвенных возлияний, по всей вероятности, имевшие место далеко не только в Греции. По свидетельству Плутарха, «в 26 день месяца Мемактериона рано утром выходила из города Платеи торжественная процессия под военные сигналы шедшего впереди трубача <...> юноши свободного происхождения несли амфоры с молоком и вином для возлияний». Когда достигали места, где стоял памятник павшим в битве при Платее, «убивали быка и с молитвой Зевсу и подземному Гермесу приглашали героев на трапезу и насыщение кровью, совершая при этом возлияние на место их могилы. — Так установлен был этот культ в начале V в. до Р. Х., так совершался он во II столетии по Р. Х.».¹⁴

Историческим данным, засвидетельствованным Плутархом, можно привести целый ряд соответствий, извлеченных из античной литературы. Так в «Энеиде» Вергилия нашла свое отражение отмеченная Плутархом смешанная форма возлияний (бескровная и кровавая одновременно). Эней, справляя священную тризну у могилы Анхиза, взывая к духу мертвого, совершает возлияние и устраивает для тевкров «состязанье судов быстроходных»:

После родителя Эней, многолюдной толпой окруженный,
Прямо к могиле пошел, и тысячи шли за героем.
Там, возлиянье творя, две чаши Вакховой влаги
Чистой и столько же чаш молока и крови священной
Он пролил...¹⁵

Вновь начинается обряд в честь отца Эней и не знает,
Гений ли места ему иль Анхиза прислужник явился.
Двух родителям он заклал по обычаю ярок,

Столько же тучных свиней и быков молодых черноспинных,
Чашами льет он вино и взывает к духу Анхиза,
Маны великого вновь с берегов зовут Ахеронта.¹⁶

Совершая «обряд ежегодный», Эней просит дух Анхиза о попутном ветре для его кораблей. Желание получить блага от мертвого в обмен на справляемый в его честь поминальный обряд — это уже новая и, очевидно, поздняя цель в истории развития ритуала.¹⁷

Порядок возлияний не конкретизирован в достаточной мере Плутархом, очевидно, потому что он не был строго регламентирован. В «Энеиде» за возлияниями жертвенной кровью следовали возлияния вином, медом, молоком. В трагедии Еврипида «Гекуба», наоборот — апогеем обряда стала человеческая жертва. Как бы там ни было, но цель жертвы мертвому была четко определена и всем известна. Талфибий, рассказывая Гекубе о том, как была принесена в жертву тени Ахилла ее дочь Поликсена, воспроизводит слова Неоптолема:

... О Пелид,
О мой отец, те чары, что приводят
К нам мертвецов, ты не отринь. Явись
Ты девичьей напиток крови чистой;
То войска дар и сына. Ты ж за это
Открой дорогу кораблям.¹⁸

Мертвец, по представлениям древних, был всемогущ. В его честь устраивали поминальный пир, но взамен просили повлиять на силы природы и судьбу человека. У Эсхила в трагедии «Жертва у гроба» («Хозэфоры») Электра, творя над могилой возлияния, просит духа отца:

И я молю, отец мой, и меня услышь:
Дай мне убить Эгиста. Жениха мне дай.
.....
И я тебе в день свадьбы уделю, отец,
Обильный дар из моего приданого:
Твою могилу прежде всех могил почту.¹⁹

Эти представления нашли свое отражение и в европейском фольклоре. Так, в сказках «Благодарный мертвец» (тип 507=АА 507 А, Б, С; 508=АА 508 А) покойник в благодарность за то, что его по достоинству похоронили, дает (достает) герою в жены царскую дочь (богатую невесту) и пр. В русском варианте показательны в этом отношении сказки (Ончуков. Сказки. № 152, 169; Садовников. № 5; Смирнов № 86 и др.).

Греки совершали возлияния на могилах предков не только при погребении, но и при заключении браков. Мертвые, «эти обычные гонцы смерти, являются по временам и гонцами жизни, принося на свет души младенцев».²⁰ Дидона перед браком с Энеем приносит священную жертву:

В храмы сёстры идут, к алтарям припадают, о мире
Молят, в жертву заклав по обряду ярок отборных
Фебу, Лиэю — отцу и дающей законы Церере,
Прежде же всех — Юноне, что брак меж людьми освящает.

Собственной держит рукой Дидона прекрасная чашу
И возлиянье творит меж рогов белоснежной телицы. . .

(Вергилий. «Энеида». Кн. 4. С. 361. Стих. 54—61)

Земля, «что все родит и вечно зачинает вновь»,²¹ была для древнерусского народно-языческого сознания, как и для древнеэллинического, «доподлинной матерью, без всяких аллегорических натяжек, а с той, напротив, прямолинейностью наивнореалистического мировосприятия, в которой, как это ни трудно нам, людям XX в., мы должны, однако, отдать себе ясный отчет».²² Земле, «первой между бессмертных», приносили кровавые жертвы древние греки.

Гекуба молит:

Тогда убейте нас обеих — и
Кровавою напоите отрадой
Вдвойне и землю вы и мертвеца.²³

Обрядовая устойчивость «кормления» мертвого и творимых в его честь возлияний, сохранение цели ритуала (дух мертвого необходимо задобрить, чтобы получить от него желаемое) характерна для многих народов мира, славян в том числе. В «Повести временных лет» под 983 г. рассказывается о жертвоприношениях в Киеве: «И сказали старейшины и бояре: „Бросим жребий на отроков и девиц, на кого падет он, того и зарежем в жертву богам“».²⁴

Поздним этнографическим данным свойственна утрата многих деталей, поверхностность и неполнота описаний, часто непроясненность или искаженность смысла обряда. Но формальные, традиционные отзвуки его сохраняются вплоть до XX в. У русских, болгар, как впрочем и других славянских народов, в день поминовения мертвых (Троицкая задушница) на кладбищах совершалось обрядовое кормление мертвых.²⁵ В Сербии до конца XIX в. «часть еды выделялась душам мертвых».²⁶ У греков в праздник пятидесятницы (пятидесятый день после пасхи) поминали умерших. В этот день «пища, предназначенная для мертвых (. . .) освящается в церкви, а затем ее несут на кладбище, где раздают беднякам. Иногда могилы поливают вином».²⁷ У сербов и черногорцев в день поминовения предков «в Неготинской крайне (. . .) на могилах жгли бурьян, поливали их водой. Интересен обычай, в упрощенном виде бытующий в северо-восточной Сербии и в наши дни как день памяти об умерших (пуштоње, или изливање, воде мртвима за душу)».²⁸ Немцы в страстную пятницу «окропляли могилу святой водой и ставили сосуд с нею и освященными вербами на могилу».²⁹ Существуют поздние описания этого обряда, в которых делается попытка раскрыть его смысл. Так, согласно народным представлениям румын, «души умерших каждый год в страстной четверг возвращались в свои дома и оставались там до кануна троицы, когда уходили обратно в могилы». Чтобы души умерших не замерзли, «утром и вечером в четверг во дворе или в особом месте перед ним разводили костер и ставили там зажженную свечу».³⁰ (. . .) Около зажженного огня ставили скамьи, покрытые домашними ковриками, окуривали их и лили около них на землю

воду. <...> По народным представлениям, здесь собирались души умерших, отогревались и пили воду <...>. В этот день каждая женщина или девушка должна была принести по шесть ведер воды и полить траву. Это делалось как для того, чтобы душам было чем напиться, так и для того, чтобы год был плодородным. Поливали и могилы, «чтобы мертвым было чем умыться в первый пасхальный день».³¹ Суть «поливания» как своеобразной жертвы мертвому раскрывается и в современной записи, сделанной в Приангарье: «По мнению местных жителей, мертвые могут влиять на силы природы. В <...> селах Дворец и Болтурино нам рассказывали, что сильный ливень, свидетелями которого мы были, прошел после месячной засухи, а вызван он был якобы тем, что три болтуринские старухи ходили поливать могилки. Могила утопленника».³² Этот последний пример должен уже рассматриваться как типичный случай имитативной магии. Представление о поливании могилы как «кормлении» мертвого впоследствии, очевидно, слилось с культовым очистительным значением воды вообще — отсюда произошедшее расширение функциональных значений воды в народных обрядах и верованиях и последующая многозначность фольклорных интерпретаций обряда поливания могилы, впитавших в себя весь сложный комплекс как ранних, так и поздних значений.

Очистительная, оживляющая и оплодотворяющая функции воды широко представлены как в календарных и семейных обрядах позднего времени, так и в церковных обрядах. Рождественско-новогодний праздничный цикл, например, завершается в Италии праздником эпифании (т. е. богоявления или крещения), основы которого следует искать в народных верованиях об очистительной силе воды. «В древнем, еще языческом, Риме отмечали праздник, посвященный рождению некоего бога, идентичного солнцу, и в этот день благословляли воду. Христианская церковь, желая (как и во многих других случаях) приспособиться к миру языческих представлений, установила дату крещения Христа в Иордане близко к дню этого праздника и ввела ритуал освящения воды. На этот же день церковью было „назначено“ поклонение волхвов <...>. Эти установления определили содержание праздника эпифании. Главный его ритуал — освящение воды».³³ Отголоски древних представлений об очистительной силе воды прослеживаются в обряде, который вплоть до XX в. отмечался в горных районах Нижнего Энгадина: «...по улицам сверху вниз катили по склонам все, что попадалось на глаза, особенно телеги, бочки, чурбаны, сани, часть их бросали в деревенские колодцы или источники».³⁴

В день богоявления в европейских странах было принято купаться в реках, для чего в замерзших источниках делали специальные проруби. У македонцев, например, был обычай — тот, кто первым шел утром за водой к источнику, прежде чем зачерпнуть воды, бросал туда несколько хлебных зерен, принесенных из дома: нечто вроде жертвы водному источнику. В некоторых областях, например, в Славонии, до восхода солнца девушки шли умываться к источнику или колодцу, чтобы лицо было красивым и чистым.³⁵ Очистительная

функция воды, по народным представлениям, тесно соприкасалась с целительной ее силой. Так, у англичан (особенно же у кельтов, которые с древнейших времен почитали источники) было широко распространено поверье, «что в ночь под Новый год вода в родниках приобретает чудодейственную силу, благотворно влияющую на человека».³⁶ Магическая исцеляющая сила приписывалась в Европейских странах и весенней воде, дождевой и росе в особенности. Первого мая в праздник Белтаны росой «обрызгивали животных, девушки старались в этот день на рассвете умыться майской росой, чтобы быть здоровыми и красивыми».³⁷ Чудодейственные свойства связывались также с ритуальным умыванием водой, в которую клали различные цветы и растения.³⁸

Христианство переосмыслило веру в живительную, очистительную силу воды, заменив ее «верой в святость освященной воды, в которую опустили символ христианской веры — крест. Крещеная вода стала панацеей и от злых сил, и от болезней, и от многого другого».³⁹ Целебная сила приписывалась пасхальной воде: «...верят, что она может улучшить зрение. Абрущские крестьяне добавляют эту воду во все пасхальные кушанья, а остатком ее окропляют дом».⁴⁰ То же живительное, благотворное действие видели и в освященной на Троицу воде, ею окропляли поля, виноградники.⁴¹

Роль воды в европейских обрядах и верованиях неоднозначна. Широко известно, например, в Болгарии, ритуальное обливание водой молодоженов,⁴² у германских народов весьма популярно такое гадание: «...в полночь девушки шли к какому-нибудь источнику в надежде увидеть в воде отражение будущего супруга».⁴³ У русских с давних времен был распространен обычай выбирать невест у реки (у воды). По данным летописи, у полян существовал брачный обычай, а вот «древляне, ближайшие соседи полян, браков не знали, они похищали себе девиц возле воды и жили по-скотски».⁴⁴ В XIII в. этот обычай осуждался церковью. В грамоте Киевского митрополита Кирилла II по этому поводу читаем: «И се слышахом: в пределах Новгородских невесты водят к воде. И ныне не велим тому тако быти; еще ли, то проклинати повелеваем».⁴⁵ Обливание молодоженов и выбор невест у воды относится к той же группе обычаев, что и «валяние в росе». В Западной Болгарии «при этом обнажали нижнюю часть тела; чаще всего это делали бесплодные женщины». Этот обычай демонстрирует древнейшее верование в оплодотворяющую силу воды (и земли, безусловно, тоже), действующую при прямом, непосредственном с ней соприкосновении.⁴⁶ В плодотворной стихии — воде видели иногда и причину зачатия. В Наварре, например, «в ночь на Св. Иоанна, женщины, чтобы избавиться от бесплодия, пили из источника».⁴⁷ Много примеров тому и в фольклоре. В сказке: «Дал ей старичок пузырек и сказал: „Вот, выпей, что в пузырьке, и родишь дочь...“».⁴⁸ Из армянского эпоса («Давида Сасунского») известно, что Санасар и Багдасар — братья-близнецы были зачаты матерью от выпитых ею двух пригоршней морской воды. В Австрии женщины часто молились св. Флориану о деторождении.

Кульτ св. Флориана, по мнению известного австрийского исследователя Г. Гугитца, был первоначально связан с водой.⁴⁹

Культовое значение воды как очистительной и оплодотворяющей силы было в дальнейшем расширено, трансформировано и сведено народным сознанием к представлению об излечении от всех бед и несчастий. На этом последнем свойстве воды основаны и многие народные заговоры.⁵⁰ Вода смывает прошлое, дает забвение, излечивает от тоски и горя, от испуга и болезни, дает красоту и здоровье.⁵¹

Очистительная и живительная сила воды, изначально не связанная с обрядом поливания могилы, впоследствии, как будет показано, в фольклоре соединит эти внесенные временем дополнительные представления с данным обрядом.

Поздние формы существования послепогребального ритуала «кормления» мертвых и его обрядовые трансформации сохранили, как мы видели, только сакральное действие. Первоначально же магический эффект, очевидно, в равной или даже усиленной степени могло оказывать действие, сопровождаемое словом. Речь идет, таким образом, о надгробных заклинаниях, имевших место как в древнеримской, так и в сменивших ее культурах. Их отголоски сохранились и в славянском фольклоре.

Во второй трагедии трилогии Эсхила «Орестея» — «Хозфоры» (в переводе означающие «женщины, приносящие надгробные возлияния») мы встречаемся с не отмеченной ранее формой рассматриваемого ритуала, где обряд сопровождался словом. Характер словесных плачей не прояснен в тексте трагедии, но совершенно очевидно, что на каком-то раннем этапе существования этого обряда подобные словесные сопровождения были нормой.

Орест возвращается в Аргос, чтобы отомстить за смерть своего отца. Ему открылось «печальное зрелище»:

Унылой стаей к нам выходят женщины,
Все в черных покрывалах. Что стрястись могло?
Неужто нынче в доме горе новое?
Иль, может быть, надгробным возлиянием
Они отца хотят сейчас порадовать?
Да, так и есть.⁵²
Электра: С какой молитвой возлиянье мертвому
Мне совершить? Как словом угодить отцу?
.....
Нет, смелости не хватит. Не найти мне слов.
Достойных возлиянья поминального.
Или бесславно, молча — ведь бесславно был
Убит отец мой — дар в землю выплеснуть?⁵³
.....
Услышь меня, отец мой, пусть счастливая
Судьба сюда Ореста приведет, молю.
.....
А вам, рабыни, плачем, песней слезною
Велит обычай увенчать мольбу мою.

*Совершает надгробное возлияние.*⁵⁴

Мы не располагаем данными о том, сопровождалась ли жертва мертвому в славянской культуре тоже обязательным (так «велит обычай») словесным заклинанием. Но подобные обращения к мер-

твоему широко известны в славянских похоронных причитаниях, где они формулизовались, стали «общим местом». Однако была ли всегда задана одновременность производимого обряда и магического слова или же на уровне славянской культуры это были уже, как правило, самостоятельные формы — сказать чрезвычайно сложно. Можно лишь провести весьма обнадеживающую параллель с окказиональными славянскими обрядами типа вызова дождя и другими, где слово, обращенное к мертвому, сопровождало обряд, где оба компонента (слово и действие) в равной степени способствовали получению ожидаемого эффекта.

В общеславянской (и шире — мировой) культуре «заговор — это словесная формула, первоначально служившая пояснением магического обряда».⁵⁵ Окказиональный обряд представляет собой либо начальную, либо промежуточную фазу между заговором-действием и заговором-словом, на которой слово и действие, взаимно дополняя друг друга, служат общей цели достижения магического результата. Поздние фольклорные тексты свидетельствуют не только о большой архаичности, но и о поразительной устойчивости подобных обрядов.

Достоверно неизвестно, какая из форм заговора в историческом развитии ритуала жертвоприношения была начальной для славянской культуры. Несомненно, однако, что отрыв и самостоятельное, независимое существование слова, т. е. период собственно художественных интерпретаций этого обряда, был завершающей фазой его существования.

Обычай поливания могилы нашел свое широкое отражение в фольклоре. Возлияния водой⁵⁶ имеют разные, но устойчивые и однозначные в смысловом отношении поэтические эквиваленты (поливание кровью или вином, слезами, «живой водой»). Слезы, проливающиеся на могилу, как, например, в сказке «Золушка», должны были, если следовать народным представлениям, не просто поддерживать существование умершего, но оказать магическое воздействие на него, способствовать его «воскресению».

Известным «общим местом» похоронных причитаний может рассматриваться момент, когда женщина «приказывает» разверзнуться могиле и встать поупешему.

Выходите, мои родители, да из сырой земли матери,
Дайте мне, родители, велико благословеньице.

(Ефименко. Ч. 1. С. 104)

В сказке братьев Гримм речь идет о «буквальном» воскрешении мертвой: «Мертвая, встань!» — обращается Петр к покойнице, и она встает.⁵⁷ В подобных фольклорных приказах находит свое отражение вера язычника во всепильное, могучее слово-приказ, слово, способное как умертвить, превратить в камень, так и оживить.

Слово в ранних архаических культурах было предметно, оно обладало магической сущностью. Его можно было «украсть, схватить, спрятать во что-нибудь. Словом, как копьем, можно убить человека».⁵⁸ В. Г. Богораз-Тан на ряде конкретных фактов показал насколько живым, осязаемым было слово в представлениях чукчей:

«Женщина подарила юноше песню. „Как же я ее возьму?“ — засомневался он, — „Увидят; отнимут“». ⁵⁹ Или другой пример. Решили известить некоего Рынтэу порчей. А он не поддается: «...соберет в рукавицу все слова тех людей, которые пытались его испортить, в рукавице завяжет и утром раздаст их обратно. „Вот, — говорит, — твое слово, вот твое, вот твое“». ⁶⁰

Якуты верили, что «сказанное слово превращается в вещую птицу». ⁶¹ Если следовать памирским сказаниям, то цветы падают всякий раз из рта духа Пари, когда она смеется. ⁶²

Отголоски этих представлений сохранились в фольклоре. В сказках (СУС. Тип 403 А*) как поощрение героини при каждом ее слове падает драгоценный камень, а как наказание — слово оборачивается змеей или жабой. («За такую доброту будут у тебя лететь из рта с каждым словом розы и драгоценные камни. Как сказала старушка — так все и случилось». — Комовская. № 81). ⁶³ Магия слова проникает, повторяя народные верования, и в христианскую литературу. В «Великом Зерцале» в ряде легенд мы читаем, что «при покаянии из рта грешника или грешницы выскакивают лягушки, жабы и другая „нечисть“». ⁶⁴ Магического слова оказывается достаточно для того, чтобы люди и животные прилипли друг к другу (СУС. Тип 571*). Слово способно материализоваться в превращении. В южнорусском фольклоре — это «Свирель поет голосом Яни», ⁶⁵ «Стоян-олень» ⁶⁶ и др. Широкое фольклорное отражение получил страх перед проклятием. Сказочные примеры здесь многочисленны. Молодец сказал: «Ах, да хоть бы меня черт женил!». «Явился черт Гришка. Достал ему жену из оута» (Садовников. № 35). Прокляли девицу — она и пропала (Соколовы. № 28). Беременная женщина в гневе посулила черту еще неродившегося ребенка, черт и пришел за ним (Зеленин. Вятск. № 36). Мать прокляла младшего сына, поэтому его после смерти не приняла земля (Афанасьев. № 359). Никто не хотел за парня замуж идти. Он и сказал: «Кажись, если б сам черт дал мне невесту, я б и тоё взял!». Очнулся под водой, там и невеста ему нашлась (Афанасьев. № 227) и т. д.

Вера в магию слова очень характерна и для средневековой культуры. А. Я. Гуревич приводит рассказы, извлеченные из «Диалогов» Григория Великого, у Цезаря Гейстербахского и других латинских средневековых авторов, где «дьявол только того и ждет, чтобы его призвали или хотя бы невзначай произнесли его имя. Такие в сердцах брошенные слова могут иметь роковые последствия». ⁶⁷ В одной из новелл «Великого Зеркала» рассказывается, «как один богатый человек пригласил гостей, а когда они не пришли, в досаде сказал: „Пусть черти приходят ко мне в гости“. Черти и приехали к нему на черных конях и, усевшись за стол, стали пировать». ⁶⁸

Итак, магическое слово и в фольклоре, и в средневековой литературе обладало материальной сущностью, оно осуществлялось, убивало и оживляло. Точно так же, как слово, слеза (жгучая) тоже могла оказать магическое воздействие на человека:

Подойду-то я к родимой ко матушке,
Я во ясной во денечек,

Пропущу слезы горячие,
По матушке-сырой земле,
Не промочу ли сырой земли,
Не дождусь ли я родиму матушку,
Не дойдет-то бывает моя горькая слезонька,
Не встанет ли родима матушка.⁶⁹

Этот текст похоронного причитания дает нам ту самую мотивировку (не встанет ли родима матушка), которая отсутствует в сказке «Золушка». Таким образом, именно слеза (шире — вода) способна оказать оживляющее действие на умершего человека (отсюда, вероятно, и понятие «живительные слезы»), поэтому-то образ слез далеко не случаен в обряде «поливания могилы».

В сказках о том, как царица не может добудиться героя перед боем, находит свое отражение смягченный, трансформированный вариант той же самой формы оживления: «...так крепко уснул. Она заплакала, слеза упала ему на щеку, сожгла эта слеза ему щеку. Он в ту же минуту проснулся» (Худяков. № 68. С. 174. Похожий вариант см.: Афанасьев. № 171. С. 234—235). «Спит непробудным сном Марья-царица. Иван крестьянский сын искал ее долго, а когда нашел — добудиться не может. Заплакал Иван и говорит: „Как я до тебя доступал, три просвиры сглодал и три трости железные исподпирал“, как, вдруг одна слеза попала Машеньке на лицо, она пробудилась» (Смирнов. № 35. С. 196).

Слезы пробуждают героя и в юнацкой песне «Женитьба Королевича Марка»:

Марко спал в шатре своем высоком,
Прислонилась дева к изголовью,
Белый лик слезами оmyвает.
Пробудился Королевич Марко.⁷⁰

(Песни южных славян. С. 184)

Если в сказках, причитаниях, песнях слезы всегда благотворны, они пробуждают, оживляют умершего, то в народных поверьях смысл их прямо противоположный — слезы мешают мертвому, тревожат и понапрасну беспокоят его. Верования эти идут из глубокой древности и распространены они как у славян, так и у многих европейских народов. Смысл их сводится к тому, что «мертвых не следует оплакивать; слезы родных не дают им покоя в могиле, они тревожат их призывами к земле и земной жизни, призывами, которым не может ответить покойник (<...> слезы родных жгут их».⁷¹ По народным представлениям, «мать не должна плакать над своим умершим ребенком, чтобы не уронить на него своей слезы: когда упадет матрина слеза, выгорит это место».⁷² В одном народном рассказе мать в ночь на Пасху видит в церкви свою умершую дочь, которая с двумя ведрами еле-еле поспевает за другими покойниками. «Мать спрашивает: „Что же ты, хуже всех, что несешь такую тяжесть?“ — „Не хуже, а твои, мама, слезы сберегаю“». Дочь просит больше не плакать, а то «тягостно жить на том свете от материнских слез».⁷³

Как бы ни была „велика утрата для семьи и родных в лице умершего, какие бы горькие слезы не вызывала она, но плачущие должны остерегаться, чтобы на тело покойника не падали слезы, потому что каждая слеза усиливает тяжесть могильной насыпи, а покойнику, как известно, все желают, „чтобы земля была пухом“» (запись 1863 г.).⁷⁴ Аналогично украинское поверье «Грих довго плакаты по мертвому»: «У одній жінки вмер син, а вона все плаче за йим, все плаче. Так він раз уночі прийшов та й каже:

— Даки ви, мамо, ще мене будете мучити? Ви тут плачете, а мені там через це спокою немає. Гляньте, скільки вже ви слиз наплакали. Оце ж мені треба їх збирати та за собою носити. Вона глянула, аж він повнісиньке відро слиз держит. Так вона каже:

— Не буду вже, си́нку, плакати. Та вже й не плакала, і він уже до неї не приходив».⁷⁵

В юнацкой песне плачет сестра в изголовье умирающего брата:

Как почуял Дойчин эти слезы,
Начал сетовать болящий Дойчин:
«Чтоб мои дворы огнем сгорели!
Не могу я умереть спокойно,
Дождь сочится сквозь гнилую крышу!»⁷⁶

(Песни южных славян. «Больной Дойчин». С. 100)

Рассмотрение подобных верований лишний раз утверждает нас в мысли о том, что смысл поливания могилы водой или слезами неоднозначен и не может быть сведен только к представлению о необходимости поддержания жизни умершего.

Эквивалентом слез в их оживляющей функции служит в народной поэзии бессмертная, «живая» вода, оказывающая так же, как и слезы, воскресающее действие («Не пробудишь ты меня от сна тяжкого, пока не достанешь воды из колодезя царского». — Афанасьев. № 569. С. 261): «живая вода» (тип 551); «вода преображающая» (тип 530 С*); окропление «святой водой» (тип 326 С*).

Черный ворон скоро возвратился,
Он водицы дал испить юнаку,
Тот испил и на ноги поднялся.

(Южнорусские песни. С. 334)

«Живая» вода, «живая-молодая» вода, вода «живая и мертвая», «слабая и сильная» воды находятся в нижнем мире, в царстве смерти, т. е. там, где «нет старения и умирания». Загробный мир лежит «по ту сторону смерти», и, соответственно, здесь никогда не прекращается изобилие. Поэтому именно потусторонний мир является источником целительной и плодоносящей силы, поэтому именно туда отправляется герой волшебной сказки (тип АТ 301), «чтобы получить <...> власть над жизнью и смертью, над болезнью, над исцелением».⁷⁷ Хорошо известны и различные варианты путешествий на «тот свет» — хождение богородицы по мукам, путешествия Орфея, Одиссея, Энея, Гильгамеша и пр.

Сказочного героя, находящегося в состоянии сна (условной смерти), весьма часто сначала как бы окончательно убивают с помощью мертвой воды, по-видимому, заменяющей собой погребальный обряд, и только потом оживляют. «Ворон брызнул мертвой водою — тело срослось, съединилось; сокол брызнул живой водою — Иван-царевич вздрогнул, встал и говорит: „Ах, как я долго спал!“» (Афанасьев. № 159). В русской сказке, записанной в Якутии, рассказывается: «Последнем ящику была жива-молода вода. Де ее достала, де хресьянского сына убила, де живой-молодой водой брызнула — кожишка натянулась. Другоредь брызнула — кров наступила. Третий брызнула — снова родился» (Русское Устье. С. 54).⁷⁸

«Живая» и «мертвая» воды сдвигаются в фольклоре, по-видимому, потому, что нельзя оживить не умершего до конца, «так как только по окончательной смерти герой принимает нормальный облик и может возродиться».⁷⁹ Кроме того, смерть героя — это необходимая дань проникновения в «царство мертвых». Нельзя получить «живую» воду, не испытав действия «мертвой» (в сказках герой редко достает живую воду, не испытав ее действия). Более того, он должен обязательно забыть о том, что был мертв, о том, что видел в царстве мертвых. Здесь речь идет об идентичности функций «мертвой» воды и воды «забвения».

Мотив, основанный на связи представлений «смерть—вода—бессмертие (воскрешение)», воспроизводится и похоронными причитаниями:

Кабы были у меня, у многобедушки,
 Были б крылышки гусины,
 Были б крылья лебединые,
 Так слетала бы я, беднушка,
 Как за лесушки дремучие,
 За болота за топучие.
 Там течет вода бессмертная.
 Как взяла бы я, беднушка,
 Бессмертной этой водушки,
 Сошла бы я, беднушка,
 Как на буювку спасительску,
 На могилу на родительску
 Ко родителю ко батюшке;
 Пала бы клубышком о сыру землю,
 Как смазала бы я, беднушка,
 Его да тело мертвое,
 Тело мертвое да личко блеклое.
 Может от сна он не пробудится ль
 Да от смерти не воскресится ль.

Очень показательно, что сказочная форма не выдерживается причитанием до конца. Итоговое завершение переводит этот сказочный мотив в бытовой план, традиция отступает, и в силу вступают уже законы рационального мышления:

Сама знаю, многобедушка,
 Что ничто мне это не станется,

А как повыплачу я, беднушка,
Мне обидушки убавится.

(Русские плачи Карелии. С. 155.
Плач на могиле отца)

Исцеляющую функцию «живой» воды выполняет в фольклоре кровь (вино).⁸⁰ «Приснилось етому человеку во христовскую заутреню: разорвать етого мальчишка, взять етой крови, обтереть могущего богатыря, воздвигнется, разбудится, оздоровит, станет и пойдет» (Песни Сибири. 6). Залечивание ран вином — постоянный мотив южнорусских песен. Раненного на Косовом поле юнака царица лечит (оживляет) традиционным способом:

Слезь царица помогла юнаку,
Милутина омыла водою,
Залила вином на теле раны.

(Южнорусские песни. С. 223.
«Царь Лазарь и царица Милица»)⁸¹

Представление о жертвенной крови, как правило, в фольклоре уже стерто. Смысл поливания кровью (вином) здесь вторичен. Он получен через цепочку представлений: поливание водой → «живой» водой → кровью (вином). Смазывание (поливание) кровью (вином), как правило, однозначно выполняет только функцию оживления.

Слово, оторвавшееся от обряда, приняло на себя дополнительные функции. Теперь оно должно было само (без помощи действия) выразить магический смысл заговора. Это привело к снятию в значительной степени конспирированной ранее сакральности, к созданию постоянной словесной обнаженности цели, с которой произносится заговор. Отсюда утрата поздними заговорами целого ряда структурных элементов и сосредоточенность особого внимания только на двух из них — призывании и приказе.

Заговор в похоронном причитании — это типичный пример полной обособленности слова от обряда. Постоянные заговорные формы, включенные в ткань похоронных причитаний, должны рассматриваться как специфическая особенность жанра. Из этого вовсе не следует, что причитание — это единственный жанр, в композицию которого был бы включен заговор. Следующий небольшой заговор содержит именно те характерные для заговоров моменты — обращение (призывание) и приказ, которые и получают разную степень развития в других плачах:

Вы завейте, ветры буйные,
Расташите пески желтые,
Растаскайте мать-сыру землю
Вы на все четыре стороны,
Вы раскройте гробову доску,
Покажись-ка мне-ка, беднушке,
Тело мертвое, личко блеклое,
Встань-проснись-ка, дорогой сынок,
Ты клади во грудь дыханьеце,

Во белы руки маханице,
Во резвы ноги хоженнице. . .

(Русская народно-бытовая лирика. С. 441.
Плач при получении похоронного известия)⁸²

При сопоставлении заговора в похоронном причитании со структурой древнегреческого заговора ясно видно, что первые отразили лишь основные, наиболее существенные, строго обязательные для любого заговора элементы. Такие композиционные моменты древнегреческих заговоров, как «указание на совершаемое закликающим действие», «обоснование пожелания» и «заключение»⁸³ отсутствуют во многих поздних заговорах. Кроме того, обращает на себя внимание отсутствие разнообразия форм и способов выражения каждого из присутствующих в позднем заговоре элементов.⁸⁴ Н. Познанский, располагавший громадным международным заговорным материалом, тоже отмечал, что «пожелание» и «приказ» оказались наиболее устойчивыми и хорошо сохранившимися элементами, несмотря на то, что «ни в одном виде народной словесности не господствует в таких размерах шаблон, как в заговорах».⁸⁵

Заговор попал в похоронные причитания, потому что представляет собой одну из форм, способную оказать магическое воздействие на смерть. Но его магическая функция давно себя исчерпала полностью, заговор в причитании между тем остался. Сохранение заговора в похоронных причитаниях связано, очевидно, с тем, что формально он во многом близок песне: он ритмичен, что увеличивает силу его воздействия, иногда он поется, как песня. Например, многие французские заговоры и «являются прямо в виде песни».⁸⁶ Благодаря долгому существованию действия и слова «формулы позаимствовали от обряда часть магической репутации. Перестали точно разграничивать их роли. Когда слово сделало такое заимствование, то появился по аналогии с первым видом новый вид параллельных заговоров».⁸⁷ В заговорах по аналогии слово приобрело самостоятельную магическую функцию. Сравнивать стало можно с чем угодно, лишь бы находились черты сходства. «Параллелизм, проникающий всю народную поэзию, параллелизм, усматриваемый человеком между ним и природою, широким потоком ворвался в область заговора».⁸⁸ Свобода сравнения в широком смысле этого слова послужила толчком к развитию более сложной иносказательной системы. В лирических жанрах фольклора это сказалось особенно заметно.

Итак «слово», отделившись от обряда, начинает самостоятельно выполнять прежнюю магическую функцию. Заговорное «слово» оказалось способным принимать самые разные формы: от слова-приказа (типа «встань, мертвая!») к «слову», развитому до устойчивых поэтических формул (заговор в причитании), и, наконец, к «слову», оформившемуся как песня. Речь идет прежде всего о группе заговорных колыбельных песен.

Фольклорной загадкой являются колыбельные песни с накликаньем смерти ребенку. Существуют разные толкования, объясняющие происхождение этого, столь отличного от всех остальных, мотива

колыбельных песен.⁸⁹ Связь колыбельных песен с заговорной поэзией была отмечена В. П. Аникиным и в основном поддержана в работах Э. В. Померанцевой и Э. С. Литвин.⁹⁰ Эта связь оказалась настолько устойчивой, что колыбельные песни более позднего времени продолжают сохранять в своей поэтической системе элементы заговора. В песнях с накликаньем смерти «мать не только не желает ребенку смерти, а напротив, по ее представлению, борется за его жизнь и здоровье». «В полном соответствии с этим толкованием колыбельных песен находится славянский обряд имитированных похорон. Обряд, равно как и песня над колыбелью, был рассчитан на обман злых существ, причиняющих ребенку боль».⁹¹ Из данного высказывания вовсе не следует, что колыбельные песни данной тематической группы вышли непосредственно из обряда. Речь идет лишь о соответствии, характер этого соответствия не прояснен, но тем не менее мы не вправе приписывать автору прямолинейных и однозначных толкований, как это сделано в статье А. Н. Мартыновой.⁹²

Обряд имитирования похорон — явление, далеко выходящее за пределы славянского мира. Кроме того, как мы попытаемся показать, это лишь одно из слагаемых в общей системе оберегов ребенка.

Попытка вывести данные колыбельные песни непосредственно из обряда имитации похорон, основываясь только на общности цели (обман смерти), была бы несомненной ошибкой. Существует громадное количество оберегов, преследующих одну и ту же цель — контакт со смертью.

Поскольку речь идет о колыбельных песнях, остановимся только на берегах ребенка.

Контакт со смертью осуществлялся в разных формах — это могло быть охраняющее действие, слово или песня. Оберег лиминального существа, по всей вероятности, явление вторичное. Он возник как следствие более раннего оберега от злого влияния, которое способно оказать существо, находящееся в стадии «перехода». В родильной обрядности такое изменение первоначального значения оберега было связано с потребностью сохранения жизни. Страх перед вредоносной силой новорожденного вызвал к жизни самые различные формы противодействия этой силе. Активным оберегающим средством оказались определенные имитации и инсценировки, ритуальные игры и танцы, смена имени и заговорная песня. Все эти обереги имели четко выраженный сакральный смысл.

Священный характер имела пляска смерти и ритуальные танцы вокруг нее. Танцуя у колыбели умирающего ребенка, мать вступает в контакт со смертью, отгоняет и убивает ее. Тот же охранительный смысл был заключен и в обрядовых танцах вокруг родившей женщины. Не менее действенным оберегающим средством был и обряд имитации похорон ребенка. У белорусов в момент приступа родимца «все принимает в доме торжественную тишину <...>. Мать покрывает дитя белым покровом и, держа над ним зажженную „громничную“ свечу, курит ладаном, если такой найдется, или смолою. Короче: устраивается обстановка, по которой сторонний посетитель готов

признать, будто в доме кто-нибудь только что скончался. Это же подумает и та смерть, которая послана за дитятей, — и не коснется его» (Запись 1882 г.).⁹³

Если ребенок был слаб, если его жизни угрожала опасность, то у целого ряда народов исполнялся ритуал его «перераживания» (термин Д. И. Успенского). Обряд этот был известен и в России: «Мать становится на место происходивших родов, берет ребенка и с помощью повивальной бабки до трех раз протаскивает его через ворот своей сорочки сверху вниз».⁹⁴

Восточнославянские народы знали и еще одну форму настоящего ритуала. Вместо «мнимых» похорон новорожденного, в том случае, если ему угрожала опасность, его «продавали». В Малороссии, например, больного ребенка «продают» «за несколько копеек какому-нибудь прохожему, нищему, страннику, или кому-нибудь из родственников, разумеется, без отдачи ребенка. Эта обрядовая продажа имеет место, если дети ранее умирали».⁹⁵ «Закупает» ребенка только та родственница или соседка, у которой все дети живы. Если обряд оказывается действенным и ребенок выздоравливает, она приносит криво ребенку на рубаху. Родители этого ребенка считают после ее своею кумой.⁹⁶ Этот обычай на Украине оказался необычайно устойчивым. Встречается он здесь и в более обобщенном виде: перед крещением ребенка (отметим, что совсем не обязательно больного!) клали на расстеленный на полу козих (символ довольства и благополучия), кумовья бросали на козих мелкие деньги. «По некоторым народным объяснениям, бросание денег означало выкупление кумовьями ребенка (Новгород-Волынский, Киевский уезды) или как бы его продажу (Уманский уезд), что <...> имело целью обмануть злые силы».⁹⁷

«Выкупая» своего ребенка, родители как бы убеждают враждебно настроенных духов, что это чужой ребенок, «купленный», а значит вредить ему и убивать его нет никакого смысла. Показательна и традиционная форма возврата ребенка через окно, трубу и т. д., чтобы смерть не нашла к нему дорогу. В украинских селах, «если в семье предыдущие дети умерли, то звали новую пару кумовьев; по возвращении из церкви они должны были передать ребенка родителям через окно, для того чтобы ребенок жил».⁹⁸ У русских в аналогичной ситуации вынимали оконную раму и через окно «продавали» ребенка кумам. На том свете такой ребенок «уже будет считаться не родителей, а купивших».⁹⁹ Возвращение ребенка обходным путем было продиктовано страхом, желанием обмануть смерть, не указать ей дороги в дом.¹⁰⁰

Все приведенные выше примеры широко известной имитативной магии свидетельствуют о том, что действие с сакральным смыслом (пляска, инсценировка, имитация) служило, по народным верованиям, защитой, способом обмануть смерть. Столь же действенным оберегом могло стать и слово (имя), заклинание, песня.

Одним из распространеннейших оберегов у разных народов мира был обычай скрывать имя, данное при рождении.¹⁰¹ К нему особенно часто прибегали в тех семьях, где часто умирали дети, — тогда

«официальное имя скрывалось, утаивалось, а объявлялось совсем другое имя. Официальное имя мужчины подчас обнаруживалось лишь при призыве на службу в армию (<...>). Если ребенок рождался хилым, имя выкрикивали в печную трубу: кричали разные имена, а называли тем, при котором ребенок переставал плакать».¹⁰² По народным верованиям, удачное имя способно предохранить от болезни, поэтому, когда ребенок часто болел, считалось, что это происходит от плохого имени, а значит необходимо переменить его.¹⁰³ Особую форму обычая перемены имени записал Н. Г. Первухин. Обычай получил название «выбрасывание имени на сор». Суть его заключалась в том, что «родители ребенка выметали из избы сор и вместе с сором выносили на двор ребенка и оставляли его там. Заранее предупрежденные кум и кума приносили его обратно, но уже с новым именем».¹⁰⁴ Ребенок «выбрасывался» вместе с сором, а на замену ему приносили нового здорового ребенка.

У русских считалось, что «имя, неприятное само по себе, имеет великое преимущество: оно может отогнать или обмануть злую силу духов, враждебно настроенных против ребенка. Поэтому дача имени некрасивого, унижающего и т. п. происходит обыкновенно в семьях, где часто умирают дети».¹⁰⁵

В том же ряду сакральных охранительных явлений, как нам представляется, должны рассматриваться и заклинательные песни и песни с накликаньем смерти ребенку, в частности.

Параллельно с колыбельными песнями (заклинаниями-молитвами) существовали и песни заклинания — с накликаньем смерти, ничем, впрочем, от первых существенно не отличающиеся, так как они имели ту же самую охранительную цель. Песня-заговор должна была способствовать сохранению здоровья ребенка любым путем — либо прямым заклинанием от бед, напастей и скорбей, либо отведением несчастья путем ложного, «обманного» призыва смерти.

Баюшки баю!	Баю, баю, да люли!
Сохрани тебя	Хоть теперь умри,
И помилуй тебя	Завтра у матери
Ангел твой, —	Кисель да блины, —
Сохранитель твой,	То поминки твои.
От всякого глазу,	Сделаем гробок
От всякого благу,	Из семидесяти досок,
От всех скорбей,	Выкопаем могилку
От всех напастей.	На плешивой горе,
От лому ломища,	На господской стороне.
От крови кровища,	В лес по ягоды пойдем,
От зло-человека —	К тебе, дитятко, зайдем.
Супостателя.	

(Шейн. Великорусс. № 32)

(Шейн. Великорусс.
№ 2) ¹⁰⁶

Колыбельные песни, подобные последней, может быть, и казались бы определенной аномалией, если бы они выходили за рамки других «пугающих» колыбельных песен, где заговорное начало столь же очевидно и песня имеет ту же самую «обманывающую» всякую злую силу цель.

Придет серенький волчок,
Схватит Катю за бочок,
Утащит ее в лесок
Закопает во песок.
Станут Катеньку искать
По болотам, по мохам,
Все по ракитовым кустам.¹⁰⁷

Чоконьки-бляконьки
По полю ходили,
Огород городили.
Злой медведь,
Не бери больших,
Бери маленьких,
Косолапеньких.

(Капица. С. 62)¹⁰⁸

Таким образом, пляска вокруг умирающего ребенка, его мнимые похороны, его «перераживание», «продажа», «выметание на сор», замена имени и, наконец, песня, накликающая смерть, — это все однотипные приемы обмана смерти. Смерть зовут, чтобы она не пришла, как изображают веселье вместо горя, как пытаются запутать смерть, внося ребенка через окно или подкладывая вместо него щенка или камень, который по неразумию и должна забрать смерть, сохранив невредимым ребенка.

В общей связи поэтических и этнографических данных выясняется, что данная тематическая группа колыбельных песен не только не представляет собой какого-либо исключения, но, напротив, является совершенно закономерным звеном в общей системе (действенной и словесной) контакта человека со смертью.

Попытка усмотреть генетическую зависимость этих песен от обряда (типа имитации похорон) была бы несостоятельна уже потому, что оберег-действие, оберег-слово, оберег-песня (заклинание) — это явления одного порядка, преследующие одну и ту же цель. Они способны выступать как полные эквивалентные замены, но не как вытекающие одно из другого взаимозависимые и причинно обусловленные явления.

¹ Пропп В. Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки. (Волшебное дерево на могиле) // Сов. этнография. 1934. № 1—2. С. 133, 142.

² Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян // Котляревский А. А. Сочинения. СПб., 1891. Т. 3. С. 202—203. В позднеантичной традиции смысл обряда обнажен: «Когда же Иисус был в Вифании, в доме Симона прокаженного. Приступила к нему женщина с алавастровым сосудом мира драгоценного, и возлила ему возлежащему на голову. Увидевши это, ученики его вознегодовали, и говорили: к чему такая трата? Ибо можно было бы продать это мира за большую цену, и дать нищим. Но Иисус, уразумев сие, сказал им: что смущаете женщину? Она доброе дело сделала для меня. Ибо нищих всегда имеете с собою, а меня не всегда имеете. Возливши миро сие на тело мое, она приготовила меня к погребению» (Новый завет. С указанием евангельских и апостольских чтений. М., 1906. От Матфея. Гл. 26. С. 69).

³ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1913. С. 425—426; см. также: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 67—69.

⁴ Шеплинг Д. О. Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках. М., 1862. С. 25. В Афинах «при погребении совершается возлияние на гроб вина, масла и меда (...)». На третий и девятый день после погребения на могилу приносят почившему яства и совершают возлияния» (Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев, 1899. С. 53). Христианской интерпретацией подобных языческих представлений может рассматриваться, очевидно, обычай причащения перед смертью. В юнацкой песне «Девушка с Косова поля» поется:

А кого в живых она застанет,
Умывает студеной водою,

Причащает вином его алым,
Белым хлебом раненого кормит.

(Песни южных славян. С. 227)

⁵ Рыбаков Б. А. Нестор о славянских обычаях // Рыбаков Б. А. Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 42. Рассказ Нестора о похоронном обряде у радимичей, северян и кривичей Б. А. Рыбаков относит к черняховской эпохе, т. е. первой половине первого тысячелетия н. э. (Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси // Там же. С. 100; см. также: Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. С. 42, 118, 131; Кузеля З. Посиживі і забави при мерци в українським похороннім обряді // Записки наукового товариства імени Шевченка. Львів, 1914. Т. 121. С. 215; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 57).

⁶ Штернберг Л. Я. Тризна. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 1901. Т. 32.

В «Илиаде» Гомера Ахилл, совершая похоронный обряд, в течение целой ночи лил на землю вино, взывая к душе Патрокла. Затем он устроил игры, в которых герои состязались в ристании на колесницах, в беге, борьбе.

М. М. Бахтин понимает «тризну» только как погребальный пир (Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1966. С. 307).

⁷ Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 211.

⁸ Там же. С. 212.

⁹ Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев, 1899. С. 1—2.

¹⁰ Гринцер П. А. Две эпохи литературных связей // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 16.

¹¹ Фрейденберг О. М. Введение в теорию античного фольклора // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 9.

¹² Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. С. 3.

«Многие мотивы латинской литературы, ориентированной на широкие слои населения, жития святых, рассказы о видениях и загробных странствиях, повествования о чудесах заимствовались из фольклора» (Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 22; см. также: Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 369 и след.). А. Я. Гуревич показал, что народные верования и представления даже «весьма далекие от ортодоксальной картины мира, а то и находившиеся в прямом противоречии с официальной догмой, „прорываются“ в сочинения средневековой литературы помимо намерений их авторов. Именно от такого рода памятников письменности мы вправе ожидать в первую очередь, что в них средневековая эпоха „проболтается“, выскажет о себе то, чего она, вероятно, вовсе не собиралась, да и не могла бы сознательно сказать» (Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 26).

¹³ Томашевская М. Вступительная статья // Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987. Т. 1. С. 13.

Примеры приложения к славянскому фольклору «общеευропейского эталона» — греческой мифологии — весьма обширны. При этом в полной мере осознается неадекватность сопоставляемого материала, так как сопоставляются объекты «разной степени сохранности и трансформации». То есть, с одной стороны, — это архаичные мифы балканских индоевропейцев (с возможным участием доиндоевропейского субстрата), претерпевшие несколько этапов многовековой литературной обработки античными драматургами и поэтами, а с другой — славянское устное творчество, дожившее в крестьянской среде до XIX в. и испытывавшее множество переделок и перемещений отдельных сюжетов из сказки в сказку. И все же сопоставление необходимо. (Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 323).

¹⁴ Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. 1. С. 117.

Пример бескровной формы возлияний встречается, например, у Гомера. Одиссей по пути в Анд роет яму и чтит мертвых. Он льет сначала молоко с медом, потом вино и воду, посыпая все это ячменной мукой. Пример кровавого возлияния у Вергилия:

Головы жертв посыпают царя соленой мукой,
Метят их острым клинком и творят на алтарь возлиянье.

(Энеида. Кн. 12. С. 456. Ст. 173—174)

¹⁵ *Вергилий Публий*. Буколики. Георгики. Энеида. / Пер. с лат. М., 1971 // Библиотека всемирной литературы. Сер. I. С. 199. (Энеида. Кн. 5). Стих. 75—79.

¹⁶ Там же. Стихи 94—99.

¹⁷ Исследования похоронного обряда у современных отсталых народов свидетельствуют, что обряды типа «кормления» мертвых показатель сравнительно поздней формы похоронного ритуала, той его стадии, когда «заупокойные культы принимают религиозный характер. Отныне мертвый нуждается в сакральных действиях, которые обеспечивали бы ему добрую участь на том свете. Кормление мертвеца, либации ему, погребение тела, молитвы по всем формальным строгостям религиозного церемониала теперь означают умилоствление, успокоение души покойника» (*Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. С. 125; см. также: *Штернберг Л. Я.* Религиозные воззрения сахалинских гиляков. С. 49; *Крейнович Е. А.* Морской промысел гиляков деревни Куль // Сов. этнография. 1934. № 5. С. 78, 79; *Зеленин Д. К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов. С. 13; *Нидерле Л.* Славянские древности. С. 213).

¹⁸ *Еврипид*. Трагедии. М., 1980. Т. I. С. 307.

¹⁹ *Эсхил*. Трагедии. М., 1978. С. 267.

²⁰ *Клинггер В. П.* Животное в античном и современном суевии. Киев, 1911. С. 31—35.

²¹ *Эсхил*. Трагедии. («Хозфоры»). С. 255.

²² *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде II—XII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). М.; Л., 1960. Т. 16. С. 99.

²³ *Еврипид*. Трагедии. («Гекуба»). С. 302.

Обряд очищения после родов у кавказских народов в конце XIX—начале XX в. тоже сопровождался принесением жертвы Земле и Воде. «Обрядовое пиршество начинается принесением жертвы Земле: повитуха смешивает немного хлеба, мяса и земли, смочив все это вином, и в горшочке зарывает в землю на том месте, где происходили роды (...) и говорит: „Земля, ешь это, пей это!“» (*Чурсин Г. Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913. С. 102). Родильный люстрационный обряд моления «владычице вод также был связан с жертвоприношениями: резали кур, затем брызгали вокруг кровью» (*Смирнова Я. С.* Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX—XX вв.) // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Вып. 1. С. 135) (Тр. ин-та этнографии АН СССР. Новая сер. Т. 26).

²⁴ Повесть временных лет // Художественная проза Киевской Руси. XI—XIII вв. М., 1957. С. 42; также под годом 980 (с. 39).

²⁵ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 19, 21; *Колева Т. А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 291.

²⁶ *Кашуба М. С.* Народы Югославии // Там же. С. 264. У ряда современных отсталых народов кормление покойника с целью получить от него желаемое, умилоствить его дух, отвести беду от своего очага осуществляется достаточно откровенно: в Новой Гвинее, кончив есть во время поминок и бросив кости в огонь, говорят духу умершего: «Возвращайся к своему отцу. Не оставайся здесь, не причиняя вреда своей вдове, детям и родственникам. Вот твоя пища!» (*Бьерре Йенс*. Встреча с каменным веком. М., 1967. С. 126).

²⁷ *Иванова Ю. В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. С. 335.

²⁸ *Кашуба М. С.* Народы Югославии // Там же. С. 257.

²⁹ *Филимонова Т. Д.* Немцы // Там же. С. 152.

³⁰ Обряд «поливания» у румын сближен с известным в России обычаем «греть покойников» (*Зеленин Д.* Народный обычай «греть покойников» // Сборник Харьковского историко-филологического общества, изданного в честь проф. Н. Ф. Сумцова. Харьков, 1909. Т. 18).

³¹ *Салманович М. Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. С. 304. В дни, связанные с культом предков, поливали не только могилы, но «воду лили богу, солнцу, луне и т. д., как бы принося им жертву и прося их при этом о здоровье и счастье для живых» (*Кашуба М. С.* Народы Югославии. С. 257. Аналогично: *Гафферберг Э. Г.* Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 241).

- ³² Новоселова Н. А. Собрание фольклора в Приангарье // Русский фольклор. Полевые исследования. Л., 1984. Т. 22. С. 84.
- ³³ Красновская Н. А. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973. С. 29.
- ³⁴ Листова Н. М. Народы Швейцарии // Там же. С. 189.
- ³⁵ Кашуба М. С. Народы Югославии. С. 261.
- ³⁶ Гроздова И. Н. Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 96.
- ³⁷ Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. С. 101 (см. также: С. 108, 179, 210, 231 (славяне)).
- ³⁸ Кашуба М. С. Народы Югославии // Там же. С. 256.
- ³⁹ Иванова Ю. В. Греки // Там же. С. 322.
- ⁴⁰ Красновская Н. А. Итальянцы // Там же. С. 24 (см. также: С. 239. Лужичане).
- ⁴¹ Покровская Л. В. Народы Франции // Там же. С. 47.
- ⁴² Колева Т. А. Болгары // Там же. С. 279. Обряд «поливания водой» был записан в 1972 г. в с. Добарско-Български фолклор. Година V. 1979. Кн. 2. С. 55—65).
- ⁴³ Филимонова Т. Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 140.
- ⁴⁴ Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982. С. 5; см. также: Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 101; Остроумов К. И. Свадебные обычаи в древней Руси. Тула, 1905. С. 7; Козаченко А. И. К истории великорусского свадебного обряда // Сов. этнография. 1957. № 1. С. 59.
- ⁴⁵ Жекулина В. И. Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии. (На материале Новгородской обл.) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 238.
- ⁴⁶ Колева Т. А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 289. Переосмысление обряда «Катания по росе» см.: Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 175.
- ⁴⁷ Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 48.
- ⁴⁸ Песни и сказки Воронежской области / Сост. А. М. Новиков, И. А. Оссовецкий, А. В. Мухин, В. А. Тонков. Воронеж, 1940. С. 21.
- ⁴⁹ Листова Н. М. Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. С. 173. Аналогично: «В Бада считается обычным явлением, что женщина вступает в половое общение с духом воды и становится беременной» (Каруновская Л. Э. Доисламские верования в Индонезии // Труды института этнографии. Новая сер. М., 1959. Т. 51. С. 245. Е. Г. Кагаров видел в «баенном действе» пережиток старинного ритуала бракосочетания невесты с духом бани — баенником, которому она приносила в жертву свою девственность, с целью обеспечить себе плодородие» (Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР. Л., 1929. Т. 8. С. 171).
- ⁵⁰ В воду, например, читается следующий заговор, который произносится от тоски: «Вода ты, вода, ключева вода! Как смываешь ты, вода, круты берега, пеня, коренья, так смывай тоску кручинушку с белого лица, с ретивого сердца. Будьте, мои слова, лепки и крепки» (Обрядовая поэзия Пинежья. МГУ, 1980. № 189. С. 171).
- ⁵¹ Обрядовая поэзия Пинежья. № 182, 186, 193; см. также: Виноградов Н. Н. Заговоры, обереги, спасительные мотивы // Живая старина. 1907. Вып. 1—2. С. 47—48.
- ⁵² Эсхил. Трагедии. С. 249.
- ⁵³ Там же. С. 253.
- ⁵⁴ Там же. С. 255.
- ⁵⁵ Познанский Н. Заговоры. Пг., 1917. С. 162; см. также: Толстой Н. И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 135.
- Типичным, ярко выраженным примером взаимосвязи слова и действия служат шаманские камлания. Черты сходства в шаманских призываниях (и в обрядах шаманства) у народов Сибири, равнинных таджиков и других народов могут быть объяснены закономерностью их появления для определенной стадии исторического развития народов, а именно той общей для всех народов ступени исторического развития, для

которой характерна «идея непосредственной связи с сверхъестественным миром» (*Сухарева О. А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М., 1975. С. 83). Для нас это важно потому, что очень много общего есть в шаманских призываниях духов и известных нам заговорах у разных народов (я имею в виду стандартизацию формы, ритм, способы обращения к силам природы, систему иносказания, которую шаман использует при характеристике духов). См. также: *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в Сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984; *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма. С древнейших времен по XVIII в. Новосибирск, 1980.

⁵⁶ *Динчев К.* Обряд поливания водой и песни в связи с ним из с. Добарско Рязжского округа // *Българският фолклор.* 1979. Ч. 5, кн. 2. С. 55—56; *Терещенко А. В.* Быт русского народа. СПб., 1848. Т. 1—4, ч. 1—8.

⁵⁷ *Толстой И. И.* Неудачное врачевание. Античная параллель к русской сказке // *Толстой И. И.* Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966. С. 56.

⁵⁸ *Вдовин И. С.* Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.* (Вторая половина XIX — начало XX в.). С. 248.

⁵⁹ *Богораз В. Г.* Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Калымском округе. СПб., 1900. С. 201.

⁶⁰ Там же. С. 207.

⁶¹ *Попов А. А.* Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу // *Сов. этнография.* 1958. № 2. С. 98; см. также: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 312—313.

⁶² *Мифы народов мира.* М., 1981. Т. 2. С. 287.

⁶³ Грубое или неудачное слово в фольклоре всегда наказуемо. В сказке «Целующее яблочко» старший брат не хочет сказать, что несет во дворец яблоки. На вопрос, куда он идет, молодец отвечает: «А иду, куда глаза глядят, а в корзине лягухи сидят! — Лягу-у-хи? — молвил старичок, — ну, коли лягухи, так и пусть будут лягухи!» И принес он вместо целующих яблок полную корзину лягушек (*Серова М.* Сборник русских сказок. Л., 1925. № 19. С. 67; СЭС. Тип. 610).

⁶⁴ *Державина О. А.* «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965. С. 134. Тот же, но в корне переосмысленный языковой штамп в авторской литературе: «Мы сидели и разговаривали (...) я „занимал“ ее, и холодные, вялые слова, мне казалось, шлепались на пол, как лягухи» (*Вересаев В. В.* Воспоминания // *Вересаев В. В.* Собр. соч.: В 5 т. М., 1961. Т. 5. С. 214).

⁶⁵ *Hrvatske narodne pjesme. Skupila i izdala Matica Hrvatska.* Zagreb, 1909. Кп. 5, N 62.

⁶⁶ Българско народно творчество в дванадесет тома. София, 1961—1963. Т. 4. С. 424—425.

⁶⁷ *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 293—295. «В средневековой Исландии был принят закон, сурово каравший тех, кто сочинял стихи о других лицах без их ведома, — это могло оказаться посягательством на их благополучие и здоровье» (там же. С. 327).

⁶⁸ *Державина О. А.* «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. С. 136.

⁶⁹ *Андреев Н. П., Виноградов Г. С.* Русские плачи. Л., 1937. С. 195 (плач по матери); С. 230 (плач по матери); см. также: ФА ЛГУ. Вологодское собр. 1988, п. 1, л. 30.

Это уже новая функция, не известная древнегреческой поэзии, где слезы (как и кровь) выполняли роль только жертвенной влаги.

Хор

Лейте слезы, восплачьте плач,
К холму горестному припав (...)
Окропляя курган струей
Влаги жертвенной, мы хотим,
Чтобы наших сердец печаль
Ты услышал, о царь великий!

Эсхил. Трагедии. («Хоэфоры»).

С. 255

Яркий пример связи слез с оживлением находим в скандинавской мифологии: условием возвращения Бальдра из Хель (царства мертвых) является всеобщий плач, но в пещере сидит великанша Локки и не плачет, и Бальдр не может вернуться.

Даже само «царство смерти» можно уничтожить слезами. В мифологии езидов (курды) Малакатыуз (временю павший ангел) уничтожает ад, где он томился, залив адский огонь слезами, которые в течение семи тысяч лет наполнили семь сосудов (Мифы народов мира. Т. 2. С. 95). В океаническом мифе рассказывается о том, как угорь, съев батат (тотемный запрет), превратился в юношу. В момент опасности мальчик обливает человека-угря водой и он опять приобретает свой прежний облик. Слезы мальчика падают на убитого угря, и тот снова становится человеком (Сказки и мифы Океании. М., 1970. С. 178). Тот же мотив встречается и в другом мифе этого же острова — в мифе «Молгон и Мовар», где юноша оживает, как только слезы брата падают ему на грудь. У Жуковского в «Ундице» слезы оказывают уже обратное смертельное действие: героиня обнимает рыцаря Гульбранда, плачет, слезы проникают ему до самого сердца и он умирает. Ундина «до смерти его уплакала» (Жуковский В. А. Стихотворения. Л., 1956. С. 618 (Б-ка поэта. Большая сер.)).

⁷⁰ Благодарность умершего за слезы родных (Thompson S. The types of the folk-tale. A classification and bibliography. Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen» (FF Communications. № 3) translated and enlarged. Second revisions (FF Communications. № 184). Helsinki, 1961 (Тип E 326, E 361 I).

⁷¹ Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. СПб., Т. 3. С. 218. Аналогично: «В определенные поминальные периоды нельзя оплакивать покойного, называть вслух его имя» (Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 232). Поздняя интерпретация: «Петр I по случаю кончины царицы Марии Матвеевны, супруги царя Федора Алексеевича, в 1715 году запретил при погребении выть, приговаривать и рваться над умершим» (Забелин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. Ч. 1—4. С. 113).

⁷² Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожил-ного населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 34.

⁷³ Там же. С. 35.

⁷⁴ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 285.

⁷⁵ Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Вып. 2. С. 92. О. А. Державина, по-видимому, ошибочно видит в этом украинском поверье кальку с новеллы «Великого Зерцала». Это поверье не единично, оно находится в ряду ему подобных, достаточно широко распространенных в славянском фольклоре и далеко за его пределами (Державина О. А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. С. 132).

⁷⁶ Песня отражает народные национальные поверья, что слезы живых приносят страдания умершим: Стоилов А. Показалец на печатаните през XIX в. български народни песни. София, 1918. Т. 2. № 554; Матов Д. Две нови сборки по западно-българския фолклор. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1896. С. 15—16. Запрет плача об умерших существовал далеко не только у славянских народов. Закон Соломона, например, запрещал «женщинам царапать себе лицо, бить себя в грудь, употреблять сочиненные причитания, провожать с воплями постороннего или покойника» (Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. 1. Гл. 27. С. 178). Покойника не оплакивали и адыги (Мифы народов мира. Т. 2. С. 642). Аналогичный запрет существовал и у европейских народов (Созонович И. «Леонора» Бюргера и родственные ей сюжеты в народной поэзии европейской и русской // Вопросы о западном влиянии на славянскую и русскую поэзию. Варшава, 1893).

⁷⁷ Пропл В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 268; об этом же: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 66.

В фантастической саге «Плавание Майль-Дуйна» путники увидели, что в озере искупалась большая птица — после купания «ее полет был быстрее и могучее», «тогда Майль-Дуйн и его спутники поняли, что она сменила свою дряхлость на юность». Увидев это, Диурай первым вошел в озеро с молодильной водой и «с тех пор до конца жизни (...) никогда не знал он ни хвори, ни болезни» (Ирландские саги / Пер., вступит. ст. и коммент. А. А. Смирнова. Academia. М.; Л., 1933. С. 323).

«Живой и мертвой» воде в скандинавской мифологии соответствует «мед поэзии», в индо-иранской — сома-хаома и т. д.

⁷⁸ Здесь очевидна глубинная функциональная связь «живой», воскресающей воды и воды плодоносящей, молодящей и оздоравливающей (Сказочные мотивы о рождении ребенка от выпитой матерью воды, съеденной рыбы (как элемента водной стихии) и т. д.).

В фольклоре иногда понятия живая/мертвая вода, дождь, роса оказываются взаимозаменяемыми. «Михайло Потык сын Иванович, он на четырех костях поплыл во зеленый луг, приплывал он ко сыру дубу. Прилетала птичка райская, садилась на тот на сырой дуб, пела она песни царские: „Кто в эту пору-времячко помоеется росой с этой шелковой травы, тот здоров будет“. Михайло Потык сын Иванович догадается, умывался росой с этой шелковой травы: зарослились его раночки кровавые, стал он, молодец, здоров по-прежнему» (Рыбников. С. 325). Чтобы из «захудалой лошадаенки» получили богатырский конь, его водят по утренней и вечерней росе. «А молодой боярин Дюк Степанович на росы бурка да перекатывает, шерсть же бурки да переменится» (Гильфердинг. Т. 1. С. 206).

⁷⁹ Золотайкина Е. Л. Мотив «живой и мертвой» воды в русском фольклоре. Дипломное сочинение. Ленингр. гос. ун-т, 1984. С. 15.

⁸⁰ В заговорах параллель (сближение) вода — кровь постоянна («вода разлилась, у коня кровь унялась») (Ефименко П. С. Сборник народных юридических обычаев Архангельской губ. Архангельск, 1869. Кн. 1, № 45. С. 15); «Шел Господь с небес с вострым копьем, ручьи, протоки запирает, руду унимает» (Майков. № 148. С. 63); «Ишла баба с камяным глемом, а в тому глеку вода розлис (. . .) у раба кровь унялась» (Гринченко. Вып. 2, № 216(4). С. 315).

⁸¹ Илья Муромец исцеляется от выпитой воды. Функцию «сильной» воды может выполнять и вино: «Поднесла ему рюмку зелена вина; он выпил и другую запросил; дали ему другую, выпил запросил третью, распалилось в нем сердце богатырское: выхватил он боевую палицу, убил всех трех богатырей» (Афанасьев. № 141).

⁸² См. также: Второй этнографический сборник. С. 74, 76, 81, 87, 94, 101, 109, 115; Русская народно-бытовая лирика. С. 128 (Плач на могиле матери); С. 417 (Плач по мужу); С. 428 (Плач на могиле племянника); С. 506 (Плач на могиле мужа); С. 527 (Плач по сыновьям) и мн. др.

⁸³ Кагаров Е. Г. К вопросу о структуре и составе древнегреческих заговоров // Сергею Федоровичу Ольденбургу: Сб. статей. Л., 1934. С. 253. Также: Песков А. М. Об устойчивых поэтических элементах русского заговора // Филология. М., 1977. Вып. 5.

⁸⁴ Отдельные элементы поздних заговоров могут оказаться исторически более ранними, чем те же элементы, например, в древнегреческих заговорах.

⁸⁵ Познанский Н. Заговоры. С. 74.

⁸⁶ Там же. С. 92. Стихотворная форма заговора получила особенно широкое распространение в странах Западной Европы. «Там почти каждый заговор представляет собою коротенький стишок. Белорусские заговоры также в большинстве случаев ритмичны. Часто вдобавок они и рифмованы. Для многих мотивов существуют как стихотворные, так и не стихотворные образцы» (там же. С. 93).

⁸⁷ Там же. С. 147.

⁸⁸ Там же. С. 148.

⁸⁹ Совершенно неприемлемыми, с нашей точки зрения, оказываются следующие толкования происхождения данных песен: сугубо социальное (избавление от «лишнего рта») (Гиппиус Е. В. Крестьянская лирика. Л., 1935. С. 57; Шаповалова Г. Г. Изучение детского фольклора О. И. Капицей // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. 4. С. 157); понимание основ этих песен как шуточного попраiania «нравственных устоев — любви к своим детям» (Мельников М. Н. Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970. С. 40—41); происхождение, объясняемое отсутствием в древней Руси «обычая убивать детей», и как следствие — желание смерти «слабым, ученым, безнадежно больным», которое имело якобы магическую силу и было продиктовано «гуманными чувствами, желанием избавить ребенка от мук, болезни и голода» (Мартынова А. Н. Отражение действительности в крестьянской колыбельной песне // Русский фольклор. Социальный протест в народной поэзии. Л., 1975. Т. 15. С. 152). Отсутствие обычая убивать детей, по мнению А. Н. Мартыновой, — это лишь одна из причин происхождения колыбельных

песен с данной тематикой, другая — кроется в веровании «в подмену детей нечистой силой» (там же. С. 154).

Причины бытования колыбельных песен с пожеланием смерти ребенку связываются А. Н. Мартыновой с нежелательностью «многочадия в бедной крестьянской среде» (там же. С. 153) или с нежеланием «иметь ребенка, рожденного вне брака» (там же. С. 155), т. е. с сугубо социальными моментами. Не разделяя основных выводов автора, мы отсылаем читателя к последней статье, поскольку в ней содержится наиболее полный перечень архивных источников колыбельных песен данной тематики.

Все указанные выше толкования не объясняют, на наш взгляд, происхождения этих песен, а представляют собой в лучшем случае перекодировки в процессе позднейших смысловых трансформаций.

⁹⁰ Аникин В. П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957. С. 89; Померанцева Э. В. Детский фольклор // Русское народное творчество. М., 1966. С. 297; Литвин Э. С. Песенные жанры русского детского фольклора // Сов. этнография. 1972. № 1. С. 59. Примеры, подтверждающие эту жанровую взаимозависимость, см.: Мартынова А. Н. Отражение действительности в колыбельных песнях. С. 150—152.

⁹¹ Аникин В. П. Русские народные пословицы. . . С. 89.

⁹² Мартынова А. Н. Отражение действительности в колыбельных песнях. С. 150.

⁹³ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 43.

«Исцеление земель путем общения с ее „силой“ в высшей степени характерно для мышления людей аграрного общества и принимало самые разные формы». Шмитт описывает следующий способ излечения ребенка: «Женщина выкапывала в земле яму с двумя выходами и через образовавшуюся дыру протискивала младенца» (*Schmitt J.-C. Le saint lèvrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII-e siècle. Paris, 1979. S. 104—109*).

⁹⁴ Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным. (По материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губернии) // Этногр. обозрение. 1895. № 4, кн. 27. С. 88; то же: Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья. . . С. 35.

У среднеазиатских народов изображение нового рождения сопровождалось мнимым погребением младенца: две девочки относили его на кладбище и, оставив его «в какой-нибудь старой обвалившейся могиле, возвращались домой. Через несколько минут третья девочка по другой дороге приходила на кладбище и, взяв ребенка, не оглядываясь, несла его домой» (Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. С. 74 (Материалы экспедиции 1952—1957 гг.). В кишлаках долины Хангоу существовал обычай (не зафиксированный между тем в Каратегине и Дарвазе), по которому рядом с матерью вместо больного ребенка клали камень. Затем этот камень «обмывали подобно покойнику и, завернув в саван, хоронили в какой-нибудь старой обвалившейся могиле» (там же. С. 76). Якуты в люльку больного ребенка «кладут щенка или другое мелкое животное, которое, как полагают, будет принято дьяволом за ребенка и съедено» (Горохов Н. Следы шаманизма у якутов // Известия Вост.-Сиб. отд. ния имп. РГО. 1897. Т. 13, № 3. С. 38).

⁹⁵ Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. 1889. № 10. Т. 27. С. 34; Тожественные обычаи существуют у вотяков и кавказских горских евреев (Миллер В. Ф. Сборник материалов по этнографии. Т. 3. С. 51, 211).

⁹⁶ Малинка А. Родины и крестины. (Материал собран в Мрине Нежинского уезда) // Киевская старина. Киев, 1898. Т. 61. С. 285.

⁹⁷ Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 135. «Продажа», «воровство» с последующим «выкупом ребенка» широко встречается и у среднеазиатских народов. (Таджики Каратегина и Дарваза. С. 76).

⁹⁸ Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры. С. 120. То же у бессарабов и удмуртов (Христофорова Л. С. Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 58). В Средней Азии ребенка возвращали матери «сквозь отверстие в центре крыши для прохода дыма и света» (Андреев М. С. Таджики долины Хуф. (Верховья Аму-Дарья). Сталинада, 1953. С. 56 // Труды АН Тадж. ССР. Ин-т ист., археологии и этнографии. Т. 7, вып. 1). Якуты «украденного» ребенка «всаживают в шкуру лисицы или зайца и вытаскивают

с помощью волосяной веревки через трубу (Горохов Н. Следы шаманизма у якутов. С. 38).

⁹⁹ Казимир Е. П. Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии // Этногр. обозрение. 1901. № 1—2. С. 209. (Кн. 22—23).

¹⁰⁰ См.: «Гроб выносили не в дверь, а в окно или через крышу» (Шестаков В. Глазовский уезд // Вестн. РГО. 1859. Кн. 26. С. 104). Марийцы тоже выносили покойного через пролом в северной стене, «где обыкновенно устраивается волоковое окно» (Попов Н. С. Погребальный обряд марийцев в XIX — начале XX в. // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 166).

¹⁰¹ Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. 1899. № 10. С. 34.

¹⁰² Христолюбова Л. С. Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 56.

¹⁰³ Христолюбова Л. С. Из истории изучения семейных обрядов удмуртов // Записки. (История. Экономика). Ижевск, 1970. Вып. 2. С. 186.

¹⁰⁴ Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1880. Эскиз 5. У великоруссов охраняющим родильницу и ребенка считался голик (выметающий смерть из избы) (Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // Этногр. обозрение. 1899. № 1—2. Кн. 40—41. С. 82).

¹⁰⁵ Харузина В. Программа для собирания сведений о родильных и крестинных обрядах у русских крестьян и инородцев. С. 137; см. также: Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Отчет о поездке 1894 г. // Живая старина. 1895. Вып. 3—4. С. 322; Шестаков В. Глазовский уезд // Вест. РГО. 1859. Кн. 26. С. 102; Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губ.). С. 74; Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // Этногр. обозр. 1899. № 1—2. С. 63.

У грузин было принято давать ребенку несколько имен: «Именем святыища» мать называла ребенка в первые же дни после рождения, так как это имя считалось надежной защитой от злых духов (...). «Имя души» ребенок давали в том случае, если он был нездоров». Беспокойство младенца объяснялось и представлением, что кто-то из покойников «требуется назвать его своим именем. Если имя покойного „угадывалось“, то он становился покровителем ребенка и „брался“ оберегать своего избранника» (Соловьева Л. Т. Обычай и обряды первых лет жизни ребенка у грузин Хевсурети в конце XIX — начале XX в. // Сов. этнография. 1982. № 4. С. 107).

¹⁰⁶ Как параллель персидская колыбельная с рефреном-заклинанием «ты не умрешь»:

Ну же душа моя, да будет душа твоя без горя!
Хранителем дня и ночи твоей да будет бог!
О дорогой мой, ты не умрешь, ты не умрешь,
Ты не умрешь и увидишь новую весну.

Весна и тюльпанник! Ты не умрешь.
Род наш в ходу, ты не умрешь!
< >
О Господи, сделай, чтобы сынок мой не умер. . .

(Жуковский В. Ч. 261. № 16)

¹⁰⁷ Добряков Г. Колыбельные песни // Вестник воспитания. 1914. № 8. С. 145—156; то же: Капица. С. 48.

¹⁰⁸ Параллельно моравско-силезская колыбельная:

Баю, дитятко,
Качаю тебя,
Чтоб ты спало,
Не плакало.
И матушке
Покой дало.
Бросим тебя в пруд,

В Дунай реку,
Хватай его водяной.

(Капица. С. 48—49)

Персидские колыбельные песни:

Собачка пришла, чтобы съесть тебя.
Бирюк пришел, чтобы взять тебя.

(Жуковский. № 22)

Цветок базилика, цветок тюльпана,
Кровь твою я пролью в колодец.

(Жуковский. № 30)



1. СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД В ЕГО ИСТОРИЧЕСКОЙ ВЗАИМОСВЯЗИ С ПОГРЕБАЛЬНЫМ

У всех славянских народов брак и погребение, любовь и смерть имеют между собой таинственную аналогию.

Н. И. Костомаров¹

Свадьба и смерть — сестры.

(Поговорка)

Таинственная близость представлений, лежащих в основе погребальных и брачных обрядов, отмечалась в работах многих ученых.² Реликтовые формы, сохранившиеся в восточнославянском свадебном обряде и поэзии, его сопровождающей, дают возможность за многовековыми напластованиями и смысловыми трансформациями реконструировать начальные представления, которые некогда связывались с одним из главных действующих лиц свадебного обряда — невестой. М. Фасмер возводит слово «невеста» к единственному значению — «неизвестная» от не-вед (ведать),³ видя в данном слове только табуистическое название, которое должно было защитить женщину, вступающую в брак, от злых сил. Исследование более широкого материала даст возможность и в этимологии этого слова увидеть двойной смысл. Опираясь на фольклорные и этнографические данные восточнославянских народов, попытаемся показать основные представления, которые в глубокой древности связывались с образом невесты, проследить исторические изменения, вызванные развитием материальной и духовной жизни этноса, и смысловые трансформации образа, неизбежно вслед за ними следовавшие.

С момента просватанья невеста оказывается на особом положении: она становится в собственном доме «совершенной гостьей, ничего не делающей, обязанной казаться грустной» (Шейн. Велико-русс. С. 460). В Архангельской губернии просватанная девушка «не занимается почти никакою домашнею работою и никуда не выходит из дома — ни в гости, ни на игрища, ни в церковь. . .» (Ефименко. Т. 1. С. 75). По материалам, записанным в Ярославской области, «невеста ходит в темном платье до свадьбы, на улицу почти не показывается. До конца свадебного обряда считается как святая» (Шаповалова. С. 114, № 628).

Существует достаточное число внешних и даже весьма показательных данных, которые, если не прямо, то во всяком случае косвенно свидетельствуют в пользу предположения об общих представлениях, лежащих в основе свадебного и похоронного ритуалов. К ним относится, например, хорошо известный как по записям XIX в., так и по современным записям факт, что в досвадебный период невеста ходит в темной, «печальной» одежде,⁴ т. е. совершенно так, как того требуют траурные обычаи. Невеста венчалась иногда «в девичьем сарафане и в легком шерстяном кафтане черного цвета с белым платком на голове, которые обычно надевали при трауре» (Маслова. С. 31). Сваты, обращаясь к родителям невесты, просят назвать приметы дочери-невесты. Родители отвечают: «У нас на девице приметы: белобисерный почелок, сидит в белом шатре, высоком терему, в девей бесede, в женском порядке, на брусковой лавке, под черной фатой» и т. д. (Ефименко. С. 94, 110). Когда невесте в бане заплетают косу, она поет:

Черным шелком, черным шелком перестроченная,
Алой лентой, алой лентой перевязанная.

(Шаповалова. № 778)

По материалам Калининской, Костромской, Ярославской областей невеста до свадьбы «сидит в темном траурном платье <...>». Как сосватают, невеста до венца ходит во всем черном» (Шаповалова. № 597)⁵ и покрыта черным платком (Шаповалова. № 524, 530, 596, 774, 635, 794; Материалы по свадьбе. С. 66). За ней приезжает черная карета (Добровольский. № 317). Невеста, одетая в первый период свадебного обряда в траурные одежды, просит смерть скорую:

Стану я перед господя,
Стану просить я у господя
С небеси смёртки скорые,
Себе скорби тяжелые.

(Балашов. № 65)

Можно на этом остановиться и не нанизывать более новые аналогичные факты, в которых заманчиво усмотреть отражение исторических корней, сближающих представления смерти и брака. Приведенные данные позволяют нам констатировать, однако, лишь весьма поздние представления, возникшие на стадии забвения и переосмысления содержательной основы обряда. Невеста в своих траурных одеяниях⁶ не уходит (даже мысленно) «в смерть», а лишь уподобляет свою тяжкую долю (совершенно реальную в определенных исторических условиях) смерти. Это не более как художественный образ. Потому-то символика черного цвета так легко раскрывается как цвет горя в прямых оценочных характеристиках. Невеста-сирота зовет своих умерших родителей на свой «горький праздник» — свадьбу:

[Ой], только свет милый любимый брат,
 Ой, ты сходи-ко, братец, к батюшку!
 Ой, да во далече во чисто поле,
 Ой, да во широкую в оградушку,
 Ой, да на глубокую [могилушку],
 Ой, да позови, мой братец-батьшко,
 Ой, да ты моих-то родных родителей.
 Ой-то, вы пришли на мой на горький праздничок.

(Шаповалова. № 1055)

Черная одежда невесты называется часто «печальной». «Провсватанная девица надевает „горемычную“ поневу <...> которую носили „по печали“, в случае смерти кого-либо из родных» (Маслова. С. 31). Черная фата именуется злой («Я слёзам умываюсе, Да злой фатой утираюсе» — Балашов. № 87). Черный шелк в косе (или коса) расшифровывается в ряду общей символики горя типичным для народной поэзии приемом — разгадыванием сна:

Мы тваиму сну придумаем:
 Черный шолк — руса каса,
 Бел зямчуг — горячи слезы. . .

(Добровольский. № 583)

Для ранних представлений, которые были связаны с главным действующим лицом свадебного обряда — невестой, важно не то, что ее фата была черной,⁷ а то, что невеста покрывается фатой, прячет свое лицо. Всю неделю до свадьбы «невеста сидит с подругами завешанная и даже спит, как говорилось, «не сымая фаты» (Балашов. С. 46; так же: ФА ИРЛИ, кол. 1, п. 36. № 1, л. 6. и мн. др.). «Наряд, в котором невесту закрывали, как и фатку, не полагалось менять до свадебного дня» (Балашов. С. 35), а иногда и более продолжительный срок. После венчания вечером, по материалам конца 80-х гг. XVI в., записанным Дж. Флетчером, «невесту привозили в дом отца жениха, но и там она не снимала покрывала <...>. Только по прошествии трех дней молодые супруги уезжали в собственный дом и молодая жена впервые появлялась здесь без покрывала — «открытый стол».⁸ Запрет видеть невесту подтверждается и данными Домостроя.⁹ Аналогичный факт был отмечен Н. И. Костомаровым: «В Московии женщина закрыта до того времени, как делалась женой». Только перед самой поездкой к венцу, когда дружка кричал: «Мы не фату приехали смотреть, а невесту!»¹⁰ — невесте открывали лицо. Этот обычай скрывать лицо невесты зафиксирован во многих записях прошлого века.¹¹

Обычай закрывания невесты считался не только семейным, но и родовым. Суть его, безусловно, охранительная, но этот оберег имел двойственную природу. С одной стороны, голова невесты покрывалась, и это было необходимым предохранительным средством от вредоносной силы, исходящей от лиминального существа, с другой — это был оберег самой невесты от внешних враждебных сил. Женщина, если она нарушает этот обычай, «навлекает на себя ряд укоров и ограничений вплоть до исключения из семьи и даже из рода. <...> В понятие „закрывания“ вкладывается уважение к тому

или другому лицу, занявшему по линии родства то или иное положение. Считается, что не закрывающая свое лицо женщина становится к мужчине в недоброжелательное отношение, питает к нему определенную неприязнь, от которой мужчине грозит смерть» (Материалы по свадьбе. С. 224). Второй смысл свадебного покрывала проясняется, мотивируется в волшебной сказке.¹² Здесь нарушение невестой запрета показывать свое лицо приводит ее к смерти (или ее сказочному эквиваленту — попаданию в тридцатое царство к Змею, Кошею и пр. Так происходит в «Сказке о Василисе Золотой Косе, Непокрытой красе и об Иване-Горохе»: «Царевна рвала цветочки лазоревые, отошла она немного от матушек — в молодом уме осторожности не было, лицо ее было открыто, красота без покрыва (<...>). Вдруг поднялся сильный вихрь, подхватил царевну, понеслась она по воздуху» (Афанасьев. № 560).

П. С. Ефименко, наблюдавший в Архангельской губернии невесту, голова которой была закрыта куколем (головной убор, в который обряжали и покойников), отмечал историческую связь свадебной фаты с маской покойного (Ефименко. Ч. 2. С. 102).¹³ Г. С. Маслова предполагает, что куколь — «это одна из древнейших форм одежды» (Маслова. С. 55). Маска, прикрывающая лицо невесты, сохраняет в обряде свое исконное значение. Слово «маска» у целого ряда народов означает «предок», «изображение мертвого», «смерть».¹⁴ Маска (эквивалент слепоты) свидетельствовала об особой магической силе, свойственной только представителям мира мертвых.¹⁵ Мертвых боялись, не случайно «ряженные иногда опасаются надевать маски («надеть маску — значит одеть лицо черта»)).¹⁶

По свидетельству Джильса Флетчера, подробно описавшего русскую свадьбу XVI в., жених не мог не только видеть, но и слышать невесту до самого того момента, как она окончательно становилась его женой. В течение всего свадебного пира невеста должна была по преимуществу молчать и не снимать покрывавшую ее лицо фату.¹⁷ Запрещалось молодым и есть за общим столом: жених и невеста «до свершения брака не вкушают пищи» (Шейн. Великорусс. С. 486).¹⁸ Тот же охранительный смысл заключал в себе и запрет новобрачным касаться друг друга или брать что-либо голой рукой. Отсюда широко известный и строго соблюдаемый в России обычай, по которому новобрачные обязаны держаться друг с другом только через платок. Г. С. Маслова связала с обычаем покрывания рук, распространенным во многих центральных и северных губерниях России, особый здесь покрой одежды (свадебной рубахи¹⁹ даже шубы) с удлиненными рукавами, спускающимися ниже кисти, а также надевание новобрачными рукавиц в любое время года и т. п. (Маслова. С. 39—40).¹⁹

Все эти ограничительные меры (необходимость закрывания лица, запрет слова, прикосновения и совместной еды) имели кроме охранительного для самих новобрачных еще и другой, дополнительный смысл, который раскроется нам постепенно. Многочисленные запреты, которым должна была подвергаться невеста, как бы суммируются в одном из свадебных причитаний:

Приукрыл меня батюшка
 Злой фатой-то слезливою.
 Не велел мне-ка батюшко
 Широко-то расхаживать,
 Далеко-то поглядывать.
 Только велел мне-ко батюшко
 Ходить по светлой-то свитлице,
 Да по одной половищине,
 Мне ступать-то мельтёхонько
 Да говорить-то тихохонько.

(Балашов. № 13)

Запрет для невесты выходить из дома, отраженный и в данном причитании, широко соблюдался в разных областях России. Для свадебного обряда г. Пинеги было характерно, что с момента «смотрения» невесты (после сговора) она «не выходит из дому до самого венца и, кроме рукобития и „посадки“, не показывается никому из посторонних» (Шейн. Великорусс. С. 386). В Олонецкой и Архангельской губерниях было принято не занимать просватанную девушку никакой работой, невеста «не выходила из дома, не показывалась посторонним, иногда даже не садилась за общий стол» (Маслова. С. 32).²⁰

Обряд не объясняет, с чем связан для невесты запрет выходить из дома. Сказка сохраняет утраченную мотивировку — нарушение данного запрета приводит к смерти, к попаданию в «иной» мир. «В одно прекрасное время царская дочь вышла на улицу гулять». Налетел «нечистый дух, подхватил ее и утащил» (Никифоров. № 103) — таково типичное для волшебной сказки объяснение того, почему нельзя невесте в предбрачный период покидать пределы своего дома. Запрет для невесты выходить из дома, связанный со стремлением оградить ее от влияния внешних сил, представляет собой, очевидно, одну из интерпретаций древнего представления о необходимости временного удаления невесты еще до брака в отдельное помещение, т. е. полностью изолировать ее от окружающего мира. Остаточные моменты этой обрядовой изоляции сохранились во многих областях России. Невеста с момента просватанья, если и не постоянно, то достаточно много времени находится в чулане, «где по обычаю заводится официальное вытье» (Шейн. Великорусс. С. 460). В Центральных областях, в Среднем Поволжье невеста до приезда поезжан на время удаляется в чулан, откуда ее и выводит жених, при этом, как правило, инсценируется насилие.²¹ В свадебном обряде восточных славян отчетливо присутствует и момент удаления жениха, так же как и момент его обрядового очищения. С утра, в день свадьбы, «мать собирает жениха к венцу в холодной хате. Она берет святой воды, обрызгивает всю одежду, которую должен надеть жених». ²² По обычаю белорусов, прибывший в дом невесты жених тоже уводится в особую избу: «Тесть ведет жениха и подкняжаго в особую избу или амбар и снова угощает. Затем жениху дают водку и пирог и отправляют домой». ²³ В день свадьбы «до приезда отца, матери, братьев, сестер и других родственников невесты молодая чета должна сидеть в особом чулане, куда приглашаются к ним

священник и главные лица села или деревни» (Шейн. Великорусс. С. 467). Чулан, сарай и любое другое помещение, куда удаляется невеста до свадьбы, так же как хлев, подклеть, где обычно, в средней полосе России, устраивалось «брачное ложе» для новобрачных, — это варианты более древней «свадебной хижины», которая у многих народов специально строилась для новобрачных. Например, в Сибири и на Крайнем Севере стойко удерживается древний обычай строить для новобрачных особое временное помещение: «Для свадебного пира ставили специальное жилище <...>. Над жилищем прикрепляли ветви березы и лиственницы. Внутри жилища устраивали очаг, стелили постель, вешали занавески <...>. Занавеска представляла собой единое полотнище, отгораживающее постель супругов. В случае смерти одного из них от занавески отрывали часть <...> и клали с умершим».²⁴ Существование «особого чума для жениха и невесты» было отмечено в начале XX в. у эвенков, тувинцев, шорцев, аянских тунгусов охотского побережья.²⁵

Для славянских народов обычай удалять невесту до брака в специально для нее построенное жилище сохранился лишь в сказках: («И приказал царь в земле выстроить комнаты, чтоб она (дочь) там жила, день и ночь всё с огнем и чтоб мужского пола не видала» (Худяков. № 83); «В таком-то королевстве выстроен большой мраморный дворец, а кругом превысокая ограда поставлена — ни пробраться туда ни пешему, ни конному. В том дворце живет Настасья — прекрасная королева. Никому ее не добыть» (Афанасьев. № 185); «Король берег их (дочерей) пуще глаза своего, устроил подземные палаты и посадил их туда, словно птичек, в клетку» (Афанасьев. № 140).

Отсутствие (или забвение) представлений у славян о необходимости полной изоляции невесты от окружающих²⁶ было заменено разными формами скрывания невесты. Речь шла уже о том, что до самой свадьбы невеста не показывала своего лица. Чаше, однако, невесту скрывали до какого-то определенного момента: в Вологодской области, например, жених не видел своей невесты до вывода ее «перед столы» (Балашов. С. 134),²⁷ в Новгородской области зафиксирован обычай, по которому невесту на «сговоре» не показывали жениху (Архив РГО, р. 21, оп. 1, № 33, л. 2). На рукобитье невеста не присутствует, «она обыкновенно прячется где-нибудь в задней комнате или же у соседей и по обязанности ревет (плачет) благим матом» (Ефименко. Ч. 1. С. 116).²⁸ Вечером, когда «производилась заплачка» и девушки устраивают в доме невесты вечеринку, «на которой, однако, сама невеста или вовсе не бывает, или если бывает, то покрывшись большим платком, хоронится от гостей и не принимает никакого участия в удовольствиях и играх молодежи. Жениха тоже не бывает» (там же. С. 126).

В ряде северных областей России (Олонецкой, Архангельской и др.) обычай скрывания невесты получил название «хоронить» (в значении «прятать»). В «сговоры» жених требует спрятанную девицами невесту — «ему приводят старуху, покрытую шалью» (Материалы по свадьбе. С. 103). Во время выкупа невесты дружка про-

сит: «„Сватушка любезный, пожалуйста, теперь посадите невесту“. Приводят какую-нибудь переряженную бабу, покрытую платком, и сажают ее за стол. Она начинает вопить и мычать. Дружка подходит к ней, берет из косы ленту <...> и платит за нее деньги <...>. Плата за ленту, дружка дает понять, что невеста поддельная <...> и просит посадить настоящую невесту» (там же). Накануне венчания «из дома жениха отправляются все свадебные, как следует, в полном составе и порядке. Из дома же невесты ее родители и родные отправляются с каким-нибудь „парубком“ (парнем, перерядившимся в невесту). Его одевают в женское платье, на голову накладывают венок, сделанный из крапивы и разного бурьяну и т. п. В корчме два свадебных кортежа пока не смешиваются, а веселятся отдельно друг от друга. Обыкновенно гости новобрачных смеются с тех (над теми. — В. Е.), которые имеют мнимую, переряженную невесту, и хвалят красоту и достоинства своей молодой. Спустя некоторое время оба свадебных общества соединяются вместе, но расходятся опять порознь: те, которые пришли с новобрачными, уходят с ними же, а которые пришли из дома невесты с ее родителями, те уходят с ними».²⁹

В ряде областей России накануне свадьбы выводили и «мнимых» женихов несколько раз: «сначала маленького мальчика, потом старика или бабу» (Материалы по свадьбе. С. 180).³⁰ Тот же обычай прятания молодого существовал на Украине и в Белоруссии.

В обычаях скрывания (прятания) молодых Е. Г. Кагаров и Л. Я. Штернберг, С. Райнаш и другие за внешней игрой, шуточной формой видели отражение весьма древних представлений. Истоки их связывались с охранительными мерами от внешних сил и дурного глаза.³¹ Обряд исполнялся как своеобразное средство защиты молодых.

При сохранении исконного смысла данного обычая особая форма скрывания невесты среди одинаково одетых, безликих (лица закрыты) девушек получала дополнительную и очень существенную смысловую нагрузку. Обезличивание, одинаковость связывались с представлением о «нездешнем», потустороннем их временном пребывании. В Оренбургской губернии обычай «узнавания невесты среди равных» был сопряжен с гаданием о судьбе молодой. «Девушки устраивают ловлю, угадывают судьбу будущих молодых... Взяв невесту, на короткое время уходят в отдельную избу или в клеть, чтобы „нарядиться“, надеть одинаковые платья и однообразно покрыть головы одноцветными платками»<...>. Когда они возвращаются в избу, из которой недавно вышли, жених уже стоит у порога с завязанными или зажмуренными (последнее чаще) глазами. И как только караван покажется на пороге, он начинает <...> отыскивать или угадывать в нем свою суженую и, ухватив ее за руку, произносит речитативом: «Вот она — моя дружининка, Вот она — моя молоденька!». Затем это повторяется до трех раз. Если во все три раза жениху не удастся «поймать» свою невесту, то, значит, он берет не свою суженую и жизнь его в супружестве будет не весела,

а если удастся, то в таком случае «свою» и жить с нею будет весело и счастливо» (Шейн. Великорусс. С. 753).

Обычай, по которому жених должен отыскать свою безликую, равную среди равных суженую, был широко известен и в европейском свадебном обряде. В ряде областей Франции, в Сардинии и других местах жених обязан был узнать невесту или по обнаженным ногам среди выстроенных в ряд девушек, или среди девушек, сидящих в полном молчании.³²

Поиски спрятанной невесты разыгрываются иногда и следующим образом. Друга, приехавший за невестой, входит в избу со словами: «Пропала у меня телушка, искать пришел, говорят, телушка здесь находится, так я ее выкуплю» (Шаповалова. № 993. С. 215).³³ Только после выкупа невесты друга может ее забрать.

Момент поисков спрятанной невесты осложняется подчас и разыгрыванием похоронной игры на свадьбе. Жених приходит в дом к невесте и ищет ее, его не пускают под предлогом, что в доме мертвец лежит. При этом плачут как по покойнику:

А родима ты моя (а) да тетынька,
 А Евдокия Ивановна,
 А куда это ты собралась (а) да нарядилась?
 А мы ведь, моя миленькая, (а)
 мы шли ни ко той беседашки-ти,
 А мы думали: ведь у нас свадьба (а)
 веселая,
 А тут у нас горюшко (а) великое! ..

ФА ИРЛИ, кол. 263, п. 8, л. 26. м-ф 2/2
 (Горьковская обл., Большеболдинский р-н,
 с. Кистенево, 1980)

Заканчивается обряд «ряжения покойника» шуточным отпеванием.³⁴

И если игра все же в отдельных реликтовых формах (безликость, одинаковость искомой, что характерно только для существ «иного» мира или намеки на присутствие покойника на свадьбе) сохраняет отдаленную связь с теми представлениями, на основе которых она возникла, то в свадебных причитаниях уже полностью утрачивается начальный смысл поисков суженой женихом, который сводится к реальному нахождению спрятанной невесты и только.

Смысл обрядового удаления невесты в процессе исторического развития ритуала оказался не однозначным: невеста была подвержена влиянию злых сил, а потому ее оберегали и в то же самое время ее боялись, она была опасна для окружающих как существо нечистое, уходящее в «иной» мир. Прямых свидетельств «нечистоты» новобрачных практически нет, но зато у разных народов мира мы широко сталкиваемся с явлением «очищения» новобрачных как следствием их временной «нечистоты». Один из многочисленных примеров. Свадебный пир в Симбирской губернии. В доме шум и веселье. Перед наступлением сумерек «друга идет в подклеть и осведомляется о здоровье молодых. Когда, по возвращении, он объявит, что дети здоровы, то свахи тотчас же отправляются в подклеть с водой обмывать новобрачных».³⁵

Во время свадебной церемонии у русских были отмечены случаи ритуального обмывания (кропления) не только молодых, но и всех, кто присутствовал на свадьбе. Здесь прямая аналогия с «очищением» всех участников родин и похорон. В Тульской губернии, «когда новобрачных поднимают с брачного ложа, их ведут к колодцу и там обливают водою не только невесту, но и всех присутствующих, затем наберут пару ведер воды, дадут молодой коромысло и заставляют ее нести воду в дом свекра» (Шейн. Великорусс. С. 630). В Костромской губернии на утро после свадьбы «у колодца „моют“ всех девок, молодых баб и ребятишек — оплескивают их водой. Молодых моет (притворно, т. е. делает вид, что моет) невестина сваха в отведенной у родни избе. Это называется „побелиться“» (Материалы по свадьбе. С. 150). Перед отправлением в церковь «. . . невеста подает жениху воды < . . . > тот пьет и остаток льет через свою голову назад на окружающую толпу».³⁶ Для северо-западной свадьбы был характерен обычай, когда мать невесты выходит навстречу жениху с ведром воды, поит женихова коня и брызгает на жениха (Шейн. Материалы. С. 175). На юге России мать невесты кропит весь свадебный поезд свяченой водою. При возвращении из церкви кто-нибудь в селе «поджидает и переливает, т. е. под ноги лошадям и на колеса повозки льет ведро воды».³⁷ Свадебный поезд очищается и огнем: «. . . на дороге или у ворот молодого родные его разводят костер, через который молодые должны проехать».³⁸

Итак, очищение как следствие представлений о «нечистоте» новобрачной, так же как и ее удаление (скрывание) косвенно могут свидетельствовать о былых архаических представлениях, связанных с невестой как существом чужим и опасным, временно уходящим в потусторонний мир. Отсюда невестой, как и всеми другими лиминальными существами, выполнялись специальные обряды.

Смерть, роды и вступление в брак сопровождались особым ритуалом «прощания».³⁹ Обряды «прощание с умирающим» и «прощание невесты перед вступлением в брак» были опоэтизированы и доведены до высокой степени художественного совершенства свадебными и похоронными причитаниями. Невеста прощается со своим домом (Добровольский. № 322), подруги прощаются с невестой (Шаповалова. № 921, 928, 989 и мн. др.). Менее известны такие факты ритуального характера, как «прощание» жениха с семьей. В записи первой половины XIX в. «прощание» жениха в день свадьбы выглядит следующим образом: «Все кричат: „Бог благословит!“ Тогда князь нареченный прощается со всеми: кланяется в ноги отцу с матерью, родным, посаженным братьям и сестрам, плачет, целует их и просит у них прощения, как будто он собирается не жениться, а умирать» (Архив РГО, р. 24, оп. 1, № 33, л. 96, Новгородская область).⁴⁰

«Чужая сторона», «черная сторонushка»,⁴¹ куда уходит невеста (восточнославянских материалов недостаточно, чтобы сказать — и жених), первоначально соответствовала, очевидно, «иному» миру. Трудности попадания туда, препятствия, возникающие на пути в послебрачный или загробный мир, совершенно идентично рисуются народной фантазией. Родные невесты спрашивают приехавших от

жениха, откуда они и как они ехали. Те (в лице дружки) отвечают: «Ехали мы не путем, не дорогою, а зелеными лугами, чистыми полями, поволочными местами, дремучими лесами, зыбучими болотами, через грязи топучие, через тихие озера глубокие, через быстрые реки широкие, через ручьи ребиновы, через мосты калиновы, через узкие переулки...» (Ефименко. Ч. 2. С. 96). Аналогично в свадебном причитании:

Отдаете вы меня младу-младешеньку
Во чужую дальну во сторонушку,
Ко чужому, неродному батюшке,
Ко чужой, неродной мамоньке,
Во чужую во семеюшку
Через горы да через высокие,
Через реки да через глубокие,
Через леса да через темные.

(Песни Сибири. № 272; см.
также № 280) ⁴²

Невеста-сирота ждет с «того» света в гости родителя.⁴³ Живой, равно как и мертвый, призваны в свадебной поэзии благословить невесту в «путь-дорогу»⁴⁴, причем свадебным подарком может служить и саван:

Уж, подруженьки мои сполубовны,
Да уж, соседушки мои приближенны,
Да как вам спится, да как вам ложится?
Уж как мне-то, горькой, бедной,
Да не спится, мне не ложится.
Уж прошла-то моя родима мамонька
Да мимо кутного-то окошечка,
Да принесла-то она в руках белый саван,
Да на устах-то ее благословение. . .

(Песни Сибири. № 222) ⁴⁵

Обычай, утраченный в обряде, но сохраненный в фольклоре, присылать перед свадьбой девушке «рубашку на смерть» (сказка), саван или «умиральную рубашку» (свадебные причитания) восходит, по всей вероятности, к определенному моменту обряда инициации, где «на посвящаемых надевали одеяния мертвых, после чего они считались умершими. Там, где одежда вообще не известна, посвящаемого в знак смерти обмазывали белой глиной».⁴⁶

Всевозможные одноплановые запреты, налагаемые на невесту, — табу видеть, говорить, есть, физическое удаление невесты от сторонних глаз, саван в качестве свадебного подарка — все это вместе взятое говорит о том, что истоки этих запретов ведут к определенному моменту системы инициации (в данном случае женской).⁴⁷ связанной с обязательным временным укрыванием посвящаемого, с одеванием «смертной одежды».

Девушка, достигшая половой зрелости, впоследствии в свадебном обряде — невеста, переходила в новую социальную категорию. По древним представлениям, такой переход был возможен только через прекращение добрачного существования, т. е. через умирание.⁴⁸ Таким образом, совершенно очевидна функциональная бли-

зость положений невесты в свадебном обряде и посвящаемого в обряде инициации. Несмотря на то, что древние славяне, по-видимому, не знали инициации как ритуального действия в целом, основные представления этого комплекса тем не менее получили у них отражение в различных обрядах и фольклоре.⁴⁹

«Уходом» невесты в «иной» мир заканчивается первый период свадебного обряда. За «временной смертью» следует ее «воскрешение» в новом качестве. Траурные одежды предсвадебного периода меняются на праздничные, светлые (Маслова. С. 33; Шаповалова. С. 207).⁵⁰ «Горемычную» поневу замужняя женщина меняет на праздничную (Маслова, с. 31). «Срезана» девичья коса, волосы убраны под повойник, у многих народов женщина меняет и свое имя, которое, по народным представлениям, как бы воплощало в себе рождение новой души. У русских карел достаточно широко было принято женщину, перешедшую в семью мужа, называть не по ее собственному имени, а по имени мужа или даже свекра (реже — свекрови).⁵¹ У удмуртов существовал обычай, по которому «девочек до крещения зовут вершудным (родовым) именем (Эбга, Бигра), после крещения христианским. После замужества женщина опять зовется родовым именем матери».⁵² Теряла свое собственное имя при выходе замуж и женщина-марийка. «Со дня свадьбы до самой смерти она звалась именем <...> жена Петра, старуха Эгана» и т. д.⁵³ Замужняя женщина — это уже новый человек с новым именем.

Рождение нового человека (замужней женщины) получило и специфическое обрядовое оформление — «поиски молодой», которую «разыскивают» на другой (иногда 2-й, 3-й) день после свадьбы: «Утром собирается родня молодой и ищет молодую, как похищенную вещь, и обращаются к свату, как к похитителю. Он их ведет, конечно, в клеть, но там молодой уже нет, и вот начинается потеха. Свата одевают в рогожи, опутывают его веревками, на голову надевают узду, в руки дают корзину и водят его по всей деревне, допытываясь, куда девал украденное. Обойдя всю деревню, свата ведут вновь к молодым, которые уже одетыми дожидаются гостей, чтобы идти пировать в дом родителей молодой».⁵⁴

Обряд поисков молодой в ряде областей России носит название «поиски ярки». В Тульской губернии он совершается следующим образом. В избе сидят «бабы, старики и каждый не без дела: один старик длинной палкой трет табак в горшок <...> баба прядет веретеном хлопя, другая шьет и т. д. Вошедшие, помолясь богу, говорят: „Здравствуйте, добрай люди. Помогай бог работке вашей!“ — „Спасибо, спасибо!“ — отвечают те, стараясь быть серьезными. „Што это вы к нам пришли?“ — „Да ишь што пришли, ярочка у нас пропала, так не болтается ли у вас какая чужая?“ — „Нет, жалка! У нас нету! Какая ж ваша ярочка-то?“ — спрашивает старуха. — „Да бленькая с хвостиком“ (с косой бывшая невеста, а теперь они в кичке). — „Нет, жалка! такой мы не видели и нету у нас“ — отвечает старуха и т. д.» (Шейн. Великорусс. С. 573).⁵⁵ Или утром после венца крестная и брат невесты (или сноха невесты) прежде чем

войти в избу, стучат, говоря: «Мы к вам с обыском, пропала у нас белая овечка. Искали, искали, по следу бежали, следок снегом замело. Насилу сюда дошли». — «А какая же у ей метка?» — «Посередь уха дырочка». — «Нет, нет идите прочь, у нас нет овечки» (Материалы по свадьбе. С. 193).

Игра «разыскивание» молодой на другой день после брака лишь чисто внешне может быть соотнесена с описанными выше «поисками» невесты (см. с. 89—90 настоящей главы). Суть этой послесвадебной игры совсем иная — ищут невесту, а ее уже нет, она «умерла» и вместо нее теперь возродилось новое существо (часто с новым именем, другой одеждой и т. д.).

Послебрачный ритуал поисков молодой сопоставим с другим обрядом, который носит название «Поиски покойника» и представляет собой «ритуальный обход жилых и хозяйственных помещений», предшествующий поминальному пиру.⁵⁶ В современной записи этот обряд зафиксирован уже в упрощенном виде: «Умрет кто — в доме всё переворачивают. Ходят везде, ищут как будто и говорят: „Был и нету, был и нету“. Трубу откроют, подполье и туда скажут, чтобы не ходил, не пугал». (ФА ЛГУ. Вологодское собр. 1988, п. 1, № 7). Оба ритуала символизируют одно и то же — переход лиминального существа в качественно новое состояние.

Поисками «пропавшей» невесты («ярочки») открывается целый обрядовый цикл послебрачных «исчезновений» новобрачной, целый комплекс ограничений, которые ждут ее до окончательного перехода в новый статус и до полного признания этого ее превращения окружающими.

В послебрачный период начинают действовать для молодоженов многочисленные запреты, как правило, идентичные досвадебным. Так, «по существующему обычаю после бракосочетания молодые не выходят на улицу три дня» (Ефименко. Ч. 1. С. 80).⁵⁷ Если следовать сказке, несчастьем грозит женщине ослушание, запрет покидать раньше времени «свадебное жилище»: «Много князь ее уговаривал, заповедовал не покидать высока терема», не послушалась княгиня и превратилась в белую уточку (Афанасьев. № 265). В тех случаях, если обычай строгой послебрачной изоляции себя изжил, остаются его смягченные формы. Так, в русских селах держался обычай, по которому «новобрачные должны после брака долгое время спать на холоду — где-либо в холодной горнице или на чердаке, несмотря на жестокую холодную погоду».⁵⁸

Продолжает действовать в послесвадебный период и запрет видеть мужа (жену). Обычай, по которому скрывается муж,⁵⁹ «можно сопоставить с обычаем некоторых народностей, что первое время после брака муж посещает жену тайком, долгое время не видит ее».⁶⁰ Запрет видеть супруга, объяснимый из брачных обычаев ряда народов, нашел свое отражение в фольклоре (сказочный тип 425 А) и в литературных обработках фольклорных произведений. Классический и весьма показательный пример подобного рода — сказка Апулея, где бог-муж запрещает Психее видеть его; когда запрет нарушается, он исчезает навсегда.⁶¹ Аналогичный мотив о любви боги-

ни к смертному нашел свое отражение в «Ригведе» и шире — в индуистской мифологии. Богиня Урваши остается на земле до тех пор, пока усилиями богов не нарушается условие, что она никогда не будет видеть мужа обнаженным. Исчезновение бога-супруга для смертного эквивалентно его умиранию. В сказках (тип 400) поиски исчезнувшего супруга завершаются всегда в тридесATOM государстве, т. е. в «ином мире».

Переходный период для невесты очень редко заканчивался вместе с окончанием ее временного «заточения» в свадебном жилище. Он длился для нее иногда от нескольких дней до шести месяцев, года, а иногда и до двух лет. Переход из одного жизненного состояния в другое не может быть, по народным воззрениям, резким. Сознательное продление лиминального состояния канонизировано у многих народов особым обычаем «возвращения домой».

По материалам свадебных обрядов, записанных во второй половине XVIII в.⁶², известно, что невеста после свадьбы обязательно возвращалась домой, где и жила от шести месяцев до одного года. Дочь приезжает к матери, но мать не узнает ее:

Не ўвийзнала мати свьяго дитяти:
— А у майго дитяти голоўка пачашона,
Голоўка пачашона, каса заплятёна,
— А, матушка мья, ужу я ни твья:
А таго сяго пана, с которым звинчана:
Матвеива пана — з Матвеим звинчана.

(Добровольский. № 177)

Обычай «возвращения» замужней женщины в родительский дом был широко распространен в прошлом у многих народов: он известен у башкир, туркмен, кавказских народов, удмуртов, бурят, коми и многих других. У вотяков, например, возврат «к прежнему месту» совершался через месяц-два после заключения брака. Молодушка с этого времени как бы «возвращается к прежней жизни, садится обратно на свою место»,⁶³ как прежде, в девичьем наряде. Только спустя определенное время она вновь (и уже окончательно) возвращалась в дом мужа. Но и после окончательного возвращения в дом мужа она еще целый год не разговаривала со свекром.⁶⁴ Сроки пребывания молодой в доме родителей были несравненно меньшими у сибирских народов. Так, например, у кетов «молодая возвращалась в чум своих родителей и жила там еще три дня. В эти дни обязательным было избегание молодых». ⁶⁵ Неукоснительно по отношению ко всем выходящим замуж действовал этот брачный обычай и в южной Осетии. Он назывался здесь «в гостях сидение», а гостящая молодая — «сидящая девушка». ⁶⁶ По всей вероятности, брачный обычай «возвращения домой» молодой замужней женщины был в свое время известен и восточнославянским народам. Его отголоски видны в заключительном моменте великорусской и белорусской свадьбы — «отводинах». Символическим «возвращением» заканчивалось «сказочное» путешествие невесты в мир «иной» — дальше начиналась жизнь. . .

¹ Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843. С. 34.

² Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий: Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1865. Кн. 2, 3; Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868; Samter E. Geburt, Hochzeit und Tod, Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leipzig, 1911. P. 211 etc.; Фрэзер Д. Золотая ветвь. Л., 1928. Вып. 1—4; 2-е изд. М., 1980; Mahler E. Die Russische Totenkulte. Leipzig, 1936; Фрейдберг О. М. Введение в теорию античного фольклора (лекции) // Миф и литература древности. М., 1978; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986; Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI вв. М., Л., 1960. С. 108—110; Холевич Л., Ангелиева Ф. «Песните за голема преход» във фольклора на балканските народи (Общи проблеми на песните, свързани със смъртта и погребението) // Български фолклор. 1980. Година 6. Кн. 4. С. 10—23; Миков Л. Мотивът «сватба-смърт» в славянската обрядност, съдържаща антропоморфни атрибути // Славянска филология. Т. 20. Литературознание и фолклор. София, 1988. С. 173—181 (Доклады и статьи за X международен конгрес на славистите); Гарнизов В. Смерт-сватба // Проблеми на българския фолклор. Т. 8 (Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция).

³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1967—1974. Т. 2.

⁴ Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 33. В Ростовском уезде невеста после рукобития, «надев темное платье похуже, повязав голову черным платком в „нахмурку“, т. е. так, чтобы лица не было видно», причитает (Материалы по свадьбе. С. 50; аналогично в Тверской, Олонецкой, Архангельской, Рязанской губ.—Маслова. С. 33).

⁵ См. там же. № 599, 600, 639 (Калининская обл.), № 614, 615, 801 (Костромская обл.), № 624, 629, 630 (Ярославская обл.).

⁶ В народной культуре белый и красный цвета являются цветами траура.^У По материалам Вологодской области, в доме, где произошла смерть, «все сорок дней висит белая тряпочка на обшивке дома (знак траура). На сороковой день (её) несут на могилу, закапывают тряпочку и какие-то слова говорят». Слова исполнитель вспомнить не мог: «... что-то: вода да ручей, чтобы (...) унесло» (ФА ЛГУ. Вологодское собр. 1988, 1, л. 19; см. также: Данилов В. Красный траур в малорусском погребальном обряде // Живая старина. 1909. Вып. 4 (отд. 1); Бернштам Т. А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—нач. XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978. С. 31 и др.).

Черный цвет как цвет траура, очевидно, позднее происхождения и связан с культурой периода христианства (см., например: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 102 и след.; Арциховский А. В. Одежда. Очерки русской культуры XIII—XV вв. М., б. г. Ч. 1. С. 278—279). На Руси «черный» стал цветом траура с конца XVII в. (Киреева Е. В. История костюма. М., 1976. С. 51).

⁷ В свадебном обряде и в причитаниях сохранился и более древний символический цвет фаты — белый (см., например: Шаповалова. № 799; ФА ИРЛИ, кол. 1, п. 19, № 22, л. 17).

⁸ Флетчер Д. О государстве русском. СПб., 1906. С. 112.

⁹ Домострой по списку Общества истории и древностей российских. М., 1882. С. 170, 179.

¹⁰ Костомаров Н. И. Исторические монографии и исследования. СПб., 1872. Т. 1. С. 158, 159.

¹¹ Жекулина В. И. Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии (по материалам Новгородской обл.) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 240, 241—252.

¹² Мнение о том, что маска служит средством предохранения невесты от воздействия злых сил или от сглазу, высказывалось неоднократно: Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник музея антропологии и этнографии (МАЭ). Л., 1929. Т. 8. С. 152 и след.; Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 108; Откупщиков Ю. В. Этимологические исследования по русскому языку. М., 1963. Т. 4. С. 95 и след. На утро в день свадьбы обереги невесты усиливаются: «... чтобы оградить невесту от козней злых людей», на нее «надевают сетку (рыболовную), у которой не развязываются узлы (...) такую „мережку“ надевают после бани еще накануне свадьбы и не снимают в течение всей свадьбы. В Новгородском уезде обрывками сетей завязывают ноги невесты около колен. В Галичском

уезде невесту подпоясывают сетью» (Материалы по свадьбе. С. 93—94). Сеть — оберег и для родившей женщины и новорожденного. Обрядовое покрывание головы применяется также «для защиты ребенка от порчи демонических сил, с целью излечения больного, из боязни покойника и т. д. (Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. С. 164).

¹³ См. также: *Конька У. С.* Карельская свадебная причитальница — ИТКЕТТÄ-*ЖÄ* «возбудительница плача» // Фольклор и этнография. Л., 1974. С. 241.

¹⁴ *Авдеев А. Д.* Происхождение театра. М.; Л., 1959. О маске покойного: *Завойко Г. К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1917. Вып. 8. С. 24. Археологами были обнаружены погребальные маски на территории Среднего Поволжья (Танкеевский могильник), см.: *Халикова Е. А.* Погребальный обряд Танкеевского могильника // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань, 1971. С. 81—82. О маске — личине мертвых у северных народов см.: *Грачева Г. Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 50.

¹⁵ «В сельских местностях еще недавно сохранились маски, происхождение которых было связано с древними верованиями (...). По мнению швейцарских этнографов Р. Вейсса, К. Ханземанна, К. Мейли, эти маски служили в древности воплощением умерших, были связаны с культом предков» (*Листова Н. М.* Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. С. 178). О функциях слепоты в фольклоре см.: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 58 и след.; *Иванов В. В.* Глаз // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 306—307; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1983. С. 89 и след.

¹⁶ *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. С. 152 (Архангельская губерния).

¹⁷ *Флетчер Д.* О государстве русском. С. 112; см. также: *Шейн П. В.* Великоорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898—1900. Т. 1. С. 460, 468; *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 61.

Запрет на слово в свадебном обряде — явление типологическое: у осетин, например, девушка до засватанья не должна говорить с женихом (*Борисевич К.* Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // Этнографическое обозрение. 1899. № 1—2. С. 232; у адыгов, таджиков женх после сговора не говорит не только с невестой, но и с будущим тестем и тещей (*Андреев М. С.* Таджики должны Хуф. Сталинабад, 1953. С. 126).

¹⁸ См. также: *Карский Е. Ф.* Белорусы. М., 1916. Т. 3. С. 268; *Балашов Д. М.* Русская свадьба. М., 1985. С. 106; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. № 1237, 1231, 357, 927, 1194, 1226.

¹⁹ См. также: *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 63, 66.

²⁰ См. также: *Ефименко Ч. 1.* С. 75, 116, 126.

²¹ *Зорин Н. В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. С. 105.

²² *Дер. Веретякина (Орловской губернии).* Сватанье. (Зап. со слов крестьянки Дарьи Глотовой) // Живая старина. СПб., 1905. Вып. 1, 2. С. 111.

²³ *Романов Е. Р.* Быт белоруса // Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 414.

²⁴ Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 22.

²⁵ Там же. С. 9, 27, 35, 37.

²⁶ Следы подобной изоляции остаются в сказках (тип 451). Скрывание невесты см.: *Чижикова Л. Н.* Свадебная обрядность сельского населения русско-украинского пограничья в начале XX в. // Полевые исследования института этнографии. М., 1980. С. 35; *Федянович Т. П.* Свадебные обряды русского сельского населения Удмуртской АССР // Вопросы этносоциологического изучения сельского населения. Ижевск, 1983. С. 90.

²⁷ У сибирских татар, хантов и манси часто новобрачные впервые видели друг друга на брачном ложе (Семейная обрядность народов Сибири. С. 33, 37).

²⁸ О многослойности свадебных голошений см.: *Бернштам Т. А.* Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 82—100;

Лапин В. А. Воля — групповое голошение в Лужско-Шелонской свадебной традиции // Там же. С. 101—115.

²⁹ Рыбский Ф. Свадебные обряды и песни в м. Макове Каменецкого уезда Подольской губ. // Живая старина. СПб., 1895. Вып. 2. Год 5. С. 233.

³⁰ См. также: Шейн. Материалы. Т. 1, ч. 1. С. 157; Шейн. Великорусс. С. 746, 573, 381; Шейн. С. 620, Романов. С. 399; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. С. 210; Дилакторский П. Свадебные обычаи и обряды у великоруссов // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С. 148.

³¹ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 162, 169; Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю. Л., 1926. С. 11. (Вступительная статья Л. Я. Штернберга); Reinach S. Cultes, mythes et religions. 1. S. 117).

³² Samter E. Geburt, Hochzeit und Tod, Beiträge zur vergleichenden der Volkskunde. P. 98; см. также: Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. С. 152—192.

³³ См. также: Астров Н. Крестьянская свадьба в селе Загоскине Пензенского уезда // Живая старина. 1905. Вып. 2. С. 454; Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. С. 123.

³⁴ Новые поступления в фольклорный архив 1977—1982 гг. Свадебный обряд. Горький, 1983. Ч. 1. С. 64 (д. Мишукова. 1978 г., кол. 42, ед. хр. 1, № 122—138).

³⁵ Дилакторский П. Свадебные обряды и обычаи у великоруссов. С. 142. «Очищенная баня» — явление типологическое с одинаковым для всех народов значением. По обычаям Сибирских татар, на утро после брачной ночи «новобрачные отправлялись вместе мыться в баню» (Томилов Н. А. Сибирские татары // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 33). День свадьбы у кетов «начинается мытьем головы жениха и невесты» (Алексеев Е. Н. Кеты // Там же. С. 52). В Средней Азии, у таджиков, после трехдневного воздержания новобрачных (переходный период из одного состояния в другое здесь искусственно затягивался) устраивалось ритуальное «очищение» невесты. «К молодой собираются для этого ближайшие соседи — и мужчины и женщины, и молодая публично в их присутствии моет себе голову. После этого всем присутствующим подается угощение» (Андреев М. С. Таджики долины Хуф. С. 176).

³⁶ Казимир Е. П. Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии // Этнографическое обозрение. 1907. № 1—2. С. 204.

³⁷ Там же. С. 205.

³⁸ Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894. С. 116; см. также: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2. С. 40.

³⁹ Прощание умирающего со своей семьей и близкими стойко сохранилось не только в народе, но стало традицией и в светской среде, так как этот народный ритуал был поддержан христианской церковью, сместившей, правда, в нем акценты и превратившей посмертное прощание в отпущение грехов.

Тот же самый обряд совершается и в отношении родильницы. Перед тем как проводить ее в особое помещение для родов, «все находящиеся в доме прощаются с последней» (Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным. (По материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губернии) // Этногр. обозрение, 1895. № 4, кн. 27. С. 72). Сама же «женщина перед родами со своей стороны прощается со своими семейными, обращаясь сначала к свекру, потом к свекрови, затем к остальным членам семьи» (Степанов В. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губернии // Этногр. обозрение. М., 1906. № 3, 4. С. 225). За несколько дней перед родами «женщина должна особо каяться в своих поступках (...). Покаяние происходит перед женщинами, вызванными по ее желанию и пользующимися уважением в ее семье (...). Им она должна говорить все, что она совершила за тот или иной период времени (ФА ЛГУ. Вологодское собр. 1988, п. 2, л. 27). И наконец, тот же ритуал имел место и при отпущении ребенка от груди: «мать в это время кладет три земных поклона и прощается с ребенком» (Смирнова И. Родильные и крестинные обряды крестьян села Голицына Курганской области Сердобского уезда Саратовской губернии // Этногр. обозрение. М., 1911, № 1—2. Кн. 88—89. С. 255).

⁴⁰ Описание прощания с умирающим см.: Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 29.

⁴¹ ФА ИРЛИ, кол. 40, п. 1, № 5, л. 17—18; кол. 97, п. 1, № 16, л. 59—60 (Курская обл., Сумская обл. УССР).

⁴² Преодоление невозможных препятствий на пути в иной мир, особые трудности попадания туда, связанные с дальностью пути, — «общее место» в фольклорах разных народов мира. Характерно отражение тех же самых представлений и в античной литературе. Например, Анхиз, увидев сына Энея в загробном мире, пришедшего навещать отца, выражает свою радость совершенно в традициях народных песен:

Значит, ты все же пришел? Одолела путь непосильный
Верьность святая твоя? От тебя и не ждал я иного.
(.....)
Сколько прошел ты морей, по каким ты землям скитался,
Сколько опасностей знал, — и вот ты снова со мною!

(Вергилий. Энеида. Кн. 6. С. 390)

⁴³ Севернорусские, среднерусские и сибирские похоронные и рекрутские причитания сохраняют устойчивые представления о госте-покойнике (см.: Второй этнографический сборник // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 15. С. 68, 78, 105, 107, 108, 114, 117; рекрут-гость-покойник. С. 7). В лирике реализуется та же формула, см.: Русская свадьба Карельского Поморья. Петрозаводск, 1980. С. 80, № 25; Обрядовая поэзия Пинежья. М., 1980. С. 124, № 137; Песни Сибири. № 241, 242, 246.

В специальном исследовании Л. Петцольда, посвященном данной теме, рассматриваются разные формы изображения (заместителя) гостя-покойника: *Petzoldt L. Der Tote als Gast — Volkssage und Exempel // Folklore Fellows Commemoration. Helsinki, 1968.*

⁴⁴ Мертвый благословляет невесту: Добровольский. № 476, 499, 653; Шаповалова. № 870, 884 (благословляет жениха); ФА ИРЛИ, кол. 1, п. 19, № 22, л. 2 и т. д.

⁴⁵ Т. А. Бернштам указывает еще один вариант причитания, записанного в Новгородской губернии, где свадебным подарком невесте служит саван — Государственный музей этнографии (ГМЭ), ф. 7, д. 866, л. 5 (*Бернштам Т. А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян. С. 94*).

⁴⁶ *Пропл В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 128.*

⁴⁷ Сведения о женской инициации в пределах индоевропейской системы см., например: *Краснодембская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов. Обряды и верования. М., 1982. У сингалов, выходящих из Северной Индии, «ночь серьезным и ответственным с магической точки зрения считается момент достижения девушки половой зрелости (...). Девочку изолируют, так чтобы ее не мог видеть ни один мужчина. Прежде для нее сооружали специальную хижину (...). Теперь выделяют особую комнату, уголок, вход куда позволен лишь женщинам дома (...). После омовения девушке дают новую одежду» (С. 167, 168).*

Беглые сведения о женской инициации встречаются у народов Сибири и Севера (см.: *Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях Сибири и Севера. С. 128; Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 90; Берндт Р. М. и К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 130—134 и др.*)

⁴⁸ На основе анализа историко-культурных реалий языческого времени, которые приобрели в дальнейшем символический характер, Т. А. Бернштам пришла к очень важному для нас выводу о том, что во время сидения у стола и происходила символическая «смерть души» невесты в «саду-рае» перед «столом-престолом» (*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. Т. 38. С. 63*).

⁴⁹ Предсвадебное удаление невесты и испытание силы жениха широко представлено в волшебных сказках: «Попутру встает-просыпается царь Кирбит, видит, что у башины верх сломан, а дочь его похищена» (Афанасьев. № 158); см. также: Афанасьев. № 146, 180, 202 и мн. др.

⁵⁰ Каждый из компонентов трехчленной цветовой классификации имеет двойственное значение и представляет собой антитетические пары: белый и красный — это цвета жизни и смерти, черный символизирует страсть и смерть. В. Тэрнер отнес классическую цветовую триаду к числу древнейших символов, которые были созданы человеком, потому что они ассоциируются с продуктами человеческого тела (*Тэрнер В.*

Символ и ритуал. С. 102, 103). Красный и белый цвета, частично сохраняя в славянских народных обычаях свой начальный смысл — траурный (см.: *Данилов В.* Красный траур в малорусском погребальном обряде // *Живая старина*. 1909. Вып. 4, отд. 1; *Кулиши Ш., Петрови П., Пантели Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 164; *Сумцов Н. Ф.* Этнографические заметки. Символика красного цвета // *Этногр. обозрение*. 1889. № 3. Кн. 3. С. 130; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914—1916. Вып. 1—3. С. 311), в свадебном обряде позднего времени получают и прямо противоположный смысл. Они начинают символизировать жизнь, праздничность, что и подчеркивается свадебной одеждой невесты второго периода: красный сарафан «был символом замужества» (*Бернштам Т. А.* Девушка-невеста. С. 31; см. также: *Труворов А.* Свадебные обряды крестьян Сердобского уезда // *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России*, издаваемый Н. Калачовым. СПб., М., 1861. Кн. 3, отд. 6. С. 35; *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях... С. 467, 575, 607; *Зорин Н. В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 99; *Молотова Л. Н.* Шенкурские свадебные головные уборы // *Русский народный свадебный обряд*. Л., 1978. С. 226, и т. д).

⁵¹ *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 196; см. также: *Конкка У. С.* Имя, волосы и «белая воля» невесты — главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах // *Фольклористика Карелии*. Петрозаводск, 1978. С. 78, 79. В Вятской губернии, например, жена Ефима звалась Ефимихой — *Короленко В. Г.* История моего современника // *Короленко В. Г. Собр. соч.*: В 10 т. М., 1955. Т. 7. С. 54.

⁵² *Христолюбова Л. С.* Из истории изучения семейных обрядов удмуртов // *Записки*. (История. Экономика) Ижевск, 1970. Вып. 12. С. 186.

⁵³ *Смирнов И. Н.* Положение женщины в марийской семье (конец XIX—начало XX в.) // *Материальная и духовная культура марийцев*. Йошкар-Ола, 1981. С. 129.

⁵⁴ *Дилакторский П.* Свадебные обряды и обычаи у великоруссов. С. 165.

⁵⁵ См. также: *Астров Н.* Крестьянская свадьба в селе Загорские Пензенского уезда // *Живая старина*. 1905. Вып. 3. С. 454.

⁵⁶ *Чистов К. В.* Семейные обряды и обрядовый фольклор // *Этнография восточных славян*. Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 413.

⁵⁷ Тот же послесвадебный обычай в аналогичной форме отмечен у среднеазиатских народов (см., например: *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. С. 174). У народов Сибири и Крайнего Севера срок полной изоляции новобрачных был от одного до сорока дней (см.: Семейная обрядность народов Сибири. С. 2, 28, 29, 35, 57).

Необходимо отметить и прямую параллель данного послесвадебного запрета с запретом женщине после родов выходить на улицу. В Северных и Северо-восточных областях России срок послеродовой изоляции был равен нескольким дням. Иногда же «родильница, по разрешении, живет в бане целую неделю, из бани она отправляется к матери и живет у нее до шести недель, и уж после этого добровольного удаления возвращается в дом мужа» (*Сумцов Н. Ф.* 1) О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // *Журнал Мин. нар. проsv.* СПб., 1880. С. 78; 2) Культурные переживания // *Киевская старина*. Киев, 1889. № 10. С. 36). В Грузии женщина после родов жила с ребенком в специально возведенной постройке (самревло) в течение четырех-шести недель, не имея права никуда отлучаться (*Соловьева Л. Т.* Обычаи и обряды первых лет жизни ребенка у грузин Хевсуретин в конце XIX—начале XX в. // *Советская этнография*. 1982. № 4. С. 106).

⁵⁸ *Костоловский И. В.* Из свадебных и других поверий Ярославской губернии // *Этногр. обозрение*. М., 1911. № 1—2. С. 24.

⁵⁹ *Дилакторский П.* Свадебные обряды и обычаи у великоруссов. С. 148.

⁶⁰ *Веселовский А. Н.* Поэтика сюжетов // *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940. С. 514 (см. также: *Пропп В. Я.* Русская сказка. Л., 1984. С. 318). Особенно широко и разнообразно по формам данный послесвадебный запрет соблюдался у кавказских народов: *Борисевич К.* Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // *Этногр. обозрение*. М., 1899. № 1—2. Кн. XL—XLI. С. 239; *Меретуков М. А.* Обряд ухода новобрачного в «чужой дом» у адыгов // *Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974—1975 гг.* Душанбе, 1976. С. 110, 111.

У абхазов «женщина не должна была разговаривать с мужем в присутствии старших мужчин (...). Муж и жена никогда не называли друг друга по имени, за-

меня его местоимением „ты“. Обычай строго запрещал мужу показывать свою близость с женой. Он никогда не входил в амхару на виду у всех: чтобы прийти и уходить незаметно, муж пользовался только задней дверью амхары, являлся лишь с наступлением темноты, а уходил ранним утром, когда все еще спали. В связи с этим интересно значение слова „амхара“. И старики-информаторы, и специалисты-языковеды одинаково переводят этот термин как „не видеть“, „не слышать“, „не замечать“, что можно объяснить лишь старанием обитателей амхары встречаться незаметно, а всех окружающих — не замечать их встреч. Никогда муж и жена не показывались вместе на улице селения, не ходили вместе на похороны, поминки, свадьбы и различные народные собрания». Абхазские обычаи строжайшим образом запрещали невестке не только называть по имени мужа, свекра, свекровь, старших братьев мужа, но и вообще «произносить слова, в состав которых входили эти имена» (*Смирнова Я. С. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX—XX в.) // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Вып. 1. С. 120—122 (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 26)*). Строго соблюдались обычаи избегания и запрет произнесения имен всех табуированных для молодой родственников и у других кавказских народов, а также у алтайцев, марийцев и т. д.

«Невестка не должна была в присутствии „кайны“ показывать босые ноги, голые руки выше кисти, находиться без головного убора, ничего не передавать непосредственно в руки „кайны“, нельзя прикасаться к его вещам и т. д. Обычай запрещал женщине подходить к мужской половине жилища „кайны“ и пересекать пространство перед его дверью» (*Шатинова Н. И. Обычай избегания в алтайской семье // Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974—1975 гг. Душанбе, 1976. С. 125—126. То же у марийцев: Лосцевский М. Н. Черемисская свадьба // Записки Оренбургского отд. РГО. Оренбург, 1881. Вып. 4. С. 171; у вотяков: Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда (этнографический очерк) // Этногр. обозрение. М., 1879. № 2. С. 92; Христолюбова Л. С. Из истории изучения семейных обрядов удмуртов. С. 171*)).

⁶¹ Сюжет Амура и Психеи объясняется Лэнгом из некогда существовавших в действительности брачных запретов: *Lang A. 1) Custom and myth. London, 1884; 2) Myth, ritual and religion. In 2 vols. London, 1887.*

⁶² *Рычков Н. П. Журнал или дневные записи путешествия капитана Н. Рыčkова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. СПб., 1770—1772; Миллер В. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш, вотяков. СПб., 1791; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. СПб., 1799.*

⁶³ *Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда // Этногр. обозрение. 1897. № 2. С. 86. Ефименко. Ч. 1. С. 80; см. также: Таджики Кратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 54; Семейная обрядность народов Сибири. С. 34, 43, 83.*

⁶⁴ *Мирополюский А. Крещенные вотяки Казанского уезда. Их языческие поверья, обряды и обычаи // Православный собеседник. 1876. № 12. С. 358 и след.*

⁶⁵ Семейная обрядность народов Сибири. С. 53.

⁶⁶ *Косвен М. О. Обычай возвращения домой. (Из истории брака) // Институт этнографии. Краткие сообщения. 1946. Вып. 1. С. 30. Одним из вариантов ритуала «возвращения домой» может рассматриваться обычай, по которому женщина должна была впервые рожать в доме своих родителей. Полевые материалы, записанные в Карти и Кахети до 1930-х гг., указывают, что этот архаический обычай сохранился здесь очень долго: «первого ребенка женщина должна была родить в доме своих родителей, как говорили, „на родине“» (*Соловьева Л. Т. Родильная обрядность у грузин (конец XIX—начало XX в.). С. 125*). Обычай «возвращения домой» «восходит в широко присущий этнографическому прошлому народов Кавказа обширный и разнообразный комплекс обычаев, порядков и обрядов, составляющих пережитки матриархата и перехода его к патриархату» (*Косвен М. О. Обычай возвращения домой. С. 31; см. также в работе М. О. Косвена «Матриархат» // Учен. зап. Моск. ордена Ленина гос. ун-та им. М. В. Ломоносова. История. М., 1940. Т. 2. Вып. 61*). «В период „сидения“ мужу у жены бывать совершенно не полагалось и супружеские отношения на это время не допускались» (там же. С. 30).*

2. ПОСЛЕСВАДЕБНЫЙ РИТУАЛ «ВОЗВРАЩЕНИЯ В РОДНОЙ ДОМ» В СЛАВЯНСКИХ ПОЭТИЧЕСКИХ ОТРАЖЕНИЯХ

Известно по крайней мере пять типологически близких балладных сюжетов,¹ в которых ритуал «возвращения в родной дом», как нам представляется, нашел свое прямое или косвенное отражение. Каждый сюжет встречается в десятках (а наиболее популярные в сотнях) вариантов. Три из них («Дочка-пташка», «Приход мертвого брата» и в меньшей степени — «Жена разбойника») уже более столетия привлекают внимание исследователей, продолжая между тем оставаться загадочными. Сложность и неоднозначность толкований каждого из пяти сюжетов² и всего цикла в целом заключается в их многослойности, исторической неоднородности. Можно было бы попытаться расслоить каждый сюжет, выделив самостоятельно и относительно последовательно разные его исторические уровни. Мы, однако, пойдем иным путем. Отказываясь от послойного анализа, сосредоточим основное внимание на постоянных и переменных элементах каждого сюжета, попытаемся тем самым представить их реальную историческую жизнь, скрупулезно фиксируя те изменения, которым подвергся тот или иной сюжетный ход, мотив, образ.

Дочка-пташка. Из работ Ч. Зибрта,³ Ф. Бартоша,⁴ Й. Горака,⁵ Ф. М. Колессы,⁶ собравших громадный фактический материал, следует, что баллада «Дочка-пташка» в равной степени широко известна как западным, так и восточным славянам. В южнославянском фольклоре она не отмечена.

По вопросу о происхождении песни (баллады) о дочке-пташке единого мнения нет. Л. Яначек, позднее Й. Горак и Ф. М. Колесса рассматривали эту песню, изначально принадлежавшую якобы свадебному обряду, как реликт языческих времен. Впоследствии, когда эта свадебная песня порвала свою связь с обрядом, она оформилась как баллада. Путь миграции песни (затем баллады) шел с Запада на Восток. И. И. Земцовский оспаривает эту сложившуюся точку зрения, утверждая, что баллада о дочке-пташке зародилась не внутри свадебного обряда и «вообще не из обряда вышла».⁷ Несмотря на наличие в сюжете очень древнего мотива («прилететь пташкой»), истоки которого И. И. Земцовский видит в языческой эпохе экзогамного брака, само оформление песни рассматривается им как продукт более позднего времени. Предположению, высказанному предшественниками Земцовского о том, что данная баллада представляет собой образец «песни языческой свадьбы», противоречит, по его мнению, одно немаловажное обстоятельство: песня не бытует в качестве свадебной именно в том регионе (Белоруссия), «где в фольклоре вообще хорошо сохранились многие архаичные элементы».⁸

Оспаривает И. И. Земцовский и возможность первоначального западнославянского происхождения баллады, предполагая самозарождение сюжета одновременно на двух разных почвах (Восток, Запад), в результате их «исторической, бытовой и психологической близости».

Сразу попытаемся прояснить свою позицию по данному вопросу. Мы тоже против рассмотрения баллады о дочке-пташке как отголоска языческой свадебной поэзии, но в то же время, в отличие от И. И. Земцовского, видим в ней не отдельные древние мотивы, вкрапленные в позднюю канву, а песню, сохранившую и поныне достаточно полно архаический пласт сюжета, несмотря на значительные исторические изменения.

Вопрос о зарождении сюжета в одном центре и путь дальнейшей его миграции в другие или же вопрос о самостоятельном ее возникновении сразу в нескольких очагах, мы для себя снимаем вовсе в связи с малопродуктивностью его для существа интересующей нас проблемы.

Очень важной представляется проблема бытовой приуроченности исполнения данной баллады.¹⁰ Критерий приуроченности исполнения и был избран И. И. Земцовским как основа предложенной им классификации. В разнообразии форм бытования он видел одну из «специфических черт общеславянских баллад».¹¹ Было установлено, что и у западных и у восточных славян баллада о дочке-пташке чаще всего встречается как внеобрядовая песня. Реже она бытует как свадебная и притом не у всех славян: достаточно ограниченно распространена в форме свадебной у русских, у белорусов как свадебная отсутствует вовсе. В единичных случаях исполняется как жнивная.

Итак, по бытовому назначению — это прежде всего внеобрядовая песня, ее первоначальное оформление неустойчиво. Напев «изменяется в зависимости от среды бытования или того практического назначения, которое придают им исполнители. При этом обновление музыки песни не разрушает существа ее сюжета, так как не связано с его образной трактовкой».¹² Вывод о том, что балладный напев, как правило, «не берет на себя задачи образного раскрытия ее словесного содержания»,¹³ что центр тяжести баллады находится прежде всего в тексте, значительно облегчает нашу задачу, так как освобождает нас от необходимости постоянно оглядываться на разнотипность музыкальных вариантов данной и ей подобных баллад и пытаться найти этому объяснение в трудах музыковедов.

Структура сюжета определена и устойчива практически во всех вариантах. Начальный постоянный мотив — дочь выдана замуж на чужбину — должен был подчеркнуть особую дальность, труднодоступность и враждебность той обстановки, куда попадает героиня.¹⁴ В вариантах иногда уточняется, что эта «чуждедальняя сторонushка», «чужая дальняя сторона»¹⁵ находится за рекой (в фольклоре река символизирует границу, разделяющую миры, — Соболевский. Т. 3. № 27). Дочь выдана замуж «за лес далече» (Соболевский. Т. 3. № 44),¹⁶ «за высоки горы», «далёка у великая гора» (Сб. памятн. № CLXXXI) и т. п.

Значительная часть вариантов баллады (прежде всего украинских, белорусских и западнославянских) сохраняет устойчивый и прямо выраженный запрет возвращения в родной дом:

Ой оддала ж мэнэ маты
Замуж за высоки горы

И казала не буваты
В гостині николи.
(Сб. памятников.
№ CLXXXI)

«Як давала, то приказувала, шоб у гости не бувала» (Метлинский. С. 256).¹⁷

Приказ никогда больше не бывать в родном доме после замужества в целом ряде вариантов смягчен. Срок запрета ограничен, как правило, определенным отрезком времени, чаще всего семью годами («Приказала мати сім год не бувати ис чужой стороночки» — Чубинский. № 337А).¹⁸ В русских вариантах баллады запрет (приказ) матери практически всегда отсутствует, здесь мы встречаемся с поздней в истории развития сюжета косвенной ограничительной формулой:

Рассержусь на матушку, в гости не пойду,
На седьмое летечко пташкой слечу. . .

(ФА ИРЛИ, кол. 216, п. 3, № 57)

Независимо от того, был или не был прямо выражен в балладе аналогичный для замужней женщины запрет возврата, она всегда через 2—3—6 лет (реже год) или просто «до сроку», обернувшись пташкой-кукушкой (реже орлом — Чубинский. № 338Е; Шырма. С. 128), соловьем,¹⁹ прилетает к матери.²⁰ Итак, с одной стороны, в балладе точно так же, как в волшебной сказке, запрет обязательно нарушается, что и является причиной последующих осложняющих сюжет событий, с другой — мотив преждевременности появления дочери в родном доме восходит к традиции народной лирики и вызывает постоянную ассоциацию неминуемой беды.

Превращение женщины в птицу было для данной баллады обязательным и изначальным. Характер же этого превращения менялся в истории развития сюжета. Изменение формы выражения связано с постепенным исчезновением веры в возможность метаморфозы. Укажу лишь основные, этапные моменты этих исторических переосмыслений, которым, на мой взгляд, подверглась начальная тождественная формула (женщина-птица).²¹ Формула полного «сказочного» превращения сохранилась в значительном числе вариантов («Скынулась сывой зызулькою, у вышньовим саду сила» — Метлинский. С. 256; «Обрацусь я горькою кукушечкой, полечу, несчастная, я к батюшке в сад» — Соболевский. Т. 3. № 27 и т. п.). Далее в истории развития сюжета меняется характер превращения, что было связано с исчезновением веры в него. Устойчивая формула метаморфозы трансформируется, со всей очевидностью проявляется ее условность («Куплю себе <...> сизые крылушки, скинуся я <...> кукушечкой» — Соболевский. Т. 3. № 23; «Позычу ў зязюленьки крыля, як полячу, полячу к матынцы ў госци» — Шейн. № 416; Шырма. С. 130 и т. п.). Условность с исчезновением веры нарастает, меняется и приобретает устойчивый и измененный вид начальная поэтическая формула («Кабы мне <...> сизы крылья <...> поднялась бы пташечкой да улетела» — ФА ИРЛИ, кол. 3, п. 6, № 33;

«Як бы мени була крыла, та совыни очи — изнялась б, полетела» — Гринченко. Т. 3. № 707). Формула, став *loci communes*, получает определенную поэтическую самостоятельность.²²

Полная утрата веры в возможность физического перевоплощения приводит к исчезновению традиционной формулы: в лирике женщина просит птицу передать привет родным, в балладе — обращается к богу, чтобы он помог ей изменить облик и прилететь в родной дом.²³ Обращение к птице, богу тоже получает поэтическую самостоятельность, т. е. отрывается от конкретного сюжета и появляется по ассоциации в самых разных сюжетах всякий раз тогда, когда возникает сходная ситуация при сходном уровне сознания. Так, например, в южнославянской балладе «Яна-кукушка» сестра, которая не может найти умирающего брата, обращается к богу с мольбой сделать ее кукушкой, чтобы она смогла помочь брату:

— Варай, боже, мили боже,
Чин ме, боже, малко пиле,
Малко пиле кукувица,
Да си летам по буките,
Да си бъркам моя брата,
Моя брата, болен Стоян! —
И господ ми я послуша,
Та я чини сино пиле,
Сино пиле кукувица,
Що си кукат и денеска.²⁴

Историческое развитие сюжета баллады о дочке-пташке было связано и с изменением характера мотивировок, в которых содержится причинное оправдание перевоплощения даже в тех случаях, когда в осуществление последнего уже не верят. Э. Кассирер отметил, что «инстинкт причинности» в большей степени свойствен первобытному человеку, нежели современному.²⁵ Желание непременно найти причину происходящего объясняет, очевидно, и стремление к мотивировке даже в тех случаях, где с точки зрения современного сознания никакой необходимости в ней нет.

Прямая мотивировка того, почему молодая женщина нарушает запрет возвращения или не выдерживает установленный для удаления срок, постоянна и однотипна — «стало мені скученько» (Чубинский. № 337Д), и является следствием поздних наслоений. В русских вариантах баллады, как правило, подобное объяснение нарушения запрета отсутствует, зато косвенные мотивировки достаточно разнообразны: дочь несчастна, «бездольна» на чужой стороне (Соболевский. Т. 3. № 27); она живет в «лихой семье», в большой, несогласной семье (Чернышев. № 189; Колесса. С. 150) и т. п.

Как бы ни было мотивировано досрочное появление дочери в родном доме, оно всегда осуществляется. Дочь прилетает кукушкой, садится на дерево и жалобно кукует. Мать слышит кукушку и просит сыновей (невесток) выяснить: «Что у нас за пташечка в зеленом саду?» (Соболевский. Т. 3. № 25). Братья (невестки) велят застрелить, меньшая невестушка (брат) «прнесят погодить», так как обязательно у кого-то закрадывается сомнение: «Не наша ль горюша сюда прилетела пташкой с чужой стороны?» (там же).

Очень важно, что птица никогда не залетает в дом, что дочь никогда не узнают. Причин для неузнавания много. Самая очевидная и постоянная — это новый облик. В птице не распознают сестру, ее почему-то часто пытаются убить или угнать подальше от родного дома. Ей предлагается возможность обнаружить себя:

Коли наша горькая, — лети в терем!
А не наша горькая, — лети с саду вон!

(Соболевский. Т. 3. № 23)

Колі ти сестра, то леші на двур,
Колі рудная, то ходзі за стул,
Колі ти пташечка, то стрелбой забю.

(Колесса. С. 147)

Но она не пользуется этой возможностью, хотя женщина в облике птицы (как в мифе) не меняет своей человеческой сущности. Она никогда не принимает предложения залететь в дом, но продолжает ощущать себя человеком:

Зальюсь, девка, зальюсь, красна, горючей своей слезой,
Утрусь тонким белым полотном.

(Соболевский. Т. 3. № 27)

Иногда женщина-птица пытается помочь окружающим распознать в ней человека, а то и прямо называет себя.

М а т ь: Коли ти зозуля, коли ти сизенькая, лети собі
в инший сад кувати.

— Я не зозуленька, я не сизенькая, я ж твоя
дочка рідненькая.

(Чубинский. № 337Г)

Однако, как правило, женщина-птица²⁶ не обнаруживает себя, не принимает свой прежний облик, никогда не откликается на приглашение залететь в дом. Вернувшись домой в облике птицы, птицей она и улетает назад.

«Колы ты зызуля, то леты в луг коваты;
А колы моя ридная дочка, то прошу я до хаты».
А зузуля стрепенула, в темный луг полынула,
Сила соби на высоком древе, отця й матку спомынула!

(Метлинский. С. 256; то же: Колесса. С. 147)

И, наконец, есть варианты, когда возвращение в родной дом кончается смертью дочери-птицы, а иногда и ее матери. Мотивировка же смерти матери, умирающей от горя, явно позднего происхождения:

Синюнько її послухав,
Сиву зозуленьку забив.
Не біла то зозуленька,
Лем то рідна сестриченька.
Мати тото выслухала,
Аж ся в порох розсипала.²⁷
Снарядили ружье — и убили пташечку,

В зеленом саду,
Серую кукушечку, милую сестру.

(ФА ИРЛИ, кол. 216, п. 3, № 57)

Итак, повторенный в громадном количестве вариантов сюжет баллады о дочке-пташке имеет четкую, устойчивую структуру, практически без каких-либо случайных привнесений. Исторически изменчивые мотивировки связаны с забвением смысла архаической основы сюжета.

Баллада вызывает массу вопросов: почему происходит превращение именно в птицу? Почему она никогда не залетает в дом? Почему нет обратного перевоплощения? Почему вернувшуюся дочь никогда не узнают, даже в тех случаях (поздние варианты), когда отсутствует метаморфоза? Почему, наконец, возможен трагический исход этого возвращения не только для дочери, но и для окружающих?

Последовательное рассмотрение типологически близких сюжетов даст нам ответы на поставленные вопросы, прояснит то, что не вытекает непосредственно из сличения вариантов.

Пташка-мстительница.²⁸ Баллада «Пташка-мстительница» бытует как внеобрядовая песня, как хороводная,²⁹ и даже как рекрутская.³⁰ Сюжет при этом никаких существенных изменений не претерпевает, даже в последнем случае, где происходит просто смена героев.³¹

Начальный постоянный мотив баллады — свекровь, мачеха («свекровь лихая, бо мати чужая») губит в море «постылое дитя». Лодку с дочерью (падчерицей, невесткой, сыном) уносит в море, и ветер доносит (или не доносит) до берега ее слова, обращенные к отцу:

Ты не жди меня, родной батюшка,
Подождет меня злая мачеха —
Не гостью — кукушечкой в сад.

(Соболевский. Т. 3. № 41)

Далее следует мотив, аналогичный по форме выражения балладе о дочке-пташке, но с иным смысловым наполнением. Женщина в образе птицы прилетает в родительский сад, но уже не с целью разжалобить родных, а с целью мести, с явным желанием причинить вред живущим:

Как раз закую — траву высушу;
Другой закую — весь сад погублю;
В третий закую — душу зановлю.

(Там же)³²

Конец баллады почти дословно совпадает с предыдущим сюжетом: мачеха просит сыновей выяснить, что за птица поет в саду, братья не узнают в птице сестру, хотят отогнать (убить) ее. Сомнение возникает лишь у младшего брата:

Не наша ль кукушица с чужой стороны,
Не наша ль сестрица из-за моря?

(Там же)

Очень большую услугу в объяснении ряда «темных мест» всего цикла в целом и баллады о дочке-пташке, в частности, окажет нам начальный, предшествующий традиционной метаморфозе мотив о гибели дочери, который не встречается в других сюжетах.

Сестра и братья-разбойники. Сюжет баллады традиционен, устойчив, повторен без существенных изменений в десятках вариантов. У молодой вдовы было девять сыновей и одна «десятая дочь горькая». Сыновья «во разбой пошли», дочь выдали замуж далеко «за славное за сине море» (Соболевский. Т. 1. № 179), «во чужую землю» (там же. № 186), «за покрай свету белого, за конец моря синего» (там же. № 187). В отличие от прежних сюжетов, сестру вынуждают выйти замуж братья («А ею отдали да родна матушка, поневолили ведь родны братица» — там же. № 183).³³ Этот момент, связанный с отголосками экзогамного брака, еще встретится нам в балладе о мертвом брате. Сестра живет «за морем» несколько лет (три, семь, девять), затем, стосковавшись по родному дому (та же постоянная мотивировка, что и в сюжете о дочке-пташке), едет с мужем и ребенком в гости к матери. Посреди синего моря, у реки или в темном лесу на них нападают разбойники. Характерно, что сестра и братья никогда не узнают друг друга, хотя никакого перевоплощения не происходило. В поздних вариантах баллады взаимное неузнавание иногда мотивировано тем, что братья уходят в разбой раньше, чем была выдана замуж их сестра. Суть, однако, не в подобных мотивировках, возникающих на верхних уровнях развития сюжета, а в устойчивости мотива неузнавания. Расспросы младшего брата («чьего отца, чьей же матушки») проясняют ситуацию.

Сюжет баллады о сестре и братьях-разбойниках внешне весьма далек от рассмотренных ранее сюжетов. Здесь нет метаморфозы, нет прямого возвращения в родной дом, но присутствуют тем не менее узловые мотивы данного цикла баллад — удаление, попытка возвращения и мотив неузнавания замужней сестры братьями. Это дает нам право увидеть здесь корневую типологическую близость и включить эту балладу в общий цикл.

Жена разбойника (Невеста на разбойник; Грозданка галичка).³⁴

Настоящая балладная песня широко известна западным, южным и восточным славянам. У восточных и западных славян она бытует в усеченном виде (только первая ее часть), вторая — «Дочка-пташка» — встречается здесь тоже как самостоятельный сюжет. Южно-славянская баллада о жене разбойника не представлялась Ф. М. Колессе самостоятельной. Он видел в ней только контаминацию двух балладных тем (невеста разбойника и дочка-пташка). Первая из них получила особое распространение в народной поэзии так называемого карпатского цикла, т. е. была известна прежде всего полякам, словакам, моравским чехам и украинцам (лемкам).³⁵ Болгарские варианты, если следовать Ф. М. Колессе, были лишь дополнены уже

известной нам метаморфозой. Что считать первичным — совмещенный южнославянский сюжет или разъединенный западно- и восточнославянский, сказать довольно сложно. Ясно одно, что южнославянские сюжеты о Грозданке галичке или невесте разбойника постоянны и повторены в большом числе вариантов, что позволяет рассматривать их не как искусственное, случайное и вторичное объединение, а как явление закономерное и вполне органическое.³⁶

Открывается баллада традиционным для данного цикла мотивом: мать отдала замуж дочь так далеко, что человеческий голос туда не долетает:

Проклета да е мама ми,
Мама ми, още татко ми,
Че ме дали, продали
Толкова много далеко,
През девет села в десето,
През девет гори зелени,
През девет води големи,
Гдето си петель не пее,
Гдето си агне не блее,
На едно лудо смахнато,
Дето от молба не отбира.³⁷

Ф. М. Колесса возводит подобный тип описаний к заговорной традиции. Примером тому может служить гуцульский заговор: «Аби туди пішов, куди кури не допівають, де людського голосу не чути <...> куди дзвони не додзвонюють!», «Ідіт собі там, де пси не добріхують, де кури не допівають, де люди не доходьби, де си служби не правий!».³⁸

Жена разбойника в ужасе от злодеяний мужа, она молит бога превратить ее в птицу, чтобы она смогла улететь домой. Знакомый нам по сюжету «Дочка-пташка» мотив. Бог внял ее просьбе:

Чуль ѝ е господ молбата,
Че я по-скоро преторил
На сиво, бело гълъбче.

(Там же)

Дочь-голубка прилетает к матери, но мать не узнает ее. Тогда грозданка принимает свой прежний (человеческий) облик (мотив, отсутствующий в ранее рассмотренных сюжетах), мать и дочь обнимаются и умирают («Обе обнялись живыми и отпустили друг друга мертвыми»):

Докато навън излезе,
Гадинката се преправи,
На Грозданка се представи,
Пред мама си се изправи,
Двете се живи фанаха,
А умрели се пуснаха.

(Там же)

Финал устойчив для данной группы баллад. По сравнению с прежними сюжетами особого внимания и соответственно объяснения потребуют два момента: мотив обратного превращения и нежиз-

данная, казалось бы неоправданная развитием действия смерть матери и дочери.

Приход мертвого брата. Сюжет этот не встречается у восточных и западных славян, но «принадлежит к числу наиболее популярных в балканском фольклоре. Отмеченный едва ли не единственно на балканском ареале, он воплощается как в песнях-балладах, так и в сказках. (...) Записано несколько сот вариантов, главным образом поэтических: албанские, новогреческие, румынские, арумынские, болгарские, македонские, сербские».³⁹

Т. В. Цивьян, отказываясь от традиционного исследования данного сюжета, связанного с поисками прототипа и определением все новых моментов в давно уже установленной связи данной баллады с «Ленорой» Бюргера,⁴⁰ избирает новый, как будет показано далее, весьма продуктивный путь изучения. Выявив основные элементы сюжета, Т. В. Цивьян устанавливает четкую систему оппозиций, т. е. исследует сюжет на строго семантическом уровне. К некоторым основным результатам этого исследования мы вернемся несколько позже.

Балладная песня о мертвом брате в болгарских вариантах носит обычно название «Лазар и Петкана». Поскольку все основные элементы сюжета присутствуют в болгарской народной поэзии достаточно полно и разнообразно, возьмем болгарские варианты этой баллады за образец для анализа.

У матери было девять сыновей⁴¹ и дочь Петкана. Всех братьев мать поженила, осталась одна незамужняя дочь. Не хотела мать отдавать Петкану слишком далеко, «за девять сел», но старший брат Лазар настоял, пообещав привезти сестру по просьбе матери. Тут возникает известная нам уже по сюжету «Невеста разбойника» формула:

Че дали мома Петкана
През девет гори зелени,
През девет води студени,
През девет села в десето.⁴²

Как только увезли Петкану, умирают от чумы все девять братьев. Мать прокликает Лазара:

— Да са продъниш, Лазаре,
Дето ми даде Петкана
Толкоз далеко от мене;
Нито я виждам, ни чувам,
Нито ме вижда, ни чува.

(Там же. С. 370)

Старший брат встает из могилы и едет за сестрой. По пути в родной дом Петкана замечает, что рука Лазара пахнет плесенью, «черной землей». Птицы поют типичную для всех сказочных сюжетов «Жених-мертвец» (тип 365) песню:

Где видано-слыхано было,
Чтоб мертвый с живым ехал? ⁴³

Над гора птичка префръкна,
 Префръкна и си пропея:
 — Де се е чуло, видяло,
 Живо с умрело да ходи...⁴⁴

Лазар приводит сестру к родному дому и уходит назад в могилу. Петкана стучит в дом, мать не открывает ей дверь, так как не узнает ее, пугается, принимая ее за чуму (смерть), которая пришла за ней:

— Ти ли си, чумо, дзивръва,
 Не стигнаха ли ти до девет,
 До девет сиви сокола,
 Та идеш и мен да земеш?

(Там же. С. 373)

Петкана умоляет поверить ей, мать открывает дверь, они обнимаются живые, но тут же обе умирают. Концовкой служит та же, что и в предыдущем сюжете, устойчивая поэтическая формула:

Майка й порти отвори:
 Живи са прегърнали,
 А мъртви са пуснали.

(Там же)

В вариантах умирает только мать⁴⁵ или же мать и дочь превращаются в птиц. Мотив, который тоже потребует объяснения.

При всем, казалось бы, весьма существенном сюжетном несхождении данной баллады с предыдущими и в данном случае необходимо отметить все те же единые для всего цикла мотивы: очень далекое замужество, возвращение в родной дом, неузнанная матерью дочь, смерть матери и дочери или их посмертное превращение в птиц.

Т. В. Цивьян рассмотрела сюжет достаточно широко и установила его роль в ритуале, показав, что «на балканском ареале песня о мертвом брате входила в свадебный и погребальный циклы, т. е. циклы, непосредственно или сложным образом связанные со смертью. Основанием для отнесения к тому или другому циклу служил финал: в свадебных вариантах он был благополучным или вообще отсутствовал, и песня кончалась приходом сестры к дому матери».⁴⁶ Стало быть, баллады, входившие именно в погребальный цикл, наиболее полно отразили древнюю канву сюжета.

Устойчивость и повторяемость определенных мотивов во всех типологически близких балладах дает возможность выявить архаический пласт сюжета и показать его обрядовую соотнесенность.⁴⁷

Выделение архаического пласта сюжета, установление различий между древней традицией и позднейшими «культурными приобретениями» в рассматриваемых балладных песнях оказалось возможным только при охвате цикла в целом, так как степень сохранности основных мотивов и характер позднейших исторических наслоений в каждом из родственных сюжетов распределены далеко не в одинаковой

степени. Только общая картина исторической жизни цикла даст необходимый ключ к пониманию отдельных мотивов, образов и всей поэтической системы. Например, неожиданное, казалось бы, даже случайное в развитии сюжета посмертное превращение матери и дочери в птиц в ряде вариантов «Лазара и Петканы» («Приход мертвого брата») прояснит устойчивое превращение в птицу замужней женщины в сюжетах «Дочка-пташка» и других.⁴⁸

Сравнение сюжетов, каждый из которых представлен множеством вариантов, позволяет определить постоянные и переменные мотивы, т. е. очертить древнейшую основу каждого сюжета и цикла в целом.

Единым и постоянным для всех сюжетов данной группы, как мы уже неоднократно отмечали, является мотив удаления замужней женщины. Она выдана за море, за лес, за высокие горы, «за покрай свету», куда не долетает человеческий голос. Зловещий характер чужой стороны идентичен представлениям об «ином» мире. Характер удаления иногда предельно прояснен в вариантах («не отдала — утопила» — Чубинский. № 337В).⁴⁹

«Этот» и «тот» мир, «своя» и «чужая» сторона представляют собой постоянную оппозицию, часто непосредственно присутствующую в тексте баллады:

Чужая сторонушка без ветру сушит...
Скинусь я, младешенька, горькою пташкою,
Я горькою пташечкой, я кукушечкой,
Полечу я, младешенька, на свою сторону.

(Соболевский. Т. 3. № 29)⁵⁰

После удаления женщина относится уже к «чужому» миру. Восстановление оппозиции «живой / мертвый», по Т. В. Цивьян, «состоит в том, что носители разных признаков переходят в одну и ту же часть оппозиции (либо живой умирает, либо мертвый оживает)».⁵¹ В балладе «Приход мертвого брата», по мнению исследовательницы, «выравнивание идет по отрицательному признаку: контакт брата и сестры делает сестру носительницей признака мертвый (<...> который она, в свою очередь, передает матери, вступая с ней в контакт».⁵² Нам же представляется подобный контакт вторичным и, как правило, ничего не меняющим по своей сути. Он способен лишь поддерживать сложившуюся устойчивую оппозицию: ушедший на чужую сторону (удаленный) уже сам по себе без всякого контакта (это подтверждают другие близкие сюжеты, где подобный контакт с мертвым отсутствует) приобретает свойства мертвого. Смерть при этом может быть прямой или символической. В данной балладе обе субстанции совмещены в одном тексте.

Очень показателен в этой связи и, как нам представляется, непосредственно отсюда вытекающий запрет для дочери беспокоить живущих. Пример возможной мести мертвого в данном цикле баллад был рассмотрен при анализе сюжета о пташке-мстительнице.

Выданная замуж дочь обещает матери никогда не возвращаться:

Тоді ж мене, мамцю, сподівайся в гості,
Як виросте травиченька в хаті на помості.⁵³

Этот и подобные ему общефольклорные символы невозможности возврата закономерно возникают в десятках вариантов баллад данной группы. Усиливается эта обреченность и другим общефольклорным символом зарастания терном пути-дороги к родному дому, который и «мотивирует» абсолютную невозможность возврата:

Усе мої стежечки да дорожечки травой заросли,
Травой заросли да пылом припали,
Червонною калиною да й понависали.⁵⁴

Тот же символ в похоронных причитаниях. Плач по сестре:

Теперь, милая моя сестрица,
Заростут твои стежечки,
Заростут твои дороженьки
Травую-муравую.⁵⁵

Эта формула с тем же смысловым наполнением получила самостоятельность и в других жанрах фольклора. Например, в семейной внеобрядовой поэзии:

Ой, даўно, даўно, як у маткі была,
Ды ўжо ж мая дарожанька чабаром зарасла,
Чабаром зарасла, лісцямі запала,
Чырвонаю калінаю ды пазавісала.
Чабар падарву, лісток подбярэ,
Чырвоную калінушку на бок захілю
Ды да сваёй матуленькі ў госцейкі пайду.

(Шырма. С. 125)

Причиной удаления (отсюда и запрета возврата) вышедшей замуж женщины является ее «злокозненная роль», опасность, которую она может принести для своего коллектива. К такому выводу приходит Т. В. Цивьян при анализе одного сюжета. Этот же вывод подтверждается и при обращении к более широкому материалу (цикл в целом), так и к материалу, находящемуся за его пределами.⁵⁶ Не случайно вернувшуюся дочь-птицу всегда пытаются угнать, убить. Т. е. речь идет о своеобразном предохранительном средстве от возможной опасности, которую несет с собой мертвый. Однако в сюжетах о пташке-мстительнице и мертвом брате вместо запрета постоянным оказывается прямо противоположный ему мотив: отец, мать призывают дочь, ушедшую на чужую сторону, в «иной» мир. Это противоречие, однако, чисто внешнее. В балладе, так же как и в похоронном причитании, призыв (побывай или когда побываешь?) всегда условен, риторичен.

Вдова на могиле мужа:

Расступись-ко мать — сыра земля!
Расколись-ко гробова доска!
Размахнитесь белы саваны!
Отворитесь оци ясны!

Погляди-тко моя ладушка
На меня да на победную!

(Барсов. Ч. 1. С. 35)

Не случайно во многих текстах похоронных причитаний на заданный мертвому вопрос: «Когда ждать в гости любимое гостибیشه?» — дается весьма недвусмысленный ответ: «Видно, нет того на свете да не водится, што ведь мертвыи с погоста не воротятся. . .» (Барсов. Ч. 1. С. 19).

Итак, причина запрета возвращения нам ясна. Непонятна причина его обязательного нарушения. В сюжетах «Дочка-пташка», «Пташка-мстительница», «Жена разбойника» постоянным мотивом, проходящим через все без исключения известные нам варианты, женщина оборачивается птицей (кукушкой) и прилетает в родной дом. Могут быть конкретизированы и уточнены детали, но важно, что во всех случаях женщина превращается именно в птицу. Причину подобной метаморфозы, равно как и обязательности (вернее возможности) возвращения следует, очевидно, искать в общеславянских (и шире — мировых) верованиях, связанных с представлениями о возврате души умершего в течение определенного срока (обычно сорока дней) и, как правило, именно в облике птицы в родной дом. Т. е. мировоззренческие представления о душе-птице были поддержаны поэзией и закрепились в ней в определенных устойчивых поэтических формулах.

Плач дочери по матери:

Ты приди, приди ко мне,
Родима матушка,
<.....>
На мое ли горе горемышное,
Обернись-ка ты голубочиком
И сядь на мое окошечко,
Я млада младенька догадаюся,
Што пришла ко мне родима маменька.⁵⁷

Плач дочери по отцу:

Скройся-ко да гробова доска,
Распахнитеся да белы саваны,
Отвалитеся да ручки белыя
От ретива от сердечушка.
Разожмитеся, да уста сахарныя!
Обернись-ко-ся, да мой родимый батюшка,
Перелетным ты да ясным соколом
<.....>
Прилети-ко ты, мой батюшко,
На свой ет да на высок терем. . .⁵⁸

Смерть в похоронных причитаниях «черным вороном в окошко залетела» (Барсов. Ч. 1. С. 3). Призыв к умершему навестить родной дом содержит ту же поэтическую формулу превращения, получившую самостоятельность и в других фольклорных жанрах, внеобрядовой лирике, в частности.

Экспозицией в сюжете «Пташка-мстительница» является подлинная, а не условная смерть невестки (гибель в море). Ее последующий посмертный возврат в родной дом в облике птицы является прямым отражением данных народных верований⁵⁹ и может служить объяснением подобных же форм превращений в сюжетах с «временной» смертью героини. В балладах «Дочка-пташка», «Жена разбойника», где смерть лишь мнимая, предпринимаются те же предохранительные меры (удаление, запрет навещать родной дом и пр.), что говорит о единстве для окружающих восприятия мертвого и «временно умершей». Символическая смерть и смерть подлинная имеют единые для фольклорного сознания поэтические формы выражения.

Это народное представление о временном возврате души устойчиво и повсеместно, оно получило определенную конкретизацию, которая тоже нашла свое отражение в народной поэзии, в рассматриваемых балладных сюжетах, в частности. По славянским верованиям известно, что временно вернувшаяся домой душа «испытывает не только жажду, она нуждается и в пище. Кроме чашки с водичкой, к ночи на стол, или окно, или в передний угол кладут хлеб и соль».⁶⁰ Эти представления получили свои поэтические интерпретации, причем (это следует специально отметить) речь идет именно о сюжетах с «символической» смертью женщины. Мать просит сына не убивать кукушку, а напоить и накормить ее:

Та посип, сину, жемчужного проса, та нехай
 вона надзѣвбається,
Та постав, синочок, водиці кубочок, нехай
 вона нап'ється.

(Чубинский. № 337А; см. также:
Метлинский. С. 256)

Женщина в поэзии (душа в верованиях) прилетает птицей и неузнанная улетает птицей назад «на чужую сторону» (в «иной» мир).⁶¹ Расчет здесь, как и в похоронных причитаниях, лишь на то, что окружающие догадаются, кто посетил их в облике птицы. Почему же разоблачения, обратного перевоплощения, как правило, не происходит? Обращение к народным верованиям и в данном случае даст нам необходимый ответ. По представлениям народа, только на том свете душа (куда она тоже попадает не сразу) окончательно приобретает прежний облик.⁶² женщина-птица лишь временно, условно принадлежит «иному» миру. Принятие прежнего облика означало бы ее окончательную, полную смерть, что противоречило бы ритуальным представлениям. Возможность вторичного изменения облика (женщина→птица→женщина) была, однако, нами отмечена в сюжете «Жена разбойника» («на Грозданка се представи, пред мама си се изправи»),⁶³ но ему в полной мере соответствовал и финал баллады: смерть дочери или смерть матери и дочери одновременно.

Неясным остался еще один вопрос — какое отношение имеют рассмотренные балладные сюжеты к обряду. Было установлено, что данные баллады бытуют прежде всего как внеобрядовые песни, свадебные и даже похоронные (сюжет о мертвом брате). Но форма

бытования не дает еще права говорить об обрядовой или внеобрядовой их природе. Рассмотренные сюжеты в их глубинных и позднейших связях привели нас к выводу о невозможности отнесения данных баллад ни к свадебному, ни к похоронному обряду, хотя отражение общих представлений, связанных со смертью и браком, как было показано, здесь безусловно присутствует. Ближе всего данный балладный цикл связан с послесвадебным ритуалом возвращения молодой в родной дом. Но и это еще не ответ на вопрос, поскольку мы не можем наблюдать здесь привычный, прямой и ясный путь отражения — от обряда (обычая) к его поэтическим формам. В данном случае ритуал возвращения в родной дом не представляется нам первичным. Основой, наиболее ранней ступенью, нашедшей место в поэзии, был не данный обряд, а запрет возврата и весь комплекс представлений, с ним связанный (страх перед лиминальным существом, удаление как предохранительная форма и т. п.). Только постоянное бытовое нарушение запрета (соответственно эти изменения неизбежно должны были сказаться и сказались в поэзии — так появляется поэтическая формула ограничения срока запрета) и привело в конце концов к изменению сути мировоззренческих представлений, что в свою очередь и было закреплено в ритуале с прямо противоположным его начальному смыслу значением.

Таким образом, обряд, как нам представляется, не только не первичен, но более того, он представляет собой достаточно позднее историческое образование, не случайно поэтому и его общеславянское распространение. Рассмотренный выше цикл балладных песен дал нам возможность проследить процесс, т. е. охватить мысленным взором разные эволюционные ступени мировоззренческих, бытовых и поэтических трансформаций.

¹ «Дочка-пташка», «Пташка-мстительница», «Сестра и братья-разбойники», «Жена разбойника», «Приход мертвого брата».

² Т. В. Цивьян, рассмотрев балладную песню «Приход мертвого брата», пришла к заключению, что этот «восходящий к некоторым древним образцам сюжет допускает несколько вариантов или несколько уровней интерпретаций, может быть, не сводимых друг с другом, каждый из которых соответствует определенному пласту» (Цивьян Т. В. Сюжет «Приход мертвого брата» в балканском фольклоре: К анализу сходных мотивов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. 6. (Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 308. С. 90).

³ Zibrt C. Kukačka v národním porání slovanském // Časopis musea království českého. Praze, 1887. V. S. 196.

⁴ Několik slov o lidových písních moravských. Národní písně moravské v nově nasbíraní. Ve sbírku spořádal a vydal František Bartoš. Brne, 1889. S. XVIII, XIX.

⁵ Slovenské ľudové balady. Balady z ozbieral a štúdiu napísal J. Horák. Bratislava, 1956. S. 19.

⁶ Колесса Ф. М. Баллада про дочку-пташку в слов'янській народній поезії // Колесса Ф. М. Фольклористичні праці. Київ, 1970. С. 109—163.

⁷ Земцовский И. И. Баллада о дочке-пташке: К вопросу о взаимосвязях в славянской народной песенности // Русский фольклор: Народная поэзия славян. М.; Л., 1963. Т. 8. С. 158, а также с. 156.

⁸ Там же. С. 156.

⁹ Там же. С. 159.

¹⁰ Единого мнения о жанровой природе «Дочки-пташки» нет. А. И. Соболевский (Соболевский А. И. Великорусские народные песни. СПб., 1895—1902. Т. I—7) по-

мешает ее в раздел семейных песен. Й. Горак, Ф. М. Колесса, В. И. Чернышев, И. И. Земцовский относят ее к балладам.

¹¹ *Земцовский И. И.* Баллада о дочке-пташке. С. 149.

¹² Там же. С. 157.

¹³ Там же.

¹⁴ Это общенародное представление, далеко выходящее за рамки данного сюжета, см., например, балладу № 87. «Сокол хвалит чужую сторону, а лебедушка велит тужить-плакать по чужой дальней сторонешке: она стоит покрай света белого, тоскою огорожена, печально испосеяна, слезами исполивана» (Указатель. С. 39, а также № 89, 90, 91 — свадебные формы).

¹⁵ См. также: *Метлинский А.* Народные южнорусские песни. Киев, 1854. С. 256.

¹⁶ См. также: *Смирнов Ю. И.* Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор; Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 267.

¹⁷ См. также: Шейн. № 416; Чубинский. № 337В, 338; Романов. С. 155—156.

¹⁸ См. также: Сб. памятников. № XIV; Чубинский. № 337А, 337Б и т. д.

¹⁹ *Руднева А.* Народные песни Курской области. М., 1957. № 49. С. 120.

²⁰ Устойчивое превращение именно в кукушку связано, очевидно, с постоянством данного символа для невесты в свадебной поэзии: Указатель. № 180; 180.9; 180.10.

²¹ Иная точка зрения была высказана академиком В. Н. Перетцем. В. Н. Перетц рассматривал символический оборот «сильное желание, порыв воли=полет птицы, ее крылья как общее место в народной лирической поэзии». Основой образа он считал указанный символический параллелизм. Иными словами, просьба к птице слетать к милому (=ой) в развитии этого символа должна была служить ее начальным моментом, а превращение в птицу (миф) его конечным завершением. Средней фазой является, по Перетцу, названная формула — желание стать птицей («если бы мне крылья...») (*Перетц В. Н.* Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1900. Т. 1. С. 251 и след.).

²² А. Н. Веселовский в «Трех главах из исторической поэтики» рассматривал формулу «если бы мне крылья...» вне каких бы то ни было связей с иными стилистическими наслоениями. Он указывал на широкое мировое распространение данной поэтической формулы, на ее присутствие в русских, немецких, новогреческих, французских, бретонских и т. п. народных песнях. «Наброски этого мотива встречаются у классиков в разных применениях: если у Еврипида („Финикиянки“...) Антигона желала бы перенестись быстролетным облаком, чтобы отнять своего брата, то в Федре (...) желание хора другое: перелететь стайей птиц к берегам Эридана и садам Гесперид, где зреют золотые яблони.

Примеров из новой поэзии много — вариации на старую тему; напомним хотя бы пьесе Лохвицкой: „Если б счастье мое было вольным орлом (чудным цветком, редким кольцом“» (*Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л. 1940. С. 364).

Самостоятельность данной поэтической формулы в других балладных сюжетах см.: Указатель. № 124; 155.1.

²³ См., например: *Колесса Ф.* Народні пісні з Галицької Лемківщини // Етнографічний збірник наукового товариства ім. Т. Шевченка. У Львові, 1929. Т. 39—40. С. 419. № 563а.

²⁴ Българско народно творчество в дванадесет тома. София, 1961. Т. 4. Митически песни. С. 432 (варианты, с. 658).

²⁵ *Kassier E.* Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 1925. S. 63.

²⁶ Поздние разрушенные формы сюжета там, где превращение уже отсутствует, в корне меняют и характер мотивированности сохранившегося мотива неузнавания замужней дочери. Мать встречает дочь «среди поля» или, приехав в гости к ней, по-прежнему не узнает ее:

Уж меня матушка не узнавает:

— «Что это за баба, что за старуха?»

— Я ведь не баба, я не старуха,

Я — твоя, матушка, милое чадо.

— Где твое девалось белое тело,

Где твой девался алый румянец?

— Белое тело — на шелковой плетке,

Алый румянец — на правой на ручке.

(Соболевский. Т. 3. № 44 — из песенника 1780 г.; см. также: Соболевский. Т. 3. № 45; Гринченко. № 709; Колесса. С. 130 — 2 варианта).

Али ты, безумная? Сестрица моя —
Белая, румяная, всегда весела,
А эта, хозяйшюка, худа и бледна! —
Оттого худа-бледна — в чужой стороне
На чужой сторонущке плохое житие!

(Чернышев. № 189)

²⁷ Колесса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини. С. 419. № 563а.

²⁸ Варианты: Указатель. № 32.2; 32.0; см. также: 33.1; 33.2;

²⁹ Закамские хороводные песни. Доставлены П. А. Пафнутьевым // Прибавление к Изв. отд. рус. яз. и словесности АН. СПб., 1853. Т. 2 (лист XIII, разд. XVII, с. 194, № 1).

³⁰ Анисимов А. П. Песни и сказки Поимского района. Пенза, 1948. Вып. 1. С. 136; Указатель. № 32.3; 32.1.

³¹ О тождестве «общих мест» в похоронных и рекрутских причитаниях, о единстве формы перевоплощения покойного и «живого» рекрута речь шла в первой главе настоящей книги.

³² Сравним тот же мотив в балладе о дочке-пташке:

Горькими причетами я весь сад высушу,
Горючей слезой своей весь сад потоплю.

(Соболевский. Т. 3. № 27)

Своими слезами я весь сад затоплю;
Своими причетами матушку возбужу.

(Соболевский. Т. 3. № 19)

³³ Формула устойчива, она приобрела относительную самостоятельность, повторяется в ряде других баллад: Указатель. № 175.2; 178.6.

³⁴ Анализу данного сюжета была посвящена статья М. Арнаудова (Арнаудов М. Митически песни // Очерки по българския фолклор. София, 1969. Т. 2. С. 636—638); сюжет «Грозданка галичка» затронут также в статье Т. В. Цивьян: Цивьян Т. В. Сюжет «Приход мертвого брата» С. 100. Варианты: Karłowicz J. Systematyka pieśni ludu polskiego. Wista, 1895. Т. 9. С. 668—670; Българско народно творчество в дванадесет тома. София. 1961. Т. 4. Митически песни / Отбрал и редактирал М. Арнаудов. С. 433—438, 658. В указатель восточнославянских баллад данный сюжет не включен.

³⁵ Колесса Ф. Карпатський цикл народніх пісень // Sborník prací i sjezdu slovanských filologů v Praze. 1929. С. 10.

³⁶ Вопрос о контаминациях как искусственном объединении случайных сюжетов с их постоянным отрицательным знаком далеко не однозначно решался в истории науки. Для А. Н. Веселовского, например, большая часть фольклорных текстов имела сводный характер. Свод же понимался им не как механическое соединение, а как процесс естественный, связанный с обязательным временным наслоением, процесс, который совершался уже «в довольно раннюю пору» (Веселовский А. Н. Собрание сочинений. Л., 1940. Т. 16. С. 110).

³⁷ История на българската литература в примери и библиография. София, б. г. Т. 1. Българска народна поезия / Отбор народни поетически творения, наредили Б. Ангелов и М. Арнаудов. С. 107—108. № 35.

³⁸ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 // Матеріали до української етнології. Львів, 1902. Вып. 5. С. 228, 230—231.

³⁹ Цивьян Т. В. Сюжет «Приход мертвого брата». С. 83.

⁴⁰ Например: Шишманов И. Д. Песента за мъртвия брат в поезията на балканските народи. Сб. НУ. 1896. XIII. Ч. 1; 1898. XV. Ч. II.

⁴¹ Обращает на себя внимание цифра «девять» в болгарской народной поэзии, идентичная, очевидно, понятию много, очень много, очень далеко (например, отданная замуж дочь за девять деревень, девять гор, девять вод и т. д.).

⁴² Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. 4. С. 369. Многочисленные варианты баллады указаны на с. 653—654.

⁴³ См., например, малорусскую легенду «Живая могила» // Киевская старина. 1889. № 12. С. 101—102; *Митропольская Н. К.* Русский фольклор в Литве. Вильнюс, 1975. С. 232. № 72 (сказка «Жених-мертвец») и многие др.

⁴⁴ Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. 4. С. 372.

⁴⁵ Т. В. Цивьян указывает на очень существенную аналогию в албанских сказках (возможно, существующую и шире на балканском ареале): в сказочном сюжете «о девушке, выходящей замуж за мертвеца и спускающейся к нему в могилу», существенно то, что «при этом все вокруг умирает от посланной богом чумы или холеры, а она одна остается в живых» (*Цивьян Т. В.* Сюжет «Приход мертвого брата». С. 104).

⁴⁶ Там же. С. 99.

⁴⁷ Учитываем в данном случае методику, предложенную в свое время А. Н. Веселовским. Отличие основных сказочных типов от второстепенных, принадлежащих истории сказки, ее стилистике, т. е. путь различения «коренных» значений от позднейших привнесений, А. Н. Веселовский видел в сличении «разных редакций одного и того же рассказа (<...> чем в большем количестве сказок повторен будет один и тот же мотив, тем ближе мы к цели критики» (*Веселовский А. Н.* Собр. соч. Т. 16. С. 118)). Методика изучения основных и второстепенных форм была наглядно продемонстрирована им в этюде «Сказки об Иване Грозном» (там же. С. 149—166), в дальнейшем была конкретизирована и уточнена в трудах В. Я. Проппа, начиная с его статьи 1928 г. «Трансформации волшебных сказок» // *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 153—173.

⁴⁸ Поздние мотивировки, сопровождающие эту метаморфозу, не способствуют пониманию ее начального смысла.

⁴⁹ В свадебном цикле девичья воля «летит уткой и тонет»: Указатель. № 184.3; 184.9.0.

⁵⁰ Указатель. № 91.2; 91.3. (Оппозиция постоянна и для других сюжетов).

⁵¹ *Цивьян Т. В.* Сюжет «Приход мертвого брата». С. 87.

⁵² Там же. С. 87.

⁵³ *Nejmann C.* Materjaly etnograf. z okolic Pliskowa w pow. Lipowickim // *Zbiór wiadom.* 1884. VIII. С. 206. N 216.

⁵⁴ *Радченко З.* Гомельские народные песни (белорусские и малорусские) // Зап. Имп. Рус. геогр. об-ва по отд. этнографии. СПб., 1888. Т. 13. Вып. 2. № 118. С. 179; см. также: *Чулков М. Д.* Собрание разных песен. СПб., 1773. Ч. 3. № 62. С. 85; *Соболевский Т. З.* № 223—225; Чернышев. № 188 и др.

⁵⁵ *Успенский Д. И.* Похоронные причитания // Этнографическое обозрение. 1892. № 2—3. С. 110.

⁵⁶ См. предыдущий раздел, где ставится вопрос об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности.

⁵⁷ *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 69.

⁵⁸ *Забелин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. Ч. 1—4. С. 112.

⁵⁹ Многочисленные древнеславянские воззрения на душу как птицу или другое крылатое существо были приведены А. Н. Афанасьевым (*Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 218—226). В. Н. Перетц поставил вопрос о допустимости рассмотрения этих древнейших анимистических представлений для славян как единственного и основного источника. Он считал необходимым учитывать в равной степени (особенно, когда речь идет о русских) и аналогичные по сути, но более поздние по времени источники, такие как древнерусские миниатюры (копии с византийского), лицевую Псалтырь 1397 г., труды писателя VII в. Исаака Сирина, «Великое зеркало», религиозную польско-русскую поэзию XVII—XVIII в. и т. д. (*Перетц В. Н.* Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1900. Т. 1. Ч. 1. С. 261—264).

⁶⁰ *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь. С. 50; *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян // Котляревский А. А. Сочинения. СПб., 1891. Т. 3. С. 255.

⁶¹ Изменение облика — характерная черта любого лиминального существа, приобретение нового статуса всегда связано с внешними изменениями. Помимо ясно выраженных поздних мотивировок неузнавания (типа — старая стала) и неузнавания, мотивированного самой метаморфозой (не женщина, а птица), оно связано еще и с представлением о том, что живые не узнают вернувшуюся душу мертвого. Не случайно при встрече всегда задается вопрос — ты ли это? И только подтверждающий

ответ разрешает сомнения. Всего один пример. По поверьям, злые духи и покойники на Пасху будто бы ходят всюду, заходят даже в церковь. Мать очень хотела увидеть умершую дочь, зашла в церковь ночью и стала ждать. Вдруг видит: «Все идут поспешной поступью; позади с трудом поспевает девушка с двумя ведрами воды.

— Это ты, доченька? — спрашивает мать, выходя из-за печки.

— Я, мама» (*Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь. С. 34—35*).

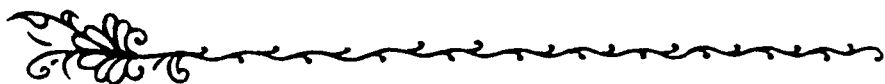
Неузнавание матерью своей дочери, вернувшейся домой в своем прежнем облике (превращения нет), или совсем не объясняется («Дочка не слухала, та в год приїхала, Мати не пізнала, із двору зігнала» — Колесса. С. 136), или объясняется тем, что мать принимает ее за смерть, болезнь, пугается ее и в результате действительно гибнет от соприкосновения с ней (сюжеты о Грозданке и мертвом брате).

⁶² См. рассказы о душе, временно покинувшей тело, и ее загробных странствиях (обмираниях): *Перетц В. Н. Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1900. Т. I. Из истории русской песни. С. 260; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь. С. 319; Толстые Н. И. и С. М. О жанре «обмирания» (посещение того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63—65.*

⁶³ Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. 4. С. 435.

РОЖДЕНИЕ—БРАК—СМЕРТЬ

(Общие закономерности. Символика)

1. ПРОИЗВОДИТЕЛЬНОЕ НАЧАЛО СМЕРТИ
И БРАКА

Смерть, труп, кровь, как семя, зарытое в землю, поднимается из земли новой жизнью.

(Бахтин М. М. *«Творчество Франсуа Рабле»*)

Святой Сатир был похоронен «в двух милях от города, на пути во Флоренцию. <...> Молодые матери приносили туда своих младенцев и заставляли прикоснуться к мрамору саркофага, чтобы они стали крепки и стройны телом».

(А. Франс. *«Колодезь святой Клары»*)

Изначальное представление рождающей смерти связывает воедино ритуалы, возникшие непосредственно на его основе, — родильный и погребальный. Брак стал посредником, промежуточным состоянием между рождением и смертью, символическим повтором двух основных жизненных начал, уходом и приходом одновременно. Но поскольку подлинного ухода и возврата в свадебном ритуале нет, а есть лишь его видимость, отсюда ослабление в брачном комплексе того, что служило основной движущей силой похоронного ритуала, т. е. чувства страха перед лиминальным существом. При этом заметно была расширена система оберегов, противодействующих его вредоносной силе.¹

Конкретным выражением возрождающей способности смерти стали бытовые и земледельческие имитативные обряды.

В области семейной жизни чрезвычайно показателен русский обычай зарывать молодого в снег. Свадебные торжества, как известно, не заканчивались заключением брака, они продолжались иногда до года и более. «Почти повсеместно на масленице бывшие товарищи новобрачного должны были вывалить его в снегу».² Этот обычай в с. Чурилино Казанского уезда получил название «хоронить» молодого. Суть его сводилась к тому, что «сверстники молодого вырывали в снегу яму, молодой ложился в нее и закрывал лицо специально приготовленным платком. После этого яму забрасывали снегом. Парни уходили поминать товарища, а новобрачный должен был сам выбираться из своей «могилы».³ Молодой, таким образом, «умерев» и «воскреснув», получал особую живительную, оплодотворяющую силу. В Германии «соломенное изображение Смерти показывали женщинам, только что вступившим в брак, чтобы сделать их плодовитыми».⁴

Устойчивость представлений о том, что мертвый может способствовать плодородию, чрезвычайно велика. Об этом говорят современные записи, сделанные в Горьковской области: «...берут землю с новой могилы и посыпают ее у дома, чтобы велся скот» (Архив ГГУ. 1981. Запись К. Е. Кореповой).⁵

Как следствие этих общих и широко распространенных религиозных представлений должны, очевидно, рассматриваться и верования, связанные с любым (не только имеющим отношение к плодородию) благим магическим действием, которое при желании способен оказать покойник. В славянском мире и далеко за его пределами бытовали представления об особой магической силе, сохранившейся в «телесных останках» мертвого. Эти представления легли в основу многих заговоров. Строятся они на аналогии: мертвец «онемел, оцепенел и боли не чувствует. Поэтому-то при разных болях и стараются как-нибудь прийти в соприкосновение с покойным, чтобы получить его завидные качества».⁶ Прикосновение к покойнику (или его одежде) лечит, снимает заклятие. Заколдованных жениха и невесту никто не знал, как вылечить. Благодарный мертвец подсказал солдату, как снять заклятие: «Отсеки от моего савана лоскуток, сожги, пепел отпусти в воду, збрызни этой водой три раза, потом напой — и оне будут опять как прежде» (Зеленин. Вятск. № 20. С. 81). Подобные народные верования нашли свое очень точное отражение и в письменной литературе. В романе С. Унсет для спасения умирающего ребенка героиня прибегает к последнему средству: она идет к мертвому за помощью. «„Удели же мне кусок дерна с твоей крыши, Бьярне, для сына Рамборг“. — Опустившись на колени, Кристин вынула нож». Дома, когда она «положила маленькое тельце на спину, прямо, как укладывают покойников, он (Андрес. — В. Е.) не сделал попытки изменить положение — точно у него, не было сил шевелиться. Тогда она прикрыла его лицо и грудь своим полотняным платком, а поверх положила полоску дерна».⁷ На утро ребенок стал поправляться.

Покойник обладает также даром прорицания, он способен предсказать людям будущее,⁸ по народным приметам, встреча с покойником приносит счастье.⁹

Если на доземледельческой стадии непосредственно смерть или мертвец плодородию, то на последующем этапе поглощающим и рождающим началом оказалась земля, антропоморфизированная природа (равносильно — бог), которая умирала, чтобы ожить вновь. Интересно в этом отношении русское поверье о том, что «где-то далеко есть царство (Лукоморье), в котором люди умирают на зиму и воскресают весной, причем обычно считается, что умирают они в осенний Юрьев день (26 ноября), а воскресают в вешний Юрьев день».¹⁰

Между двумя стадиями существенной разницы нет, так как обряды бытовые и обряды земледельческие резко, принципиально не отличаются друг от друга — каждый из них представляет собой «развернутое жертвоприношение, в котором полиморфно изображается жизнь смешанного существа, бога или человека».¹¹

Имитативные обряды фарсовых похорон хорошо всем известны. Приведу как напоминание лишь несколько таких описаний обрядов, где идея умирания и воскрешения божества видна достаточно отчетливо. В Малороссии бытовал обычай отмечать в пасхальную неделю похороны божества весны, по прозвищу Кострубонька. Вокруг девушки, которая лежала на земле, притворившись мертвой, медленно двигался хоровод с песней («Умер Кострубонька»). Потом девушка вскакивала на ноги и хор восклицал: «Ожил, Кострубонька!»¹² В Костромской губернии 29 или 30 июня хоронили Ярилу. Старик нес гроб с чучелом Ярилы. Женщины пели погребальные песни и выражали жестами горе и отчаяние. «В открытом поле вырывали могилу и в нее с рыданиями и воплями опускали чучело, после чего начинались игры и танцы, напоминающие погребальные обряды древних язычников-славян».¹³

Наиболее распространенное объяснение подобных церемоний заключается в том, что фигура Смерти должна была символизировать собой умирающую зимнюю растительность. В. Маннгардт в поддержку этой точки зрения приводит данные о соответствии слова «смерть» названию духа спелого хлеба.¹⁴ Действительно в ряде областей последний срезаемый сноп, который считают вместилищем духа хлеба, называется «мертвецом». «Детям не позволяли ходить в хлебные поля, потому что там якобы обитает Смерть. А в игре, в которую саксонские ребята из Трансильвании играют во время сбора кукурузы, Смерть олицетворяет мальчик, с головы до ног обернутый кукурузными листьями».¹⁵

Дж. Фрэзер утверждал, что смерть, уничтожение которой инсценируется в целом ряде весенних и осенних церемоний, нельзя рассматривать только в качестве разрушительной силы. «Если на дерево, которое вносили обратно в селение как символ возрождающейся весенней растительности, надевали рубашку только что уничтоженной Смерти, это дерево, естественно, не могло противодействовать возрождению растительности — напротив, оно должно было такому возрождению всячески способствовать. Поэтому предполагалось, что существо, уничтоженное незадолго до этого, — так называемая Смерть — обладает способностью оказывать живительное, ускоряющее воздействие на растительный и даже животный мир. Тот факт, что чучелу Смерти приписывалось обладание животворящей силой, без сомнения, лег в основу обычая разбрасывания по полям клочков соломенного чучела Смерти с целью увеличить их урожайность, а также обычая класть эти клочки в ясли для повышения плодovitости скота».¹⁶

Элементы погребального культа очень наглядно нашли свое выражение в весенних обрядах болгар. В лазарских обычаях, в частности: место действия — кладбище, в некоторых местах лазарки одеты в траурные одежды, в центре обряда — мифическая фигура умершего и воскресшего Лазаря.¹⁷

Славянскому обычаю «выноса Смерти» аналогичен римский весенний обряд изгнания старого Марса, в котором древние римляне

видели бога распускающейся растительности, так как Марсу был посвящен весенний месяц март.

Для древних обществ (Средиземноморского бассейна) прежде всего была характерна тесная связь культа и мифа, введение «в календарные культы похоронных ритуалов».¹⁸ На основе обрядов с убиваемым божеством (либо параллельно с ними) рождались мифы о насильственно умерщвленном божестве, восставшем впоследствии из мертвых. Таков знаменитый египетский миф об Осирисе («господине подземного мира», «владыке умерших»), одновременно боге мертвых, правителе и судье загробного мира и боге плодородия и жизненной силы. В культе Осириса функция оплодотворения земли и функция подготовки к новому существованию в загробном мире тесно связаны между собой. «Опуская тела мертвых в могилу, египтяне отдавали их на попечение того, кто из праха мог поднять их к жизни вечной», подобно прорастающим весной семенам. «Красноречивым и недвусмысленным свидетельством в пользу допущения такой связи являются набитые зерном статуэтки Осириса на могилах. Эти изображения являются одновременно символом и орудием воскресения».¹⁹

Аналогичные богу Осирису функции хтонического существа приписывались Дионису, Персифоне, Аттису, Адонису и др., в египетской мифологии — Сокару («с эпохи Среднего царства известен синкретический бог загробного царства Птах-Сокар-Осирис»),²⁰ в балто-славянской мифологии — Юмису. «Умиравший и воскресающий дух жизни» Юмис прячется в скирде, снопе, клети, засеке или под камнем или же «спит на конце пашни под серым дерном», т. е. в земле.²¹

Цель повышения плодородия, по представлениям древних, достигалась тем вернее, чем больше справлялось свадеб, где в роли невесты и жениха выступали либо маски, либо живые актеры. Эти представления сохранились надолго в ряде европейских стран. Так, в конце XIX—начале XX в. в городских карнавалах, которые устраивались в Швейцарии, участвовали маски средневекового происхождения. «Среди традиционных масок большое место занимали маски, представляющие супружескую пару или жениха и невесту, а также действия, имитирующие свадебный обряд. Эти брачные мотивы, характерные для магии плодородия, типичны для весенней обрядности и других народов».²²

Широко известен и европейский обычай олицетворения духа хлеба в образе жениха и невесты. Часто бывает, что бракосочетание духа растительности с весной, «не будучи упомянуто прямо, находит свое выражение в названии воплощения духа («невеста») и в облачении его в свадебный наряд».²³ В Троицу водят по селу Майскую невесту, т. е. девушку, убрannую цветами и листьями, юноши ходят с Майским деревом и т. д.

В. Маннгардт рассматривал духов растительности как олицетворение умирающей и воскресающей природы.²⁴ В. Вундт видел в демонах растительности промежуточную ступень между доземледельческим тотемическим культом и развитыми культами богов.²⁵

Д. Фрэзер умирающее и воскресающее божество относил к более поздней исторической ступени. В. Я. Пропп показал, что одноплановый материал, в смысле выражения общей идеи, исторически оказывается неоднородным. Русский (славянский) материал воспроизводит более древнюю фазу развития божества растительности, чем античный, и именно на славянском материале оказывается возможным показать «земледельческую религию в ее исконных, древнейших формах».²⁶

Сравнение славянских, европейских и античных материалов дало возможность В. Я. Проппу наметить стадии рождения и развития божества растительности. На русском материале прослеживается самая ранняя фаза, смысл которой заключен в том, что воплощением силы является дерево — у нас березка, в Западной Европе — дуб. При этом В. Я. Пропп специально подчеркивал, что «при земледелии культ леса есть культ не деревьев как таковых, а культ непосредственно растительной силы земли, воплощенной в деревьях» (с. 98).

На более позднем этапе «сила мыслится живущей в дереве», а значит, она может быть и отделима от него. «Воплощение силы, отделяемой от дерева, антропоморфизмуется, приобретает облик человеческого существа. Это антропоморфное существо всегда близко к дереву, оно как бы сопровождает его <...>. Дерево несет девушку, или девушка идет под деревом, как бы воплощая его».²⁷ Человек может иметь заместителя в виде куклы, чучела.

Смысл третьей стадии сводится к тому, что безымянное антропоморфное существо получает определенное имя: Ярило, Купало, Марена и пр. «Это еще не обожествление, но ступень к нему. Часто эти существа представляют собой дерево, одетое в человеческую одежду».²⁸ Дерево — это начальная точка, итогом же желаний человека является — знак. «Эти желания как бы влияют обратно, и существа, воплощающие растительную силу, теперь принимают форму злаков: их делают из соломы, или это — сноп, украшенный лентами или одетый в человеческую одежду»,²⁹ например, чучело масленицы. Растерзание заменяется фарсовым погребением («похороны Костромы», «похороны кукушки» и т. д.).

Последняя фаза в развитии божества растительности, связанная с постоянным, а не временным — в дни определенных праздников — существованием этого божества (таких, как Деметра, Адонис, Осирис, Аттис, Персефона, Сокар и пр.), на русском материале не отмечается. Это уже стадия обожествления.

Созидательное начало, заключенное в представлении смерти, в большей или в меньшей степени прослеживается на обоих этапах (доземледельческом и земледельческом) исторического развития общества и как вторичный момент — исторического развития представления через смерть к новому рождению. Реальное, осязаемое выражение это представление получило на своей второй фазе, когда возрождение воплощалось в виде нового урожая.

Производящей силе смерти должно было что-то способствовать. Брак, символически повторив главные события жизни — рождение

и смерть в лице невесты, на этом свою миссию не закончил. Невозможно представить себе возникновение ритуала, основной целью которого стал бы повтор. Брак должен был раскрыть, развить, усилить то, что было скрыто в похоронном и родильном обрядах. В силу вступила *имитативная магия*, когда, по представлениям язычника, быстрейшему и наилучшему воспроизводству растительной силы способствовал «действительный или символический брак мужчин и женщин, маскирующихся под духов растительности. Магические представления такого рода играли существенную роль в европейских народных праздниках».³⁰

Символические браки и оргии являлись тем магическим средством, которое должно было повысить плодородие почвы. Сюда могут быть отнесены такие, например, явления, как «яровуха» и «скакание», которые входят в ритуал свадьбы в Поморье (д. Тамица, Онежский берег): «„Яровухой“ (< . . . >) заканчивались две вечеринки в доме невесты, и состояла она в том, что вся молодежь, включая жениха и невесту, оставалась спать в невестином доме — в сених или на дворе — на соломе, в повалку; при этом предполагалась свобода отношений, которую никто не осуждал, хотя, по свидетельству жителей, ею редко кто пользовался. Перед нами по существу пережиток „свадьного греха“ — эротических игр молодежи, связанный, судя по названию „яровуха“, с культом плодоносящих сил — Ярилой».³¹

Побочным, но тоже способствующим плодородию фактором является ритуальный смех, не случайно его присутствие в земледельческих³² и семейных обрядах. Обряды проводов, свадьбы, похороны сопровождались ритуальным голошением в сочетании со «смеховыми формами (шутка, озорство, брань, свист), присущими как девичьему, так и юношескому коллективному поведению».³³

Ритуальный смех в равной степени был присущ и семейным обрядам. У славян на крестинах новорожденного после произнесения ему благопожеланий начинается бурное веселье. Поют песни, «начинаются самые неприличные шутки не только словом, но и делом, — в чем не может быть стеснения, так как на „крестины“ собираются только женатые» (Шейн. Материалы. С. 11).³⁴

Смех играл весьма заметную роль и в свадебном обряде. В разных областях России, когда молодых оставляют одних в клет, в доме начинается веселый пир. Тот же ритуал был широко известен в Белоруссии: во время удаления жениха и невесты в клет «родители и соседи, соблюдавшие до этого времени чинность и порядок, без стеснения предаются вполне веселью, открывается разгар пиршества. Старики и старушки забывают свою старость, пускаются в пляски и танцы» (Шейн. С. 151). Новый прилив всеобщего веселья бывает связан с моментом публичной демонстрации рубашки молодой, которую, «как знамение триумфа, прячут свахи у себя и, тотчас возвратившись в избу, поднимают пир горой» (Шейн. С. 151). Выставленная напоказ «тайна брачного ложа», как талисман, несет с собой «силу общего веселья» (Шейн. С. 152).

Проведя исследование свадебного плача в обрядах восточных славян, Т. А. Бернштам сделала вывод о том, что «смех в традиционной культуре как ритуальная форма поведения универсален». У определенных социальных групп (например, молодежи) «он носит открытый, внешний характер, что явилось одной из причин развития его отдельных проявлений из внутренних, ритуально-игровых — в общественную „смеховую культуру“».³⁵

Побудительное значение для нового рождения было заключено также в веселье, сопровождающем похороны. Н. Н. Велецкая, рассматривая средневековые письменные источники и материалы XIX—XX вв., пришла к заключению, что ритуальное веселье при похоронах есть составная часть древнего языческого ритуала «проводов покойного на тот свет» и что обряд этот представляет собой «типологическое явление языческой погребальной обрядности».³⁶ Обряд ритуального веселья (как вариант — ритуального танца) при погребении был зафиксирован у сербов и хорватов, европейских народов, карпатских горцев, народов Средней Азии и Сибири.

В области семейной обрядности более частным и не имеющим, очевидно, столь глубоких исторических корней, как ритуальный смех, но тоже направленным на усиление производительной способности человека стал и обряд имитации родов на свадьбе. В Костромской области во время свадебного пира «мать жениха или сваха обращаются к родителям молодой: „Вот на клетки-то у нас не больно благополучно, всю ночь баню топила, бабушку звала. Ну и дочка у вас, — в ночь родила“. А те в ответ: „Жених, может, скакал, ломал по огородам, так ему и подкинули“. Им возражают: „Нет, порода-то ваша“. После этого все кладут деньги на крестины ребенка, говоря: „Вина общая, чей бы бычок, а уж ребеночек ваш“» (Материалы по свадьбе. С. 158). Или женщины (приданки), доставив приданое невесты в дом жениха, после обеда устраивают игру в роженицу: «выбирают какую-либо женщину в „породзиху“ (роженицу) и взяв котенка, его спеленают, затем кладут мнимую породзиху с котенком за полог в постель. Для мнимого новорожденного из среды присутствующих выбирают отца, кума и куму, а для роженицы — бабу. Котенка тискают, чтобы он кричал, а бабы лечат его и шепчут над ним и еще сильнее дают его <...>. Породзиха все время кричит: „Живот болит“. Ей льют в рот водку с золой <...>. Смех, хохот» (Шейн. Материалы. С. 316). Шуточное воспроизведение «родов» на свадьбе, словесное или действительное, так же как развязывание невестой юбки и передника во время венчания, чтобы впоследствии легче детей родить (Шейн. Материалы. С. 363), — это поздние отголоски древних языческих представлений, нашедших свое отражение в тех или иных магических формах, призванных усилить рождающую способность человека.

Итак, с одной стороны, имитативная магия (в широком смысле — символический брак) способствовала поднятию производительных сил природы, с другой стороны, шел обратный процесс, т. е. плодородие земли должно было помочь плодородию человека. Этот взаимный процесс магического увеличения продуцирующих сил природы

и человека объясняет столь широкое проникновение растительной символики во все семейные обряды.

Земля — богиня плодородия, помогает рождению, зачатию, смерти.³⁷ У самых разных народов именно на земле (соломе, как одном из символов ее производительного начала) происходят роды. Так было в русских селах, когда для родов стелили на полу (земляном, как правило) солому, которая после родов уничтожалась.³⁸ По обычаям восточных славян, «матрац в детской люльке чаще всего набит сеном».³⁹ Здесь же, перед крещением, «повитуха расстилала на полу («на дом», «на землі») <...> кожух» — традиционный символ плодородия и богатства у восточных славян и клала на него спеленутого ребенка; «действие сопровождалось пожеланием здоровья, тепла и богатства».⁴⁰

Хлеб, зерно как символы плодородия широко распространены в родильных и крестильных обрядах: с хлебом посылают за повитухой, она, в свою очередь, приходит с обязательным ритуальным хлебом или ржаными зернами.⁴¹ Послед вместе с житом «закапываются там, где были роды, в хате под полом, служащим вместо кровати, в клуне — в земле».⁴² На крестины отец приглашает кумов, которые «приходят тоже с хлебом, причем кум должен принести непременно целый хлеб, кума же может ограничиться и куском, который она подает бабке».⁴³ Каждый гость, приглашенный на крестины, «приносит с собой непременно что-нибудь съедобного: кто кусок хлеба, кто гречневой каши <...>. Родильница, лежа в постели, принимает от гостей все принесенное и ставит кругом себя на кровати» (Шейн. Материалы. С. 13).⁴⁴ После крещения «для здоровья» на ребенка надевают ладанку, в которую бабка зашивает пуповину и житное зернышко».⁴⁵ В первую купель новорожденного часто сыпят: «мальчику — свяченное яровое жито, а девочке — яровую пшеницу».⁴⁶ В воду для очищения роженицы тоже добавляют конопляное семя или овес и т. д.⁴⁷

На родинах и на крестинах, практически повсеместно в России, основным угощением является так называемая «бабина каша», т. е. каша, приготовленная и раздаваемая всем присутствующим повитухой. Это не просто угощение, с ним связана и особая форма гадания: повитуха разбивает в конце обряда горшок с кашей. Если каша очень крутая и не распадется — это добрый знак: дитя будет жить долго.⁴⁸ После того как всех наделают кашей, гости встают из-за стола: «бабка наливает в миску воды, насыпает туда овса и натирает всех этим мокрым овсом, начиная с родильницы ребенка, отца его и кумовьев».⁴⁹

Символика плодородия столь же широко встречается и в свадебном обряде. Новгородский князь Ал. Невский, «попя в Полотське у Брячьслава дочь, а венчася в Торопчи; ту кашу чини, а в Нове городе другую» (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 77). В Ярославской губернии на девичнике «после угощения приносят солому, в которой катают жениха, невесту, всех девиц и парней» (Материалы по свадьбе. С. 24). В день венчания в ряде областей России «в то время, когда родители жени-

ха принимают новобрачных за столом, „на посади“, в коморе готовится для них постель, на которой они должны провести первую ночь. Дружко приносит куль соломы в комору» (Чубинский. С. 434). Важно отметить, что свадебная постель (куль соломы) стелется прямо на земле (Чубинский. С. 629).⁵⁰ Этот народный обычай, основанный на вере в производительное начало земли, наилучшим образом способствующее зачатию, был чрезвычайно устойчив. Он имел распространение и во время царских и княжеских свадеб XVI и XVII столетий. Здесь тоже «постель для молодых стлали на ржаных снопах; около постели ставили кадь или несколько боченков, наполненных пшеницею, ячменем и овсом; по углам опочивальни клали хлебы».⁵¹ Этот обычай бытовал еще достаточно широко в XIX в. в крестьянской среде: «И в настоящее время в Орловской губернии молодым стелют постель на ржаных снопах; в Галиции свахи входят в опочивальню к молодым с миской пшеницы».⁵²

Так же как к роженице приходят обязательно с хлебом, так и жених едет к невесте с хлебом и тремя колосками. Хлебом встречают молодых в доме жениха после венчания. На обручении «заручные» «берут полное сито жита, в котором прячут кольца; жених и невеста разом выхватывают по горсти жита; если кольца не падаются — нехорошо (. . .). Если невеста выхватит его кольцо, а он ее — то это хороший знак».⁵³ Мать невесты встречает жениха с кружкой воды, в которую насыпается овес.⁵⁴ Когда подходит к концу пир в доме невесты, она «берет одну из бутылок, в которой жених приносил водку, насыпает ее сполна рожью, обвивает ее утиральником, красным пояском и подает свату или дружку жениха. Этим она заявляет свою любовь и жениху и гостям и желание, чтобы у них всего было полно, в изобилии» (Шейн. С. 156). Перед отъездом новобрачных в дом жениха мать невесты, одетая в вывернутую наизнанку шубу, как символ богатства «берет в подол овес и, обходя три раза вокруг сидящих на телеге молодых и дружины, обсеивает их овсом, чтоб молодые жили богато».⁵⁵ Не случайно и то обстоятельство, что кормят молодых в амбаре.⁵⁶ Обычай представления брачной рубашки молодой, в которой обязательно «должна быть зашита горсть ржи и несколько денег», родителям невесты известен всем восточнославянским народам.

Н. Ф. Сумцов привел многочисленные данные обрядового употребления хлебных зерен не только у славян, но и у целого ряда индоевропейских народов.⁵⁷

В русском селе Новая Слободка в начале XX в. был записан весьма древний обряд «хлестать невесту снопом соломы» в тот момент, когда ее ссаживают с подводы.⁵⁸ В середине XIX в. у малороссиян существовал обычай, когда после венчания молодые приезжают в дом жениха, «батюшка бьет их хлебом по головам; мать насыпает ржи за плечи молодой под рубашку».⁵⁹ В некоторых восточных деревнях «невеста прячется во ржи (летом) или на гумне (зимой)».⁶⁰

И, наконец, следует обратить внимание на традиционную для ряда районов России игру на свадьбе: «Жених туго перетягивает на

себе пояс; невеста подходит к нему с „ширинкой“ (вышитым ручником). Гости спрашивают: „А ну, чи годна сноп завязаты“: да умеет ли она снопы вязать на жатве — вообще хорошая ли работница? Жених надуется, а невеста старается сильным и ловким движением заложить ему за пояс ширинку. Если это ей быстро удается — хвалят: годна, годна снопы вязать».⁶¹ Обряд со снопом повторяется уже с проверкой хозяйственных способностей жениха. Когда жених «выводит невесту к повозке, публика подзадоривает: „А ну, чи годен сноп подбросить, стог вершить?“». Жених старается одним взмахом „выкинуть“ на повозку упирающуюся невесту».⁶²

Хлеб, зерно, солома — все эти символы плодородия столь же широко, как в родильном и свадебном, встречаются и в погребальном обряде. В русских и украинских селах «умирающего кладут на пол, на соломе, головой к образам».⁶³ Хорошо известен и похоронный обычай уносить щепки от гроба под гору, стелить листья в гроб, класть под голову плашку, набивать подушку сеном (Архив МГУ, 1978, кор. 1, тетр. 10. № 106, л. 51—52). У поволжских народов и некоторых народов Сибири «больного перед смертью перекладывали на соломенный матрац».⁶⁴ Тарские татары «стелили на дно могилы солому, а под голову покойного клали березовые ветки».⁶⁵

У белорусов «тело умершего кладут на лавку против дверей; при выносе тела из дому на гроб бросают зерна ржи, а на то место, где он стоял, кладут хлеб и соль» (Шейн. С. 654). Иногда же, пока несколько человек берут гроб и выносят его из хаты, «одна из родственников покойника в это время берет в сосуд ржаные зерна и бросает горстью вслед покойнику для того, чтобы он и по смерти своей не лишил оставшихся в живых родственников насущного хлеба. Это она продолжает делать до тех пор, пока умершего не вынесут за ворота двора. Выбросив последние зерна из сосуда, она его разбивает об угол хаты» (Шейн. Материалы. С. 533). Принято было также при выносе гроба из дома, чтобы кто-нибудь из домашних бросал ржаные зерна вслед ушедшим (Шейн. Материалы. С. 572).⁶⁶

Таким образом, только смерть оказалась способной дать производительную силу жизни — отсюда имитативные обряды, «воспроизводящие» смерть как в области человеческих, так и в области природных отношений (обряды типа похорон молодого, мнимых похорон больного ребенка, календарные обряды с растерзанием и погребением божества). Брачный обряд *усиливал* продуцирующее начало смерти — и в этом его первоначальное основное назначение. Имитативная магия и в данном случае стала *наглядным* способом, демонстрирующим эту особую способность брака. Отсюда совершенно закономерно вытекает устойчивость представлений об *эротической* окраске смерти, что и нашло свое широкое и повсеместное отражение в фольклоре самых разных народов мира. В сказках о Кошее (=божество смерти), Змее, медведе-похитителе и т. п. смерть героини (ее уход в тридцатое царство) происходит оттого, что дух-похититель уносит ее для брака в царство смерти. Иван-царевич находит Елену Прекрасную во владениях Змея и уводит ее. Прилетает Змей и спрашивает коня: «Где моя жена?» — «Старый муж увел», — отвечает

конь (Зеленин. Вятск. № 86). «Схватил змей царевну и потащил ее к себе в берлогу, а есть не стал, красавица была, так за жену себе взял» (Афанасьев. № 85).

Сюда же могут быть отнесены и многочисленные мифы и народные сказки, известные в славянском мире, в Скандинавии, Шотландии, Японии, Греции и т. п., о том, как змей, дракон или какое-нибудь чудовище угрожает стране гибелью, если ему в жертву не будет принесена девушка. Сказочный герой убивает чудовище и в награду получает сердце и руку освобожденной им женщины. Чудовище требует человеческую жертву для съедения или брака, что первоначально имело, очевидно, один и тот же смысл. Акт еды связывается в сознании с моментами рождения, брака, смерти. «Акт смерти и акт еды все время выступают <...> в виде устойчивого и непреодолимого омонима».⁶⁷ Эти и подобные им фольклорные отражения возникли на основе некогда реально существовавших обычаев, древних жертв — браков, когда «на берега рек или озер выводили девушек и оставляли их там или топили. Они отдавались змеем для пожирания или для супружеской жизни. Этот обычай засвидетельствован и был распространен там, где земледелие зависит от рек, т. е. в долинах Нила, Ганга, Евфрата и Тигра. Ясно, что тогда, когда этот обычай имел место, сказки о нем не могло быть».⁶⁸ Человеческие жертвы «существовали в Греции в течение длительного времени и получали различную мотивировку в зависимости от той или иной эпохи».⁶⁹ Подобные же жертвенные обряды с целью получить необходимое благотворное влияние на плодородие почвы были, несомненно, и у древних славян.⁷⁰

Жертвенные браки не всегда приводили к физической гибели невесты. Безмолвное, антропоморфизированное божество (камень, дерево, сеть и пр.) «удовлетворялось» иногда и пышно разыгранной свадьбой и приобщением «невесты» к его божественной сущности.⁷¹

Эротику, внесенную в представление о смерти, Л. Я. Штернберг назвал «избранничеством», потому что, по народным верованиям, умирает именно та девушка, которую возлюбил и «унесло в царство смерти» божество.⁷² Эротическая окраска смерти, как считал В. Я. Пропп, явление позднее, оно было «особенно распространено в античной Греции, тогда как на более ранних ступенях развития оно носит еще очень общий, недифференцированный характер».⁷³ Греки рассматривали любовное похищение как один из видов смерти.

Представления эти оказались поразительно устойчивыми. В конце XIX в. в глухих лесах Вятской губернии, «вдали от внешних влияний»,⁷⁴ в забытом богом и людьми уголке России, о котором местные жители говорили: «Мы край света живем, под небо сугорбившись ходим» (с. 17), разыгралась трагедия, связанная с верой в «нечистое избранничество».⁷⁵ Лихоманка являлась к местным жителям то в одном, то в другом своем облике. К Фатьке ходит она «под видом умершей жены и заставляет жить с ней» (с. 62). Но Фатька не поддается — иначе верная гибель. Наведывается она и к Якову Молосненку, он боится ее, но уступил, смирился. «Давно повадилась, проклятая <...>. Сплю я с нею, бывает» (с. 58). Умирает Яков не

столько от болезни, сколько от страха: ему мерещилось, что лихоманка пришла за ним. Смертельный ужас сковал его. «Я не сразу узнал голос Якова: это был как будто вой крупного смертельно испуганного животного, прерываемый иступленными ругательствами и угрозами» — (с. 66). Глаза Якова «стали совершенно безумными. Он, видимо, ничего не понимал и был весь во власти завладевшего им образа <...>. Сильно рванувшись, он протянул руку к косе <...>».

— Зарублю... посеку... — бормотал он сквозь стиснутые зубы» (с. 66—67).

Ужас охватил и всех присутствующих: «... в избе водворился настоящий шабаш. Все члены семьи, особенно женщины, похватав заготовленные в стенах орудия, размахивали ими, как сумасшедшие, в надежде убить невидимую „лихоманку“» (с. 67).

Яков умирует вопреки логике и здравому смыслу, но все окружающие видели в этой смерти роковую закономерность. Никто из соседей не решился прийти обмыть тело («Баут: страшно <...>». Я понял: по мнению соседей, Якова уволокла ночью нечистая сила» (с. 68—69).

Представления об эротической, женской природе смерти способствовали тому, что и на женщину вообще переносятся функции существа подземного, хтонического (отсюда и страх перед ней и представления о ее обязательной «нечистоте» в переломные моменты жизни). Эти представления послужили основой позднего обряда «покрывания» преступника женской одеждой, что было равнозначно его умерщвлению. «Преступник уже переживает смерть, уже проходит преисподнюю, когда „женится“, когда покрывается женской одеждой или женским телом (обнимается с женщиной) <...>. Преступник, пройдя фазу смерти, получал возможность снова жить. Месть погашалась».⁷⁶

Поскольку существовало верование о том, что смерть — это брак с божеством смерти, то «брачные боги — боги смерти; похоронная процессия и свадебная процессия одинаковы; невесту приводят ночью при факелах, брачная постель уподоблена смертельному ложу, и шествие вокруг алтаря аналогично погребальным обрядам».⁷⁷ Не случайно, что именно свадебное шествие — характерное изображение на саркофагах.

Древние верования, связанные как с плодотворящей, так и в значительной степени с эротической природой смерти, способствовали, по всей вероятности, созданию и закреплению в фольклоре и литературе женского облика смерти. Круг, таким образом, замкнулся — брак и рождающая смерть слились в едином символе, брак стал метонимической заменой смерти.

¹ На поздних этапах существования свадебного обряда страх перед существом, находящимся в стадии «перехода», предельно ослаблен или совсем не проявляется. В фольклоре, как можно было видеть хотя бы на примере рассмотренных выше балладных песен, он сквозит достаточно отчетливо.

² Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 130.

³ Там же.

- ⁴ Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1982. С. 352.
- ⁵ О связи мертвого с землей: *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 72 и след.; *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 12 и след.
- ⁶ *Познанский Н.* Заговоры. Пг., 1917. С. 136 (также с. 126); *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 41.
- ⁷ *Унсет С.* Кристин, дочь Лавранса. М.; Л., 1962. Ч. 3. С. 46, 48.
- ⁸ *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян // Культурно-бытовые очерки по мировой истории. М., 1918. № 4. С. 21.
- ⁹ *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. С. 4, 32; *Серебренников В.* Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стряпунинской волости Оханского уезда, Пермской губ. Пермь, 1918. С. 44. Та же примета воспроизведена Н. В. Гоголем в «Мертвых душах» // Гоголь Н. В. Собр. соч. М., 1985. Т. 5. С. 206.
- ¹⁰ *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 146. Тут же приведены многочисленные источники данного поверья.
- ¹¹ *Фрейденберг О. М.* Введение в теорию античного фольклора // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 97.
- ¹² *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 355; Также: *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX — начало XX в. М., 1979. С. 37, 64; *Сухотин С.* Несколько обрядов и обычаев в Тульской губернии // Этногр. обозрение. 1913. Кн. 94—95. № 3—4.
- ¹³ *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 353.
- ¹⁴ *Mannhardt W.* Wald und Feldkulte. 2 Bde. Berlin, 1875—1877.
- ¹⁵ *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 353.
- ¹⁶ Там же. С. 351; *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. С. 73. Аналогично в западносемитской мифологии Мот — бог смерти наделен одновременно и плодоносящей силой. Он умер от руки Аиан (смерть смертна. — В. Е.), и останки его были рассеяны «по полю, подобно зерну, после чего возродилась жизнь» (Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 187—188).
- Близкую Фрэзеру мысль высказал М. Бахтин: «Снижение значит приземление, приобщение к земле (...). Снятие роет телесную могилу для нового рождения. Поэтому оно имеет не только уничтожающее, отрицающее значение, но и положительное, возрождающее: оно амбивалентно, оно отрицает и утверждает одновременно» (*Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 26).
- ¹⁷ *Стоин Е.* Лазаруване в с. Негушево, Елинпелинско // Известия на института за музика. София, 1955. Кн. 2—3. С. 189—209; *Йорданова Л.* За обичая лазаруване в България // Известия на Етнографския институт и музеи. 1966. Кн. 9. С. 107—162; *Арnaudов М.* Очерци по българския фолклор. София, 1969. Т. 2. С. 343—371.
- ¹⁸ *Гринцер П. А.* Две эпохи литературных связей // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 71.
- ¹⁹ *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 423.
- ²⁰ Мифы народов мира. Т. 2. С. 459.
- ²¹ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К проблеме латышского Jumis и балтийско-близнецного культа // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 160.
- ²² *Листова И. М.* Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Конец XIX—начало XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 179.
- ²³ *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 158. См. также: *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX—начало XX в. С. 190.
- ²⁴ *Mannhardt W.* 1) Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865; 2) Die Korndämonen. Berlin, 1863. 3) Wald und Feldkulte. 2 Bde. Berlin, 1875—1877.
- ²⁵ *Wundt W.* Mythus und Religion. Leipzig, 1905. Т. 1; русский перевод: *Вундт В.* Миф и религия. СПб., 1913.
- ²⁶ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. С. 98.
- ²⁷ Там же. С. 99.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 163.
- ³¹ *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978. С. 68.

Индусы, для того чтобы обеспечить плодородие земли и людей, разводили так называемые «сады Адониса». Смысл обряда сводится к тому, что на протяжении четырех дней жених и невеста утром и вечером поливают посевы, а на пятый день поднявшиеся ростки, как настоящие «сады Адониса», бросают в водоем или в реку. В Греции воспоминания о «садах Адониса» прочно удерживаются и в конце XIX в.: «В страстную пятницу (...) навстречу крестному ходу женщины выходят из домов, держа в руках тарелки с молодыми побегами чечевицы, которые они специально для этого случая вырастили. Эти молодые побеги назывались „сады Адониса“, они были посвящены древнему финикийскому богу, одному из так называемых „страждущих“ (умерщвляемых и воскресших) богов, — легенда о котором исторически предшествовала образу Христа» (Иванова Ю. В. Греки // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. С. 330).

³² Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (гл. VI «Смерть и смех»). С. 68—104.

³³ Бернштам Т. А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX—начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 92.

³⁴ Смех и шутки сопровождают и обряд рождения у целого ряда народов. У алтайских колмыков «рождение детей (...) происходит при стечении народа, криках и ружейной пальбе» (Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // Этногр. обозрение. М. 1899. № 1—2. С. 63). Своеобразный женский праздник устраивался и у грузин по случаю предстоящего рождения ребенка: «Около роженицы находились только повитуха и две-три пожилые женщины-помощницы. Остальные же развлекались, ни мало не заботясь о страданиях родильницы, шумели, занимались закусками и веселыми рассказами» (Соловьева Л. Т. Обычаи и обряды детского цикла у грузин. С. 171). Так было и в крестьянских и дворянских семьях. Ритуальные танцы вокруг роженицы устраивались у грузин уже после рождения ребенка. Танцуют и исполняя при этом специальную песню, женский хоровод как бы приглашал солнце войти в дом и оказать рождение и ее ребенку свое покровительство.

³⁵ Бернштам Т. А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX—начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 98.

Генетические истоки ритуального смеха Т. А. Бернштам видит в его неразрывной связи с плачем: «Глубокое изучение „первичных“ смеховых форм, на наш взгляд, возможно лишь в контексте феномена смех-плач, поскольку функции были тесно связаны и взаимообусловлены (видимо, как и природа этих физиологических состояний). Ритуализация плача могла иметь, предположительно, даже более глубокие корни, нежели смеха, так как отмечались две основные вехи жизненного цикла человека: рождение (крик — плач (...) ребенка) и смерть» (там же. С. 99). Эта гипотеза имеет безусловное основание. Но необходимо отметить, что в процессе исторического развития даже в рамках традиционной культуры функции смеха и плача резко разошлись: смех продолжал способствовать жизненному началу, плодородию человека и природы, плач эту функцию постепенно утратил (не случайны и запреты плача, о которых уже шла речь). О святочном и масленичном смехе, о смехе как мировоззрении и зрелище в Древней Руси см.: Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понирко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984; о средневековой «смеховой культуре» см.: Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; о специфике психологии и восприятии комического см.: Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976.

³⁶ Велецкая Н. Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов. Прага, 1968. С. 202, 207—211; 144, 145.

³⁷ Анализ пространственных представлений кетов и их мифологии привел Е. А. Алексеенко к выводу, что не только мифология, но и лексика языка кетов дают возможность говорить «о существовании некогда представлений о земле как женском живом существе (...)». Интересны лексические примеры, свидетельствующие о древних представлениях, соответственно которым земля считалась первопричиной жизни и смерти человека. О родившихся детях говорили: — ... матерью-землей данные (мне) завязки». «Завязки» — подставное охранительное название, заменяющее слово «дети». Равным образом о смерти ребенка можно было сказать: «...мать-земля съела мои завязки» (Алексеенко Е. А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 77).

³⁸ Костоловский И. В. Из свадебных и других поверий Ярославской губернии // Этногр. обозрение. М., 1911. № 1—2. Кн. 88—89. С. 253. У грузин, абхазов женщины рожала на земляном полу, который устилали кукурузной соломой или папоротником. Свято верили в народе, что «ребенок, родившийся на земле, выносивее и крепче, а роды на полу происходят якобы легче» (Смирнова Я. С. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины // Кавказский этнографический сб. М., 1955. Вып. 1. С. 133; Соловьева Л. Т. Родильная обрядность у грузин (Конец XIX—начало XX в.) // Полевые исследования института этнографии 1979 г. М., 1983. С. 125; Дбар С. А. Традиционные родильные обычаи и обряды абхазцев и их трансформации в советские годы // Советская этнография. М., 1985. № 1. С. 101).

³⁹ Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Веневском и Каширском уездах Тульской губ.) // Этногр. обозрение. М., 1895. № 4. С. 82; см. также: Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 72.

⁴⁰ Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры. Киев, 1981. С. 135; Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // Этногр. обозрение. М., 1897. № 1. С. 29.

⁴¹ Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1877. Т. 4. С. 3; см. также: Романов Е. Р. Быт белоруса // Белорусский сб. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 324; Малинка А. Родины и крестины // Киевская старина. Киев, 1898. С. 259.

⁴² Иванов П. // Этнографические материалы... С. 27; Чубинский П. П. // Труды этнографическо-статистической экспедиции... С. 5; Романов Е. Р. Быт белоруса. С. 325.

⁴³ Иванов П. // Этнографические материалы... С. 29.

⁴⁴ См. также: с. Бобровки и окружной его околоток Тверской губернии Ржевского уезда // Этнографический сборник, издаваемый императорским Русским географическим обществом. СПб., 1853. Вып. 1. С. 253; Малинка А. // Родины и крестины. С. 268.

⁴⁵ Харузина В. Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском у. Олонецкой губ. // Этногр. обозрение. М., 1906. № 1—2. С. 92.

⁴⁶ Беньковский И. Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина. Киев, 1904. № 10—12. С. 2.

⁴⁷ Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894. С. 85 (см. также: Шейн П. В. Материалы по этнографии. С. 14; Малинка А. Родины и крестины. С. 267).

⁴⁸ Романов Е. Р. Быт белоруса. С. 327; см. также: Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры. С. 141, 143, 144.

⁴⁹ Романов Е. Р. Быт белоруса. С. 327.

⁵⁰ См. также: Там же. С. 413.

⁵¹ Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. С. 65.

⁵² Там же.

⁵³ Казимир Е. П. Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1907. № 1—2. С. 202; Маркевич Н. Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян, извлеченные из нынешнего народного быта. Киев, 1860. С. 114.

⁵⁴ Романов Е. Р. Быт белоруса. С. 359.

⁵⁵ Там же. С. 360.

⁵⁶ Там же. О свадебном столе: см.: Устинова М. Я. Семейные обряды латышского городского населения в XX в. М., 1980. С. 141; Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. С. 37, 65 и мн. др.

⁵⁷ Типологически однородные данные могут быть отмечены и у таджиков Каратегина и Дарваза, где было принято сыпать между одеялами новобрачных «немного проса и семян какого-нибудь растения, что, по поверьям, делает молодоженов плодотворными» (Таджики Каратегина и Дарваза. С. 53). У сибирских народов, хантов и манси в частности, существует обычай разрывать постель молодых и разбрасывать клочки в разные стороны (Соколова З. П. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 37). Здесь несомненная аналогия с разрыванием и разбрасыванием чучел в календарных обрядах с целью повышения плодородия.

⁵⁸ *Чижикова Л. Н.* Свадебная обрядность сельского населения русско-украинско-го пограничья в начале XX в. // Полевые исследования ин-та этнографии. 1978. М., 1980. С. 35.

⁵⁹ *Маркевич Н.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян, извлеченные из нынешнего народного быта. Киев, 1860. С. 136.

⁶⁰ *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края // Записки имп. Русского географического общества (ИРГО). СПб., 1886. Т. 14. С. 23—28.

⁶¹ *Казимир Е. П.* Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии. С. 202.

⁶² Там же. С. 205.

⁶³ *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елизаветградском и Александровском уездах Херсонской губ. Одесса, 1894. С. 117; см. также: *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области // Полевые исследования ин-та этнографии. 1978. М., 1980. С. 22, 23.

⁶⁴ *Попов Н. С.* Погребальный обряд марийцев в XIX—начале XX в. // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 158; То же см.: *Христолюбова Л. С.* Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 73; *Гурвич И. С.* Якуты // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 99.

⁶⁵ *Томилов Н. А.* Сибирские татары // Семейная обрядность народов Сибири. С. 120.

⁶⁶ См. также: *Соколова З. П.* Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. С. 140.

⁶⁷ *Фрейдсберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 59.

⁶⁸ *Пропп В. Я.* Русская сказка. Л., 1984. С. 236—237; см. также: *Шарль де Бросс.* О фетишизме. М., 1973. С. 28; *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 169, 411.

⁶⁹ *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1959. С. 69.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. С. 168; *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1. С. 39.

Согласно мифам северных народов, «их женщины выходили замуж за медведей, тигров, лисиц и других зверей, выступавших также в образе лесных людей. Эти браки, как правило, основывались на похищении женщин в лесу, когда те собирали ягоды, орехи, корни сараны и т. д.» (*Таксами Ч. М.* Представления о природе и человеке у нивхов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 205; *Валеев Ф. Т.* О религиозных представлениях западносибирских татар // Там же. С. 328; *Смоляк А. В.* Представления нанайцев о мире // Там же. С. 155).

⁷² *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии. С. 38—39. (Термин «избранничество» ранее был уже известен в христианской теологии).

⁷³ *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 252; см. также: *Фрейдсберг О. М.* Введение в теорию античного фольклора. С. 32.

⁷⁴ *Короленко В. Г.* История моего современника // Короленко В. Г. Собр. соч.: В 10 т. М., 1955. Т. 7. С. 54. (Гл. XI. «Трагедия лесной глуши. — Как меня победила лесная нежить»).

⁷⁵ Народные верования были здесь так живы и ярки, что на какое-то мгновение, по словам В. Г. Короленко, художник в нем попытался было взять верх над бытописателем, но искушение было недолгим, и он продолжал писать «только то, что видел сам и что испытывал среди лесных людей» (с. 56) и так, как видел, не приукрашивая и не домысливая увиденное.

⁷⁶ *Фрейдсберг О. М.* Введение в теорию античного фольклора. С. 159.

⁷⁷ *Фрейдсберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. С. 78.

2. ИЗМЕНЕНИЯ, ЕДИНЫЕ ДЛЯ ВСЕХ СУЩЕСТВ, ВСТУПАЮЩИХ В НОВЫЙ СТАТУС

... Одна и та же необъятно тождественная жизнь наполняет вселенную и ежечасно обновляется в неисчислимых сочетаниях и превращениях. Вот вы опасаетесь, воскреснете ли вы, а вы уже воскресли, когда родились, и этого не заметили.

(Б. Пастернак. «Доктор Живаго»)

Не умея ни жить, ни умереть, они избирают монашество, как нечто среднее между жизнью и смертью.

(А. Франс. «Сад Эпикура»)

А. ван Геннеп рассматривал и свадебный и похоронный обряды как «обряды перехода» из одной социальной категории в другую.¹ В. Тэрнер вслед за ним показал, что все лиминальные существа «ни здесь ни там, ни то ни се: они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом».² Эта переходная фаза, как правило, уподобляется смерти. «Каждая сакральная позиция обладает, по существу, несколькими сакральными особенностями. Однако этот сакральный компонент приобретает именно в период *rites de passage*, посредством которых старый статус меняется на новый».³

Общими для всех существ в стадии перехода (независимо от реальности или мнимости смерти) оказывается целый ряд ритуальных моментов, связанных с неузнаваемостью лиминального существа. Предельной, высшей формой изменения облика явилось оборотничество, истоки которого следует искать в мифологических представлениях, и прежде всего в принципиальной этиологичности мифа.⁴ Эта функция мифа без существенных изменений перейдет из мифа в сказку, балладу, народную лирическую песню, похоронные и свадебные причитания. Сам способ мифологических превращений (молниеносность и визуальная неуловимость) тоже сохранится в большинстве фольклорных жанров. Таковы сказочные перевоплощения типа «обернулась голубем и улетела» (Смирнов. № 178), оборотничество мертвого и смерти в похоронных причитаниях и перевоплощение условно мертвого (невесты) — в свадебных причитаниях и во внеобрядовой лирике.

Оборотничество как способ изменения облика, произошедшее в результате наказания (в мифе это, как правило, наказание за несоблюдение этических правил рода или за нарушение тотемных запретов), продлит свою жизнь в народных верованиях, связанных с семейными ритуалами.

Угроза перевоплощения, возможно, окончательного по народным представлениям, сильна для новобрачных и молодоженов. Отсюда столь широко развитая сеть оберегов. Бывают случаи, гласит народное предание, «что после венчания молодые оборачиваются волками, лошадьми, собаками, петухами и т. д.» (Материалы по свадьбе. С. 129). Крестьяне Александровского уезда Владимирской губернии рассказывают, что иногда «...молотят, молотят, а вдруг —

вместо молодых — два волка ходят <...>. На них точно шубы вывороченные, подпоясанные пояском. Если пояски разрезать, то из оборотней снова люди станут». В Лужском уезде тоже верили, что «молодые, обернувшись волками, из-под венца в лес уходят» (там же. С. 130).

В ходе свадебного обряда постоянны мнимые превращения жениха и невесты. Шуточный, пародийный отклик на подобные «перевоплощения» нашел свое отражение в цикле сказок о мнимой невесте. Сения-шут переодевается девицей. Полюбилась «мнимая невеста» одному из работников, стал он ее сватать. Обвенчались. Шут вместо невесты козла подставил. Испугался жених, закричал, что испортили молодую (Соколовы. № 104, 145; Зеленин. Перм. № 21 и мн. др.).

Взаимная симпатия новобрачных выражается в устойчивых художественных образах, где превращения нет, оно условно, традиционно, и смысл его сводится к образному сравнению (летит как сокол, как перепелка).

— Я к табе, Устинья,
Сыкалом лячу.
— Я к табе, Арахвейка,
Пиряпёлкью!

(Добровольский. № 313)

Девушка, выйдя замуж, перестает быть вольной уткой (куницей), свободно плавать и рыскать по лесам и лугам, она заперта женихом в темной камере:

А иде табе, Анисья,
Ночь начувать:
Ти ў поли шатры распинать,
Ти ў зяленинський дуброви,
Ти ў Пилипывы камёры.
Кали я ў поли кунькую
В зялёный дуброви вуткую,
В темный камори деўкую.

(Добровольский. № 362)

В примечании к «Белорусским песням» Бессонов комментирует подобные образы в свадебных песнях: «„утка“ — образ девушки, выход „утки“ на берег — переход уже до известной степени к новому положению. <...> В сказках история любви и страсти начинается только по выходе уток на берег, когда они превращаются в девиц и, наоборот, снова от молодца улетают или уплывают утками, лебедями».⁵

В ходе свадебного обряда подобные условные образные превращения традиционны. Во время сватовства на вопрос «Кто такие и зачем стучитесь?» — дружки отвечают: «Идем от князя новобрачного до княгини первобрачной, прося здоровье спросить. — У нас нет невесты, обернулась лисицей, убежала в чистое поле, — не знаем, где взять...». На повторные вопросы дружкам отвечают: «У нас после этого обернулась невеста белой лебедью и улетела; не знаем,

где взять» (Ефименко. Ч. 1. С. 130). Во время расставания с «волей»:

Повернусь я, красна девушка,
Перелетной малой птицынькой,
Полечу я, красна девушка,
Я за чистое за полюшко,
Я за синее за морюшко.

(Агренева-Славянская. С. 35)

В процессе свадьбы невеста многократно «оборачивается» то «белой колпицей», то «белой горностаюшкой», то «уловной рыбинькой», то «лебедушкой», а жених «ясным соколом» летит искать «белу колпицу, малую птицыньку» (Агренева-Славянская. С. 42, 43, 44). Воля уходит «во темный лес — во темны леса <...> да куницею» (Агренева-Славянская. С. 35). Она может олицетворяться с последующим однократным или многократным превращением:

Теперь нонечко божёна моя волюшка
В путь дороженьку она да снаряжается
И не в цветное она да платье одевается:
Надевает вот она костыченко-то рваное...
Горючими слезьми-то воля обливается,
Ко дверям-то волюшка двигается,
Во двёрным сидит она во уголку,
На дверной сидит она на лавочке.

Невеста спускает «вольну волюшку» во чистое поле «под кусточек серым заюшкой, а под камешек <...> горностаюшкой» (Агренева-Славянская. С. 52—53) и т. д.

Метаморфоза как способ изменения облика лиминального существа в ходе исторического развития обрядовых представлений постепенно себя изживала в связи с утратой веры в возможность ее принципиального осуществления. Уже в пределах мифологической системы менялся способ и характер оборотничества — молниеносности перевоплощения предшествовали внешние подготовительные формы, способствующие будущему перевоплощению. Тип подобных трансформационных форм может быть продемонстрирован на следующих примерах: «он прикрепил к своим рукам перья, превратился в птицу ряженку и улетел»;⁶ «юноша заменил свои глаза птичьими и прицепил к носу клюв цапли. Теперь юноша уже не был человеком. Он стал птицей».⁷

Точно так же и в семейных ритуалах господствующим способом изменения облика постепенно становится не метаморфоза, а более поздний и сугубо внешний показатель того, что человек находится в стадии перехода, это выразилось в смене имени, одежды и пр. Все внешние формы перехода в новый статус совершенно идентичны и для покойного, и для новорожденного, и для новобрачных.

Речь шла уже о том, что мертвого предпочитали не называть его прежним именем, а замужняя женщина у ряда народов теряла свое собственное имя и звалась лишь женой такого-то. Безликим и безымянным оставался и всякий снова пришедший в этот мир до крещения. Его называют или просто новым человеком или «куколкой».⁸

Переход безымянного человека в человека с душой и именем должен был происходить, по народным представлениям, незаметно для близких. Как известно, у восточнославянских народов мать и отец новорожденного не присутствовали на крестинах. У прибалтийских народов, латышей в частности, был известен обычай, согласно которому мать не должна смотреть, как носильщица уносит ее ребенка в церковь, и после ухода участников церемонии она должна лечь спать. По возвращении из церкви крестные просили отгадать имя ребенка или объявляли у входа в комнату: «Куколку увезли, Аннушку привезли!». ⁹

Вступление в новый статус, связанное с идеей рождения нового человека, получило свое вещественное оформление в обрядовом переодевании и пострижении, т. е. формах реального изменения облика.

Ритуальное переодевание казалось бы менее всего должно было коснуться новорожденного. Однако и здесь были свои законы. У таджиков Каратегина в день крещения на ребенка надевали специальную рубашку, которая снималась только после освящения ребенка в церкви на сороковой день, а потому и называлась «рубашкой сорокадневия». ¹⁰ Именно на сороковой день на ребенка «надевают новую одежду, а его старую или дарят какой-нибудь бедной женщине, или же привязывают к дереву». ¹¹ Эта одежда больше, как правило, не употреблялась.

Сроки ношения «рубашки сорокадневия» далеко не всегда строго соблюдались (речь идет, конечно, о поздних стадиях развития данного ритуала). У русских, например, бытовал обычай, по которому одежду после крещения ребенка (белую рубашку, подпоясанную пояском), не снимали с него только в течение семи дней. ¹² Сроки ношения первой рубашки в разных областях России были разными, но всегда соблюдалось какое-нибудь магическое число дней — три, семь, сорок, суть же ритуала от изменения времени ее ношения не менялась.

Общезвестно также, что испокон веков для свадебного торжества тоже шили специальную одежду, непременным условием которой было наличие в ней особой символической цветовой гаммы, сочетания белого с красным, т. е. двух основных цветов традиционной триады. ¹³ Для восточных славян подобная цветовая символика была чрезвычайно широко распространена. В Белоруссии невеста одета «в белую рубашку, белую юбку», на женихе «белая рубашка, новый кожух и белая свитка; на шапке красная ленточка» (Шейн. С. 598). В Тульской губернии невеста наряжена «в алом с золотом платке, на косе и на плечах лент навешено аршин десять, юбка и рукава рубашки тоже красные, только и белеется стан рубашки» (Шейн. Великорусс. С. 569). Жених имеет «баранью шапку с бантом из красной ленты, на шее платок, перевязанный красною же лентою» (Шейн. Материалы. С. 81). Почти повсеместно, если «молодая оказывалась честною, то сватья (сестра жениха) берет ее рубашку, свертывает в комок и припиливает к ней красную ленту» (Шейн. С. 620).

То же символическое сочетание цветов неизменно сопровождает всех и все, что имеет отношение к обряду: красную ленту прикрепляют к дому невесты, а также к одежде тестя и свахи, к шапкам жениха и подкняжного» (Шейн. Материалы. С. 38, 400). В день свадьбы «беседа встает и идет навстречу молодой, держась за красный вышитый большой <...> ручник <...> позади <...> всех шествует крестная мать, неся в руках две восковые свечи, перевязанные красной ленточкой и обернутые холстом» (Шейн. Материалы. С. 253, 277). Даже ржаной пирог обвязывается красным поясом и т. п.

Белый (иногда в сочетании с красным) цвет характерен и для специальной «смертной одежды». «Смертная рубаха» шилась крестьянами часто задолго до смерти, ее хранили бережно, как и заранее сделанное «домовье» (гроб) (Шейн. Материалы. С. 510). Покойника у восточных славян было принято одевать «в чистую белую рубаху из тонкого холста и таковые же штаны; женщины надевают сподницу (юбку) своего изделия; на ноги — белые чулки <...>. Головы, большею частью, не покрывают, но иногда надевают шапку: мужчинам мужскую, а женщинам женскую, сделанную из красной материи» (Шейн. Материалы. С. 543). Покойника «одевают в белое белье <...> после чего кладут ему на грудь икону и покрывают все тело белым полотном» (Шейн. Материалы. С. 524). Или умершего хоронят «в белом платье и облачают в саван (в черном платье не принято)» (Шейн. Материалы. С. 526). В белой рубашке хоронят и детей (Шейн. Материалы. С. 565). Поперек тела усопшего «кладут шерстяную нитку красного цвета», ярко-красной нитью обматывают и гроб несколько раз из конца в конец (Шейн. Материалы. С. 539, 551 и т. д.). Нить служила, по народным верованиям, средством передвижения покойного в потустороннем мире.

Существовала теснейшая взаимосвязь между обрядовым переодеванием при рождении, свадьбе и при похоронах. После крещения, например, на ребенка надевали белую рубашку или заворачивали его в кусок белого полотна, которое у украинцев называлось «крижмо». ¹⁴ «Крижмо» было способно оказать положительное воздействие на человека не только в младенчестве, но и в дальнейшей жизни: «данную ткань приберегали на свадебные рушники или шили из нее для дочери наволоку <...> чтобы хорошо замужем жила». ¹⁵ Свадебная же одежда (или ее детали), в свою очередь, имела магическое значение и могла оказывать «благое» воздействие на младенца: невестиным поясом «опоясывают первого новорожденного младенца в надежде на долгую его жизнь; скатерть кладут под голову болящему младенцу от уроков» (Шейн. Великорусс. С. 485). В то же время свадебная одежда имела прямую связь с похоронной. Так, в Вятской губернии невеста в день брака «надевает на себя две сорочки (рубахи), на верхнюю накладывает скатерть и подвязывает шерстяным пояском, одну из них должна готовить на смерть» (Шейн. Великорусс. С. 485). ¹⁶

Итак, переодевание новорожденного, новобрачных и умершего символизировало одно и то же — изменение сущности человека. В фольклоре смена одежды превратилась в устойчивую формулу

неузнавания человека: жена не узнает в новой одежде вернувшегося мужа, мать — дочь, мачеха и сестры Золушку и т. д.

Переодевание в одежду противоположного пола, в одежду, перевернутую наизнанку или сознательно испорченную,¹⁷ преследовало общую охранительную цель.

Изменение статуса рождало целый ряд сопутствующих моментов, которые нашли свое выражение в разных формах ритуального одевания. Н. П. Колпакова, Г. С. Маслова и ряд других исследователей указали охранительные (апотропейные) действия, связанные как с неоднократной переменой платья молодыми в течение свадьбы, так и с одеванием одежды наизнанку (в селах по Терскому берегу), с одеванием невестой части одежды на правую, а части на левую сторону¹⁸ и т. д.

В научной литературе достаточно широко распространено мнение, что цель траура заключается также в том, чтобы сделать себя неузнаваемым и тем самым обезопасить от возможного вредоносного действия мертвеца.¹⁹ Это в полной мере подтверждается данными северных народов, где траур всегда связывался с защитными мерами, с изменением внешности, а «чтобы душа умершего не узнала и не увела с собой <...> развязывали все завязки на одежде и обуви, женщины носили одежду и головные платки наизнанку».²⁰

Помимо общих апотропейных свойств ритуальной одежды с ней связывались и более узкие «целебные» свойства, а потому переодеванию придавалось особое значение при тяжелых родах и болезнях.²¹ Чтобы облегчить жене роды, «муж одевался в женскую одежду: рубаху или юбку, или голову повязывал платком»,²² переодевание демонстрировало, таким образом, смену пола.

Травестийное переодевание — явление широко распространенное в восточнославянской обрядовой системе, и оно играет весьма заметную роль в обрядах переходного типа.²³ Однако в конце XIX—начале XX в. травестическое переодевание на свадьбе потеряло уже свой магический смысл. Чисто развлекательный, игровой характер носило ряжение девушек в мужское платье «для чтения так называемой росписи приданого — текста нескромного содержания, что было в Ярославской губернии».²⁴ Полностью утратили древний смысл и многочисленные народные сказки, в основе которых лежит неузнавание, вызванное переодеванием героини в мужскую одежду (СУС. Тип 884, 884В*, 884В**, 888, 883А, 883А**, 883А****). Например, дочь в мужском костюме служит вместо отца в солдатах (Садовников. № 16). Или, желая освободить мужа из крепости, героиня переодевается в мужскую одежду, сватается к царской дочери и далее хитростью освобождает мужа (Никифоров, № 17).

В былинах о Ставре Годиновиче Василиса (Наталья) Микулична отрезает волосы «по мѹжичьи», надевает «платья все мужичьи», берет «поспехи молодецкие» и едет сватать у князя Владимира племянницу и вызволяет из темницы Ставра Годиновича (Соколовы. С. 502).

Мотив неузнавания был формулирован, получил новое осмысление уже в обряде и фольклоре, а затем и в письменной литературе.

Завязка многих классических комедий строится на травестическом переодевании, что давало автору возможность создать целый каскад нелепых комедийных ситуаций. Примером тому может служить комедия Мольера «Любовная досада».

Итак, обрядовому переодеванию, одежде «переходного» периода придавалось в семейных обрядах огромное смысловое значение — эта одежда символизировала готовность лиминального существа к будущему «возрождению». Та же смысловая функция отводилась и постригу.

Позднее развитие представления «через смерть к новому рождению», его дальнейшее христианское осмысление, вновь (уже на новом историческом этапе) переосмыслит его и внутренне сблизит с кругом представлений, характерных для обряда инициации. Аналогичный древней инициации обряд был известен в Греции и Риме. Как указывает О. М. Фрейденберг, средства подобных «посвящений были различны, но одинаковы по своей суровости и образной интерпретации именно смерти».²⁵ В Древней Руси греческим обрядам посвящения соответствовал постриг, который проходили дети при переходе от отрочества в юность. Обряд первого пострижения ребенка у славянских народов «совершают не только над мальчиками, но и над девочками (<...>). На церемонию пострижения приглашаются и знакомые, причем родители готовят обед. (<...> При пострижении ребенка обыкновенно сажают на козлах, разостланный на лавке шерстью вверх (<...> в некоторых местах на козлах сажают только девочек, чтоб скоро косы росли».²⁶

На архаичность обряда «пострижения» указывают факты, сообщенные Н. Ф. Сумцовым. Древние перуанцы по достижении двухлетнего возраста впервые получали имя и подвергались обрядовому пострижению посредством каменного ножа.²⁷

У славянских народов сроки получения имени и первого пострижения не были строго постоянными. Чаще всего в России впервые ребенку стригут волосы, когда ему исполняется год:²⁸ «Ребенка не стригут до года, а если случается, что у дитяти длинные волосы и мешают ему, то матери обкусывают и подгрызают их зубами».²⁹ Возраст ребенка, в котором производилось первое пострижение, колебался от младенчества до пяти-семи лет. Древнейшие свидетельства относятся к младенчеству. По предположению Л. Нидерле, этот обряд должен символизировать собой переход ребенка «из-под опеки матери на попечение отцовское».³⁰ Обряд пострижения — это единственное в родильной обрядности явление, где «отчетливо проявляется приоритет мужского начала».³¹ Смысл древнеславянского «пострига» объяснял Л. Нидерле следующим образом: «Если после рождения ребенка его принимали в семью и поручали заботам матери, то несколько лет спустя, в срок, менявшийся в соответствии с обычаями отдельных родов и племен, ребенок мужского пола изымался из попечения матери и отдавался на попечение отца, и дальнейшее воспитание ребенка заключалось в подготовке его к тем занятиям, которые являлись прерогативой мужчин».³²

Наиболее ранние, патриархальные формы обряда, когда «процедура совершалась матерью или старшей по возрасту женщиной — „бабой“ в младенческом возрасте ребенка», были отмечены в юго-западных областях Подолии.³³ Кем бы ни совершался обряд (матерью или отцом), смысл его оставался неизменным — обряд должен был символизировать переход ребенка в новый возрастной период.

Поздняя, христианская интерпретация этого архаического обряда, упоминаемого еще в летописях, была связана с особой формой стрижки: «...волосы выстригают обыкновенно пучками крестообразно — на лбу, на затылке и на висках».³⁴ Отметим, что также крестом постригали послушниц при их переходе в монахини.

Обычаем было запрещено, чтобы остриженные волосы «валялись по двору», «пропадали». Их сжигали, бросали на воду или закапывали в землю.³⁵ То есть волосы «захоранивали», так как умирало вместе с ними прежнее существо и рождалось новое. У грузин Хевсурети первая стрижка мальчиков (к девочкам это не относилось) называлась «жертвоприношение» и «этот обряд приурочивался часто к одному из поминальных дней по какому-нибудь из родственников».³⁶

Ту же функцию, что и первое пострижение волос ребенку, выполняли в свадебном обряде острижение волос жениху и подрезание косы невесте, и в конечном счете убиение волос под женский головной убор, заменившее собой обрядовое пострижение. Родство детских постригов с «урезыванием косы невесты» с несомненностью отмечалось еще у древних народов. Так, гречанки обрезали перед свадьбой косу в жертву Ифиное.³⁷ У белорусов был вариант того же обряда — поджигания косы невесте (Шейн. С. 572). Молодой, по обычаю, постригает волосы брат, жениху — сестра. Крестная мать постригает жениху волосы с припевом: «Постригайся и с ребячаго да в мужскую славу», а сестра немного поджигает их зажженной свечой, при пении свахами песен» (Шейн. С. 142, 223, 266).

Рассматривая обряд детского пострига, мы опять-таки имели возможность констатировать его взаимосвязь с соответствующими ритуалами свадьбы и похорон, потому что основаны они были на одной и той же идее.

Другой христианской формой «посвящения» может рассматриваться и обряд пострижения в монастырь. Монах, как и посвящаемый, находился в фазе перехода, только «вместо дома для изоляции неопитов появляется церковь».³⁸ «Нигде институционализация лиминальности не обозначается и не определяется более ясно, чем в монашестве и нищенстве как институтах великих мировых религий».³⁹

У христиан пострижение в монахи было равносильно смерти. Постригаемый, так же как и инициированный, получал новое имя и новую (черную) одежду, что должно было символизировать смерть, уход в иной мир и надежду на оживление на том свете. Монахов часто называли «непогребенными мертвецами».⁴⁰ По законам общества, «человек, принявший постриг, умирает для остального мира и теряет права наследования».⁴¹

На той же самой идее покоится и славянский обряд «покор» (или примирения): «Убийцу приводили мстившие члены рода на кладбище, и там разыгрывалась смерть убийцы и его оживление; преступник ложился на могилу того, кого убил, а мститель как бы засекал его мечом. В ответ на это убийца просил „оживить“ его, и мстящий родич отходил со словами: оживляю тебя для господ бога». Такова же функция и алтаря, первоначально могилы, где преступник находил прибежище.⁴²

Изучая эсхатологические представления греков, Ю. Кулаковский пришел к заключению, что «прикосновение к мертвому, участие в погребальном обряде и совершенное человеком убийство в равной степени считаются его осквернением. Мысль грека занимает не моральная сторона дела, а самая нечистота мыслится не как внутренний акт сознания, а как нечто внешнее, извне пристающее к человеку».⁴³ Вот, очевидно, почему обряд «покор» так органично ложится в один ряд с обычаями пострижения в монастырь и некоторыми прочими трансформациями инициальных церемоний.

Идея рождающей смерти прошла определенный трансформационный цикл. Возникнув в обряде инициации как основа этого ритуала, эта идея могла в дальнейшем полностью отделиться от обряда, порвать с ним и вылиться в совершенно отличные от инициации формы. Она могла проявиться и как развитие без существенных переосмыслений только какого-либо одного момента инициального комплекса, например, момента удаления посвящаемого от общества на определенный срок или смены неофитом, а в дальнейшем любым лиминальным существом одежды. Христианские же обряды (постриг, «покор» и пр.) вновь уже на новом витке исторического развития, как бы возвращаются к своей исходной точке (ритуалу инициации), своеобразно замыкая тем самым круг трансформаций.⁴⁴

¹ Genner A. van. The rites of passage. London, 1961.

² Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 169.

³ Там же. С. 170.

⁴ См.: Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 180; Валд Г. Метафора и миф // Румынская литература. 1974. № 2. С. 124; Eliade M. Aspects du mythe. Paris, 1963. S. 25 et sqq. Иная точка зрения принадлежит Ф. Х. Кессиди, который рассматривает объяснительную функцию мифа как свидетельство начала его «демифологизации». Познание, как утверждает исследователь, лишь «сопровождает миф, но не составляет его первичного ядра: сущность мифа не в объяснении, а в объективировании субъективных впечатлений и переживаний, при котором продукты воображения как результат этого объективирования принимаются за подлинные реальности внешнего мира» (Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. С. 300, а также с. 39—41).

⁵ Бессонов П. Белорусские песни. М., 1871. Примеч. к № 150.

⁶ Сказки и мифы Океании. М., 1970. С. 64.

⁷ Там же. С. 93.

⁸ Костоловский И. В. Из свадебных и других поверий Ярославской губернии // Этногр. обозрение. М., 1911. № 1—2. Кн. 88—89; см. также: Устинова М. Я. Семейные обряды латышского городского населения в XX в. М., 1980. С. 59.

⁹ Устинова М. Я. Семейные обряды. ... С. 61.

¹⁰ В этот день с ребенка снимаются все запреты, вызванные его «нечистотой», и все обереги (см.: Таджики Каратеги́на и Дарваза. Душанбе, 1976. С. 66; а также:

Чувры Л. А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности. М., 1983. С. 126).

¹¹ Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. С. 74. Переодевание характерно для всякого инициального момента: «После обрезания вся одежда делается ребенку новая (старая его одежда отдается мастеру)» (там же. С. 92).

¹² Федянович Т. П. О семейных обрядах русского сельского населения Удмуртской АССР. (Обряды, связанные с рождением ребенка и похороинами) // Социально-этнические аспекты развития современного села: Сб. статей. Ижевск, 1984. С. 120.

¹³ В народной культуре белый и красный цвета являются цветами траура. Черный цвет — столь привычный для современного человека траурный цвет — очевидно, позднего происхождения и связан с культурой периода христианства.

Каждый из компонентов цветовой триады имеет двойственное значение и составляет антитетические пары: белый и красный это цвета жизни и смерти, черный символизирует страсть и смерть. В. Тэрнер отнес классическую цветовую триаду к числу древнейших символов, которые были созданы человеком, потому что они ассоциируются с продуктами человеческого тела. По Тэрнеру же, «человеческий организм и важный для его существования опыт образуют источник всякой классификации: цветовая триада белое—красное—черное представляет архетип человека как процесс переживания наслаждения и боли». Далее, по Тэрнеру, «опыт, представленный тремя цветами, является общим для всего человечества, объяснение его распространенности вовсе не требует привлечения гипотезы о культурной диффузии (...) в ритуалах отдельных культур» (В. Тэрнер. Символ и ритуал. С. 102, 103).

Изучая цветовую символику, В. Тэрнер предложил обзор по регионам, которые охватывают весьма значительную территорию (Африку, Малаккский полуостров, Австралию, Северную Америку и т. д.), где была им отмечена цветовая триада. В результате анализа полученных данных Тэрнер пришел к заключению, что «цветовая символика является наследием отдаленного (возможно, доиндоевропейского) прошлого» (там же. С. 98).

О древности и универсальности цветовой триады свидетельствуют и частные наблюдения ряда других исследователей. Так, К. Кереньи, изучая тексты древнеегипетских надписей из храма Дендере, установил, что божественная сущность Исида тоже подчеркивалась двумя цветами классического трехцветия: Исида означает «богиня красная и черная» (*Kerényi K. Die griechisch — orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlichen Beleuchtung. Tübingen, 1927*). Среди индоевропейских ритуалов особо должны быть отмечены ритуалы, известные в клинописных текстах II тыс. до н. э. и принадлежащие хеттской культуре. Символика цветов ритуального платья хеттского царя, при жизни приравненного богу, не выходит за рамки универсальной триады: белый цвет — господствующий цвет царской (божественной) одежды. «Царь подпоясывался поясом, сплетенным из шерсти красного и белого цветов. В другом хеттском ритуале к рожку головного убора царя привязывали шнур из красного и белой шерсти». Обрядовые облачения жрецов тоже могли быть черного, белого и алого цветов (Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. С. 55).

¹⁴ Христолюбова Л. С. Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 58. Ср.: в Харьковской губернии при крестинах на отца надевали белую простыню, как саван (Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Мин-ва нар. просвещения. СПб., 1880. Ч. 212. С. 77).

¹⁵ Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры. С. 117.

¹⁶ По традиции на Руси хоронили в том, в чем венчали. Взаимосвязь свадебной и погребальной одежды может быть отмечена и у северных народов. Нганасаны, например, во время свадебной церемонии «одевали особую одежду, которую специально шили для этого случая» (...). Затем эту одежду больше не употребляли, «в нее впоследствии обряжали покойников» (Симченко Ю. Б. Нганасаны // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 48—49; см. также: Дьяконова В. П. Алтайцы // Там же. С. 107). У народов Севера погребальная одежда служила одновременно и праздничной, она надевалась на праздник, посвященный матери-природе. Для нганасан была «характерна специальная погребальная одежда, которую надевали также на праздники, обряды, посвященные Матерям природы, на проведение шаманского камлания чистого чума (Грачева Г. Н. Нганасаны // Там же. С. 149).

Погребальная одежда, связанная с представлением о плодородии, идеей воскрешения, в свою очередь, тесно смыкается по той смысловой роли, которая ей отведена в обряде, с одеждой младенца переходного периода — «рубашкой сорокадневия», называемой у персов «рубашкой воскрешения из мертвых» (*Хедолят С. Нейрангистан // Переднеазиатский этнографический сборник. М., 1958. С. 267 (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. 1)*). Если ребенок был болен, то ту же младенческую рубашку «наполняли пшеницей или ячменем, относили на кладбище и, бросив ее в какую-нибудь старую обвалившуюся могилу, возвращались домой по другой дороге, не оглядываясь назад. Считали, что если пшеница и ячмень прорастут, то ребенок выздоровеет» (Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 75).

¹⁷ «У многих народов одежду на умершем нарочно портили ножом, прорезали дырочки в обуви, рукавицах, шапке» (*Грачева Г. Н. Нганасаны. С. 149*). Онуци покойному оборачивали не так, как живому человеку, а в обратном порядке, «так же в обратном направлении закручивали вокруг ноги оборы лаптей (отсюда выражение: „обут как покойник“, если человек по ошибке неправильно надел онучи)» (*Христолюбов Л. С. Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 74*).

¹⁸ *Колпакова Н. П.* Отражение явлений исторической действительности в свадебном обряде Русского Севера // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 275, 262; *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 35.

¹⁹ Обобщение в работе: *Samter E. Geburt, Hochzeit und Tod. S. 90—97*.

²⁰ *Соколова З. П.* Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. С. 141; *Ромбандеева Е. И.* Погребальный обряд сыгвинских манси // Там же. С. 232; см. также: *Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen-Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. 1958. N 13. S. 54; Karjalainen. Die Religion der Jugra Völker. Bd. 1 // Folklore Fellows Communications. 1921. Vol. 8. N 40. S. 131*.

²¹ *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 42.

²² Там же. С. 102.

²³ *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // Сов. этнография. 1986. № 6. С. 29.

²⁴ *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 79. Ряжение девушек в одежду парней во время святочных игр носило «ярко выраженный эротический характер» (там же. С. 113).

²⁵ *Фрейдберг О. М.* Введение в теорию античного фольклора // Миф и литература древности. М., 1978. С. 105; см. также: Обрезание волос в знак скорби // Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987. Т. 2. Гл. XXII. С. 431; *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. С. 41; *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 134.

²⁶ *Ястребов В.* Обрядовое пострижение детей // Киевская старина. Киев, 1895. Т. 51. С. 1. (Ср.: «После постригания и поджигания волос жениху его сажают на посад, то есть на дежу, покрытую вывороченной шерстью вверх козлом» (Шейн. С. 382)).

²⁷ *Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журн. Мин-ва нар. просв. СПб., 1880. Ч. 212. С. 86.

²⁸ Там же; *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (По материалам, собранным в Тульском, Веневском и Кашурском уездах Тульской губ.) // Этногр. обозрение. М., 1895. № 4. С. 79.

²⁹ *Яшуржинский Хр.* Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина. Киев, 1893. Т. 42. С. 81.

³⁰ *Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956. С. 184. У таджиков первое пострижение ребенка совершается от года до трех лет (*Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. С. 90; Таджики Каратегина и Дарваза. С. 84).

³¹ *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. С. 190.

³² *Нидерле Л.* Славянские древности. С. 183.

³³ *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. С. 210.

³⁴ *Ястребов В.* Обрядовое пострижение детей // Киевская старина. Киев, 1895. Отд. 2. Т. 51. С. 2.

³⁵ *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. С. 181. «У грузин волосы девочки выбрасывали, мальчика же — хранили в таком месте, где

на них никто „не ступил бы ногой“ (*Соловьева Л. Т.* Обычаи и обряды первых лет жизни ребенка у грузин Хевсури в конце XIX—начале XX в. // Сов. этнография. 1982. № 4. С. 108).

³⁶ *Тедорадзе Г.* Пять лет в Пшави и Хевсурети // Заря Востока. Тбилиси, 1941. С. 96.

³⁷ Подобное обыкновение существовало и у древних китайцев (*Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. С. 86).

³⁸ *Тэрнер В.* Символ и ритуал. С. 232. Анимистические представления отчетливо проявляются и в древнеиндийском обряде упанаяны, возникшем еще в доведдическую эпоху, и в бирманском обряде шинбью. Оба эти обряда связаны, с одной стороны, с идеей посвящения мальчиков, с другой — с культом плодородия (сезон обучения совпадал с концом сухого сезона) — отсюда и обряде и магические действия заклинания, связанные с вызыванием дождя.

Обряд инициации шинбью отличался особым своеобразием, так как первой ступенью посвящения как раз и оказывался постриг в монахи. Мальчик, вступающий в высшую возрастную категорию, назывался шинлауном, что означает «зародыш монаха». Монахом он оставался от нескольких дней до нескольких лет. После выхода из монастыря он становился лутхве (лу — «человек», тхве — «выходить откуда-либо, покидать какое-либо место»). Лутхве ждала теперь вторая ступень инициации — татуировка (см.: *Мазо В. Д.* Обряд «шинбью» у бирманцев // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира / Моск. филиал Геогр. о-ва СССР. М., 1979. С. 17—25).

³⁹ *Тэрнер В.* Символ и ритуал. С. 180.

⁴⁰ *Фрейденберг О. М.* Введение в теорию античного фольклора. С. 105.

⁴¹ *Франс А.* Рабле // Собр. соч.: В 8 т. М., 1959. Т. 7. С. 691. В авторской литературе мотив монашества как смерти традиционен. Например, судьба приводит главную героиню романа С. Унсет «Кристин, дочь Лавранса» в монастырь, и семья считает себя вправе назвать вновь появившегося ребенка ее именем: «Да, Юфрид и Гэуте считают, что раз вы умерли для этого мира, то они могут возродить ваше имя в маленькой девочке» (*Унсет С.* Кристин, дочь Лавранса. М.; Л., 1962. Ч. 3. С. 419). По народным обычаям известно, что имя передается новорожденному только после смерти предка. Всякий, кто уходит в монахи, становится «человеком без роду и племени» (там же. С. 331).

⁴² *Фрейденберг О. М.* Введение в теорию античного фольклора. С. 159. Непроясненные в достаточной степени описания обрядов очищения человека от убийства см.: *Тэрнер В.* Символ и ритуал. С. 82, 90, 191.

⁴³ *Кулаковский Ю.* Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев, 1899. С. 87, 88.

⁴⁴ Подобные случаи возвращения к своим простейшим формам в истории развития верований не единичны. Рассматривая в эволюции представления греков на смерть и бессмертие, Ю. Кулаковский ведет своего читателя от Гомера к выяснению воззрений на природу загробного существования в эпоху блестящего расцвета греческой культуры. «Мы видели, — пишет Кулаковский, — что воззрения эти глубоко отличны и притом не в смысле дальнейшего развития гомеровского рационализма, а наоборот: в воззрениях греков исторического времени происходит как бы возвращение к более простым и первоначальным верованиям, оживление того, что в современной науке носит название анимизма» (*Кулаковский Ю.* Смерть и бессмертие в представлениях греков. С. 77).

3. СИМВОЛИКА ПЕРЕХОДА В НОВУЮ ФОРМУ СУЩЕСТВОВАНИЯ (ПЕРЕХОД ЧЕРЕЗ ВОДУ)

И вот в ладье навстречу нам плывет
Старик, поросший древней сединою,
Крича: «О, горе вам, проклятый род!
Забудьте небо, встретившись со мною!
В моей ладье готовьтесь переплыть
К извечной тьме, и холоду, и зною.

(Данте А. Божественная комедия.
Ад. Песнь 3)

Нема́ лёду, нема́ лёду,
Нема́ й переходу;
Коли тебѣ́ люба, мѣла —
Бреді́ й через во́ду!

(Максимович М. Українські пісні)

Изменение статуса человека в похоронной, свадебной и родильной поэзии получило одинаковое символическое выражение как переход через воду (реку, море) или гибели в ней.¹

«Переходный» период для умершего и новорожденного был, как известно, ограничен сорокадневным сроком. Именно сорокадневием кончались посягательства мертвого на живых, прекращались его возвраты в родной и в чужие дома, утрачивалась его вредоносная сила. Душа умершего окончательно покидала «этот» свет и навсегда уходила за «Забуть-реку»; родившая же женщина и ее младенец наоборот порывали с «переходным» состоянием и окончательно возвращались в реальный мир.²

Обряды сохранили только очистительное и плодотворящее начала воды, мифы и фольклор дают нам возможность рассмотреть еще одну ее функцию, чрезвычайно важную для ранних форм сознания. Поскольку вода выполняла, по народным верованиям, ту же плодотворящую роль, что и земля, то с водой, как и с землей, оказались связаны представления о мире мертвых, о «том свете». Уместно здесь вспомнить об обычае поливания могилы, связанного с погребением. По верованиям славян, «видеть во сне воду предвещает беду» (Шейн. Материалы. Т. 3. С. 304), «глядя в воду можно прочесть на лице приближающийся час смерти» (сербы).³ По представлениям обских угров, одна из душ человека уходит вниз по реке (она так и называется: «уходящая вниз по реке душа»)⁴.

Уход души мертвого через воду в «мир иной» на Руси был реализован особым обрядом. Речь уже шла о том, что вещи покойного никогда не оставляли в доме — их уничтожали или отдавали, причем отдавали их, по обычаю, не любому, а тому, кто омывал покойного. В сороковой день омывальщики, по канону, приходили в этой одежде. «Простившись со всеми, кто „проводил душу“, омывальщица (-щик) с котомкой в руках уходила от дома на некоторое расстояние, изображая уход души, а затем возвращалась и присоединялась к родственникам умершего, которые шли на кладбище».⁵ Омывальщики оказывались здесь в очень характерной для семейных обрядов

роли — роли заместителя, они выступали как живое воплощение души покойного. Эта особая роль омывальщиков была отмечена не только у русских, но и у народов коми и ряда финских народов Поволжья.

Очень показательны в этой связи и материалы, записанные в 30-е годы XX в. на севере России А. К. Супинским, в которых содержится подробное описание круга обрядовых действий, связанных с проводами души на Забыть-реку.⁶ В «урочный», сороковой день похорон, устраивался специальный прощальный обряд: «В двенадцать часов дня выходили на улицу провожать душу на Забыть-реку», при этом брали с собой икону, кутью и пряженики. (<...> Вдова произносила последний прощальный причет:

Ты послушай-ко, млада-милая, (очевидно, душа мужа. — В. Е.)
 Что я буду тебе сказывать,
 Горюшиночка наказывать,
 Я в ostatние во последние:
 Ты сойдешь да, млада-милая,
 Ты на тот да свет на будущий.
 Тибя станут звать да, млада-милая,
 Станут звать да за Забыть-реку,
 Ты послушай, млада-милая,
 Ты в ostatние во последние:
 Ты не ездй на Забыть-реку,
 Ты не пей-ко Забытнoй воды.
 Ты забудешь, млада-милая,
 Ты свою родну сторонку,
 Ты забудешь, млада-милая,
 Ты меня да горюшиночку
 Со своим да малым детушкам.⁷

Если душа умершего уходила за Забыть-реку и выпивала «забытнoй» воды, то его загробная жизнь, по поверьям, шла уже своим путем, не тревожа и не обременяя живущих.

Жалобы живого человека способны дойти по реке до умерших предков-покровителей:

Ты повыбери слободку пору-времячко,
 Ты выдь-ко там ко быстрее ко риченьке,
 Сядь, победнушка, на крутой этот бережок,
 Прибери да неподвижной синий камешок,
 Тут повыскажи обидную обидушку.

(Барсов. Ч. I. С. 14)⁸

Представление о реке, разделяющей миры, сохранилось в курдском свадебном причитании, которое исполняется на похоронах одного из молодых, не вступивших в брак при жизни:

Мы с тобой — странники,
 Сидящие на противоположных берегах мутной реки,
 Как мы мечтаем увидеться друг с другом.⁹

В русской свадебной поэзии нет столь четких и прямых аналогов, где бы пограничная река выступала в своей изначальной функции.

Но очень характерно, что всякий раз, когда невеста-сирота просит благословения у своих умерших родителей, появляется устойчивый рефрен, где обязательно присутствует образ реки (без каких бы

то ни было эквивалентных замен), возникший лишь на первый взгляд без всякой смысловой связи или просто по созвучию:

Ты река ли, моя реченька,
Уж как вьется-увивается,
Уж как Маня в сыру землю
Уж как бьется-ударяется!
Расступися, мать — сыра земля.
Расколися, гробова доска
Уж ты встань, родимый батюшко.

(Шаповалова. № 880: см. также:
№ 870, 871)

В подблюдной песне, предвещающей смерть, поется: «За рекой живут мужики богаты, гребут золыта лапатыю» (Добровольский. С. 309), где равно символичны и река и беспредельность богатства потустороннего мира.

Славянские представления о реке, разделяющей миры, базируются на аналогичных представлениях исторически более ранних культур. В античности очень многие реки «были включены в сакральную топографию. На их берегах разворачивается действие многих мифов, они населены наядами. Некоторые мифы разыгрываются именно в „речном коде“ (ср. миф об Алфее и Аретусе, сходный мотив в „Фьезоланских нимфах“ Боккаччо, где любовное соединение героев продолжается посмертно, когда они превращаются в два сливающихся — Африко и Мензола)».¹⁰

По наблюдениям В. Я. Проппа, река всегда оказывалась последним и решающим препятствием на пути сказочных героев, возвращающихся «из царства мертвых в царство живых (<...> именно она окончательно останавливала бегущих».¹¹ Река (море), в отличие от всех прочих, представляла собой препятствие магическое и решающее потому, что ею, в представлениях язычника, была обозначена та граница, которая разделяла земное и неземное существование, жизнь и смерть. В сказке этот переход выглядит таким образом: «Море расступилось, дорога открылась, дурак шагнул раз-другой и очутился (<...> на том свете» (Афанасьев. № 216). Очень интересные, своеобразно мотивированные характеристики попадания в «мир иной» даются в сказках, собранных у русского населения в Якутии: «Старик поймал человека с хвостом. Тот предложил старику спуститься с ним в прорубь. „Как я в пролубь опускаюсь?“ — „Нет, я сам тебя спущу. Ты не бойся, воды не задушишься. И назад выйдешь как следует“» (Русское Устье. № 17. С. 93). «Утром приходит к синему морю — с хвостом уж человек давно его дожидает: „Дедушко, пойдем ко мне домой!“ Старик говорит: „Да я боюсь; ты ведь воде живешь?“ — „Дедушка, не бойся, сперва-то вода, а потом-то по земле!“ Ну, старичок был согласен, и идет за этим человеком. Сперва была вода, а потом стала земля» (Русское Устье. № 36. С. 156).

Миры разделяются и огненной рекой. По поверьям, связанным со смертью, «каждая баба, идя в баню, несет с собой лучину, которую она кладет через огненную реку при переходе ее в будущей жизни» (Добровольский. Ч. 2. С. 309).

Отражения представлений об огненной реке в фольклоре единичны. В сказке «Марья Моревна» Ивану-царевичу удается увезти жену из тридцатого царства только после того, как он благополучно минует огненную реку («Доехал до той реки, махнул три раза платком в правую сторону — и вдруг, откуда ни взялся, повис через реку высокий, славный мост. Царевич переехал по мосту». — Афанасьев. № 159).

Образ огненной реки был усвоен христианским сознанием и получил здесь свою особую интерпретацию. Огненная река в христианском осмыслении разделяла рай и ад, а переход через нее отождествлялся с мытарствами.¹² Агапий в апокрифе «Сказание отца Агапия», минуя водное пространство, попадает в рай.¹³ В саге «Плавание Майль-Дуйна» на пути в «обетованную страну» герою приходится преодолевать множество фантастических препятствий, одним из которых оказалась огненная река: «Когда Диуран-стихотворец и Герман направились к этой горе, им пересекла путь река, очень широкая, но такая мелкая, что можно было перейти ее вброд. Герман опустил древко своего копья в реку, и оно тотчас испепелилось, словно сожженное огнем».¹⁴

Верование о том, что загробный мир находится по ту сторону водного пространства, известно разным народам.¹⁵ Н. Тихонравов считал его «одним из самых исконных и существенных (индоевропейских) верований».¹⁶ Однако типология представлений о пограничной реке более широкая, чем она виделась в свое время Н. Тихонравову. Эти представления выходят далеко за рамки только индоевропейских и являются, без сомнения, общемировыми.

У разных народов мира сохранились поразительно сходные верования о священной реке, разделяющей миры. В древнегреческой мифологии она известна под названиями Стикс или Ахерон,¹⁷ в индийской — под названием Вайтарани, в иудейской — Динор, у славян — это река Забвения. В финской мифологии Землю мертвых от Земли живых отделяет река Манала. Погружение в воды Манала означает смерть. По древнекитайским верованиям река под горой Куньлунь носила название Жошуй, т. е. «слабая вода». «Вода в этой реке не держала на поверхности даже легкого лебединого перышка. Можно предположить, что Жошуй рассматривалась как особая река, разделявшая царство живых и мертвых».¹⁸ По верованиям народов Новой Гвинеи, мифологическое путешествие духов-гоа в страну умерших заканчивается только тогда, когда они в украшенном каноэ переправятся через реку Флай. По поверьям маринг, земля умерших лежит за рекой Маркхам. Похоронные песни папуасов сопровождают путешествие духа «вниз по реке <...> в страну умерших». Более того, реальная переправа через реку на лодке составляет непременную часть похоронного обряда в Новой Гвинее.¹⁹ Близкие верования встречаются и у ряда австралийских племен, а также у жителей Северо-Восточного Арнемленда.²⁰

Поскольку смерть и жизнь, по народным представлениям, находятся по разные стороны водного пространства, то отсюда и возникшие особые, охраняющие живых, ритуалы: лужичане, возвраща-

ющиеся с погребения, непременно выбирают путь через воду и зимою по этому поводу даже разрубают лед: «река разделяет их со смертью, последняя не может перейти этой межи и остается на том берегу».²¹

Мы подошли, таким образом, к вопросу о переправе через реку смерти в ладье и к разным формам платы за перевоз. В зависимости от представлений, господствующих у того или иного народа, о местонахождении страны отцов меняется и характер предметов, которыми снабжают покойника. «Если ему необходимо переплыть на своем пути водное пространство, тело сжигают или хоронят в ладье, опускают в могилу монету для уплаты за провоз через реку».²²

По представлениям древних, космический и бытовой планы не имели принципиальной разницы, если не считать тех незначительных отличий, что душу человека переправляет перевозчик, а солнце же (Гелиос, Ра и пр.) само переплывает в ладье воды смерти.²³ Реликтные формы древнейших верований о ладье смерти сохранились в похоронных ритуалах: «...погребение в ладье, отправление мертвого в ладье в море или по реке, укрепление ладьи с телом умершего на столбах, изображение ладьи на погребальной утвари и могильных камнях. Основным сакральным элементом ладьи смерти является корма (первозчик — кормчий). На ладье воскрешения в дни весенних празднеств выводятся из храма богини-матери вавилонский Мардук, египетские Осирис и Амон, малоазиатский Аттис. Отсюда роль в обрядах плодородия (вождение ладьи по засеянным полям и т. п.) и в ритуалах поминовения усопших, с которыми связывается представление о временном возвращении их на землю, в лоно семьи».²⁴

В какой бы форме ни взималась плата перевозчиком — она была строго обязательной. Если следовать мифам — везде и всегда дух умершего должен был расплатиться с перевозчиком, иначе он мог быть возвращен назад. Харон, например, получал перевозную плату в один обол, который находился у покойников под языком.²⁵ Обычай перевозной платы наблюдался и почти у всех славянских племен.²⁶ Отсюда объясним и широко известный обычай класть покойнику на дорогу деньги или какую-нибудь другую функционально-тождественную замену деньгами. Этот обычай сохраняется в живом бытовании в Приангарье и поныне.²⁷

Мотив о перевозчике через воду, разъединяющую миры, находит свое прямое отражение в фольклоре. В сказке о «Марке Богатом», (СУС. Тип 461),²⁸ распространенной повсеместно в России, на Украине, в Белоруссии, известной в болгарском, греческом, татарском, французском и немецком вариантах, рассказывается о том, как герой был послан в иной мир к вещуну-людоеду (в других вариантах к царю-Змею и т. п.) для того, чтобы никогда уже не возвратиться на землю. По пути Василий Бесчастный (Василий Удовин сын и т. п.) встречает перевозчика (этому эпизоду предшествуют мотивы эсхатологического характера о встречах и вопросах), который просит героя узнать, как долго ему еще придется перевозить. Василий выполняет в загробном мире это и ряд других поручений и благополучно воз-

вращается, тогда как Марк, тоже отправившийся к людоеду, становится вечным перевозчиком.

Другой пример. В былине о Козарине река тоже оказывается последним и, как всегда, главным препятствием на пути героини, которая бежит из татарского плена. Появляется перевозчик, к которому героиня обращается с просьбой о помощи. Она сулит ему любые богатства. Однако «первозчику нужны не богатства, а она сама. Он просит девушку согласиться выйти за него замуж». Она отказывается; «настигаемая погоней, девушка бросается в реку и погибает в ней».²⁹ Это безусловно поздняя интерпретация событий, так как здесь нет уже «иного» мира (а есть мир исторический — чужой, вражеский), перевозчик — лицо эпическое, «реальное», он не символизирует прямо «вечного перевозчика» из жизни в смерть. И тем не менее стертая символика брака и смерти здесь безусловно присутствует. Предложение брака перевозчиком и гибель героини, в свете вышеизложенных данных, позволяют видеть здесь отзвуки древнего мышления.

Сложную роль безымянной реки в процессе трансформации основного мотива переправы через реку рассматривал В. Харкинс. Он указал на два главных символических значения реки-препятствия в фольклоре. Во-первых, это — смерть, во-вторых — вера, что переправа через реку способна изменить судьбу (будь то брак, угроза, предостережение от опасности и т. п.). Относительно песен типа «Козарина» Харкинс писал о том, что некоторые лирические песни используют мотив переправы через реку как символ брака в перевернутом, пародийном виде: «рыбак или перевозчик отказывается перевезти девушку, если она не выйдет за него замуж, т. е. брак означает перевоз. Однако это искажение было предопределено: оригинальный символический смысл переправы был утерян и поезда, так широко ассоциируемая с фактами брака, теперь интерпретируется как вымогательство (шантаж)».³⁰

За сильной временной трансформацией тот же древний мотив переправы через реку в царство смерти угадывается и в следующем похоронном причитании:

Со обиды сошью лóдочку,
Со кручинушки весёлышки,
Со горячих слез быстрú реку́.
(Русская народно-бытовая лирика.
С. 528)

Далее предполагаемое, желаемое переходит в «реальность» — женщина «сажает» в лодочку своего сына, везет на родную сторону и здесь хоронит. Таким образом, перевозчиком в страну смерти через реку слез оказывается в данном случае сама мать. Опять-таки налицо идентичная и вполне прозрачная символика.

Мотив переправы через реку смерти и характерные устойчивые детали этой переправы, прежде всего такие как зловещая фигура вечного перевозчика и обязательность уплаты за перевоз, нашли свое отражение в авторской литературе. Русская классическая литература не составила в этом отношении исключения, в ней тоже могут

быть указаны прямые или косвенные аналоги этих представлений. Например, в «Сатирических диалогах мертвых», литературном жанре, возникшем в античности и получившем широкое распространение в русской литературе XVIII в., пародируются мифологические представления древних. В «Разговорах в царстве мертвых» В. Приклонского скупой торгуется с Хароном, не желая платить за перевоз, а злоязычника у М. Д. Чулкова Харон никак не может заставить выпить воды из реки забвения, чтобы он, наконец, забыл свою злость.³¹

Куда более далекие и сложные ассоциации рождает рассказ А. П. Чехова «Святою ночью». Мир здесь поделен как бы пополам: здесь — праздничный шум, заколдованное царство, «полное удушливого дыма, трещащего света и гама», здесь «все скрипело, фыркало, смеялось, и по всему мелькали багровый свет и волнистые тени от дыма <...>. Сущий хаос!»;³² там, на другом берегу реки, — смерть и мрак (умер иеродьякон Николай и теперь у монаха «душа скорбит и не хочет слушать разума») (с. 201).

Весь рассказ построен на цветовом контрасте: там — сплошной мрак, здесь — все освещено красным, багровым светом. Двигались люди, «мельканье огня придавало их красным лицам и фигурам странное, почти фантастическое выражение. Изредка среди голов и лиц мелькали лошадиные морды, неподвижные, точно вылитые из красной меди» (с. 205). <...> Передо мной прошел высокий, плотный дьякон с длинной красной свечой; за ним спешил с кадилом седой архимандрит в золотой митре» (с. 207) и т. д.

Смерть и эту фантастическую жизнь разделила река. Образ ее многозначен у Чехова: это и река вполне реальная, и река мифологическая, связывающая миры, и река метафорическая (река человеческих тел) одновременно. У входа в церковь «происходила неугомонная борьба прилива и отлива. Одни входили, другие выходили <...>. Волна идет от входа и бежит по всей церкви, тревожа даже передние ряды, где стоят люди солидные и тяжелые» (с. 206). «Не успел я занять место, как спереди хлынула волна и отбросила меня назад» (с. 207). Картина мира, увиденного автором на грани реальности, дополнена фигурой перевозчика Иеронима, который «плавал взад и вперед по темной реке и тосковал по своему умершему брате и друге» (с. 207), монаха-паромщика, которого забыли сменить. . .

Символический переход (перевоз) через реку не менее широко, чем в похоронной, встречается в свадебной³³ и родильной поэзии. Любое изменение статуса вызывало к жизни привычный и однозначный символ. Муж переводит жену по дубовой досточке через море, что понималось как переход замужней женщины в новое состояние — от молодухи к родильнице:

Через моря досточка
Дубовая лижала, —
Никто на ней ни пиряйшол:
Адин Михайла пиряйшол,
Жану сваю пирявёл,
Пирявёмши яе цулувал,
На вотчеству называл.

— Жена ль, мая жонушка,
Дарогіе мая живаточки,
Паради сыночка,
Што ясныва сакалочка,
А дочерю паради,
Што либѣдушку белую!

(Добровольский. Ч. 2.
№ 633)

Во время крестин поется песня, в которой возникает образ реки, разделяющей мир семьи, где есть новорожденный, от остального мира:

Промиз нас с табой
Там рика текет,
Речка быстрая,
Биряжистая.

(Там же. № 14)

Отец новорожденного едет за бабкой, потом последовательно за кумом, кумою, и троекратно повторяется один и тот же мотив переправы через мост:

Што ня по масту,
Па калинывому
Там стучит-грючит
Там калясычка,
Там серебряная.
А ў калясычки
Там Иваничка,
Там и Маркывич:
Юи па кумушку едет,
Юи па Андреевну.

(Там же. № 2)

Очень четко взаимосвязь смерти и брака прослеживается в свадебной поэзии, где река оказалась границей, разделяющей до и послесвадебные формы существования, связанные с идеей обязательного прохождения фазы временной смерти и возможного дальнейшего возрождения, т. е. с центральным смысловым моментом обряда инициации. В свадебной поэзии перевоз осуществляет всегда сам суженый (Добровольский. Ч. 2. № 469, 588, 654 и др.; Балашов. № 69). В уплату за перевоз он требует саму девицу:

Вскрикнула она зычным голосом:
— Кто бы меня за реку перевез?
Много бы дала тому золота,
Больше бы того скатну жемчугу.
Не отколь взялся Агафон господин;
Агафон господин, свет Иванович,
Он лодочку спускает во быстру реку;
Он скоро поспешает ко Наташеньке...

Она спрашивает, чем же ей дарить перевозчика. Он отвечает:

Подари собой, мое сужено,
Мое сужено, мое ряжено!

(Песни Сибири. № 79; также:
№ 37—39, 201, 263, 265)

Казалось бы, здесь мы столкнулись с уже полным переосмыслением традиционных мотивов «перевоза» и «уплаты за перевоз», так как нет в этом и подобных текстах никакой прямой зависимости от похоронной символики. Однако, как уже говорилось, благословение в «новую жизнь», если следовать свадебной поэзии, аналогично уходу в «иной мир». Е. В. Аничков указал, что во французской свадебной песне из Вандеи встретился достаточно редкий, но и чрезвычайно показательный мотив прихода сватов и жениха из-за моря.³⁴

Весьма характерен в этой связи и тот факт, что образ воды (реки, моря) возникает в свадебных причитаниях в тех случаях, когда или «чужая сторона» прямо называется погубительницей, или когда есть обращение к мертвому:

Ты, рябина-рябинушка,
Ты, рябина кужлявая,
Ты не стой близко у воды,
Не губи меня, молоду.
На чужу дальну сторону
Ко чужим ко родителям.

(Песни Сибири. № 274)³⁵

Ты река ли, моя реченька,
Уж как вьется-увивается,
Уж как Маня о сыру землю
Уж как бьется-ударяется!
Расступися, мать-сыра земля,
Расколися, гробова доска,
Уж ты встань, родимой батюшка.

(Шаповалова, № 880; см. также:
№ 870, 879 и др.)

Беда ж мне на чужине:
Не до кого прихилиться?

(Максимович. № 23)

Символу «переправы через реку» полностью соответствует символ «утопания» в ней,³⁶ встречающийся, например, в песне XVI в., изданной А. А. Потебней. Образ гибели в воде, понимаемый как предстоящий брак, достаточно широко известен и в свадебной поэзии:

Авдотья потопала
Ручки подавала:
«Да кто ж меня вынет
Из синяго моря?
Из великого горя?»
Кидался, бросался
Старый старища —
Седая бородища.
«На дно моря тону
За тебя замуж не йду».

.

Кидался, бросался
 Андреян с поездом
 Васильевич с большим:
 С дна моря выду
 За тебя замуж пойду.

(Добровольский, № 153) ³⁷

Более поздние представления связаны с образом воды как вместилища судьбы человека — сколько почерпнется речной воды, столько счастья и будет отпущено человеку:

Ты сходи-ко ды к Дунай — быстрюю речку строёчую,
 Почерпни-ко ды етой свежой ключёвыя водушки,
 Не убавь-ко, ды не прибавь, (дак)
 Ты убавишь етой светлой ключёвыя водушки,
 Дак убавишь у меня счастья-талану со участью.

(Карелия. № 22 (IIa); аналогично: № 23 (IIb))

Л. Н. Виноградова в статье «Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности» ³⁸ рассматривает западно- и восточнославянские гадания, где «вещий сон должен был дать ответ, кто же суженый, который и переведет девицу по мосту, т. е. возьмет замуж. Историческую основу этих гаданий Л. Н. Виноградова видит в изначальной их связи с миром умерших, а не с браком (по представлениям белорусов Гомельской области, «душа умершего через кладку над водой проходит»). Если судить по текстам причитаний, то быстреешему переходу душе умершего на тот свет способствуют специально для этого устроенные «мосты дубовые». Отсюда следует, что мотив переправы через воду, широко представленный как в семейно-обрядовой поэзии, так и в гаданиях, снотолкованиях, колядках, ³⁹ сказках и балладах и других жанрах народной поэзии, в основе своей означал переход в иной мир. Не случайно в фольклоре вода (река, море) даже и независимо от перехода через нее тесно связывается народным сознанием с представлениями о потустороннем мире, смерти, горе:

Быв с того свету горюша объявилась,
 Со синя моря горюша выставала.

(Андреев. С. 50)

В языческих по своему происхождению обрядах сакральные предметы бросались в воду, ⁴⁰ бросалось в море (реку) и горе, чтобы оно погребло его в своих водах. Однако горе всегда всплывает, оно никогда не тонет. Вопрос о том, почему же горе не тонет, остается пока открытым.

Чтобы убить, уничтожить, отвлечь от себя горе, его пытаются смыть водой, как в следующем заговоре: «Подошла я к быстрой речке смывать тоску-кручинушку. (Тут умоешься и говоришь дальше). Ключевая вода, царица-водица! Возьми с меня, рабы божьей (имя), смой мою тоску-кручинушку, унеси мою тоску-кручинушку в сине морюшко». ⁴¹ Иногда горе замыкают в определенном пространстве. Так, убитого горем spryskivayut холодной водой врасплох, подводя к целу печки, и говорят: «Печка-матушка, возьми

с рабы (раба) божьей тоску и кручинушку, чтобы она не тосковала и не горевала о рабе божьем (имя)».⁴²

В сказке тоже встречаются разные способы замыкания горя в пространстве. Сказка сохраняет этот прием с древним, непосредственно в тексте раскрытым смыслом:

«Мужик горе и нужду в кувшин положил и отнес барину.

— Кувшин! Что это такое?

А горе говорит:

— Да это мы здесь сидим.

— Кто это вы?

— Горе да нужда.

— Чья?

— Да чья бы ни была, но к тебе пришли. Нас закрыли, значит, от нас отказались. А вот кто нас открыл, к тому сейчас и пойдем. Тот хозяин наш будет».⁴³

В сказке «Горе» (Афанасьев. № 303) — горе оказывается закрытым в яме, в сказке «Две доли» (Афанасьев. № 304) горе было заперто в сундуке и для большей верности еще зарыто в землю. В сказке «Нужда» (Афанасьев. № 574) бедный брат забрасывает нужду (здесь синоним горя) в прорубь, но она оказывается спрятанной лишь на время, она не тонет — ее извлекает из проруби старший брат.⁴⁴

В похоронных причитаниях горе, брошенное в воду, также постоянно всплывает:

Уж я сяду на крутой берег,
Я покучусь быстрой реке:
«Уж ты, матушка, быстра река,
Ты куда бежишь-торопишься,
Не во сине ли морюшко, —
Захвати-ко мое горяшко».
Отвечает быстра река:
«Мне итти-то далеконько,
А твое горе не тонется,
От часу-то горе копится,
Великова прибавляется».

(Андреев. С. 228. Плач по матери)⁴⁵

Трансформации этого мотива шли по контрасту, с одной стороны, по пути сближения горя со смертью, с другой — по пути полной утраты веры в возможность какого бы то ни было избавления от постигшего человека несчастья. В первом случае — женщина, утратив надежду избавиться от горя, не веря в возможность рассеять его по полям или утопить в реке, находит последний выход «во сыру землю вкопаться».⁴⁶

Я не знаю, куда с горя броситься,
Уж я с великого рада кинуться
В жаркой огонь али в прорубь-полянью,
Али с крута берега в мать-быстру реку. . .

(Русская народно-бытовая лирика.
С. 125—126)

Во втором случае формула меняется, так как происходит полная утрата веры в возможность увидеть его олицетворенным, материально осязаемым:

Кабы могла горе взять во белы руки,
Я бы привязала ему сер-горюч камень,
Я бы бросила его на быстру реку,
Я бы отправила его по синю морю,
Уж на большу волну, на золоту струю,
Уж я тогда дождуся дня веселого. . .

(Русская народно-бытовая лирика.
С. 125—126)

Полная утрата начального смысла в данной формуле видна в риторической угрозе броситься с горя в реку, в море, заблудиться в лесу. Эта формула не предполагает даже какую-либо веру в возможность осуществления угрозы. Более того, угроза здесь бессмысленна сама по себе, так как сын болен, но он не умер (Русская народно-бытовая лирика. С. 66. Плач по больному сыну).

Смерть, по народным представлениям, смертна, но она обладает способностью последующего возрождения. Горе — дух смерти, значит оно изначально должно быть тоже подвержено уничтожению, а горе между тем постоянно всплывает, не умирая. Русский материал лишь констатирует этот факт, не давая ему ясного объяснения.

И вот теперь, после всех предварительных наблюдений, мы, пожалуй, сможем ответить на вопрос, почему же горе, брошенное в воду, никогда не тонет? Ответ предполагает аналогию с древнегреческими представлениями. Греческие мифы утверждают, что Харон, охраняя воды Стикса, шестом отгонял от берега тени умерших, не получивших погребения.

Эти, что жалкой толпой здесь стоят, — землей не покрыты.
Лодочник этот — Харон, перевозит он лишь погребенных.
На берег мрачный нельзя переплыть через шумные волны
Прежде тенью, чем покой обретут в могиле останки.

(Вергилий. Энеида. Кн. 6. С. 325)

Далее Харон, если следовать сказанию, был на год наказан (закован в цепи) только за то, что он перевез через Ахерон Геракла. Тесей и Пирифой насильно заставили Харона переправить их в Тартар. Эней, который тоже живым прибыл на берег Ахерона, был принят в челнок только после того, как показал Харону золотую ветку, сорванную в роще Персефоны:

Стой, и скажи, зачем ты пришел! И дальше ни шагу!
Место здесь только тенью и ночи, сон приносящей.
В этом стигийском челне возить живых я не вправе;
Был я не рад, когда взял на эту лодку Алкида
Или на берег на тот перевез Пирифоя с Тесеем,
Хоть от богов рождены и могучи были герои.

(Там же. С. 384)

Тот же мотив звучит в «Божественной комедии» Данте:

А ты уйди, тебе нельзя тут быть,
Живой душе, средь мертвых!

(Данте. Божественная комедия.
Ад. Песнь. 3. С. 597)⁴⁷

Прямую переключку с более ранними античными представлениями находим мы и в итальянской народной сказке. Жених в день свадьбы был унесен черным вихрем в неведомые земли. Невеста отправляется его искать. Она выходит на берег реки и хочет напиться, но вдруг вспоминает слышанный ранее рассказ. «Есть такая река (. . .) — выпьешь глоток воды и сразу забудешь все, что было». Она не стала пить и попросила перевозчика перевезти ее. Старик ответил: «Живым нечего делать в царстве мертвых. Не повезу тебя».⁴⁸

Таким образом, вода (река) — будь то греческий Стикс или славянская река Забвения, или же в дальнейшем просто река (вода) — отталкивает, не принимает все живое. Горе не тонет потому, что живо. Вода, как граница между мирами, принимает только смерть, только то, что погребено и забыто, потому-то поздние варианты похоронных причитаний дали нам сближения горя и смерти, потому-то угроза живого утопить свое горе всегда оказывалась риторической.

¹ *Потебня А. А.* Переправа через воду как представление брака // *Археологический вестник*. М., 1866; см. также: *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. М., 1918. С. 61; *Vermeule E.* Aspects of Death in early greek art and poetry / Univ. of Cal. Nuss Renk Jas And. London, 1979. P. 149 и след. (море как царство смерти; море — общее место, связанное с темой беды, горя); *Drapella Z.* Mify i legendu morskije. Gdan'sk, 1978. (Библиография. S. 335—341). Выше рассматривалась производительная и целительная функции воды. Но в то же самое время по общим древнейшим анимистическим представлениям вода представлялась всесильной, но подчас злой и коварной стихией. Восточные славяне, как и многие другие народы, обожествляли воду. С принятием христианства языческие культы воды подвергались гонениям. «Еще в XVI в. архиепископ новгородский и псковский Макарий жаловался Ивану IV, что многие среди его паствы молятся рекам и болотам» (*Фамицын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1882. С. 36).

² Единственное объяснение, почему именно сороковым днем кончается для новорожденного переходный период, мы находим в материалах, записанных М. С. Андреевым у таджиков верховья Аму-Дарья. По данным М. С. Андреева, ребенок рождается с особой, «животной», душой, т. е. полученной им от животного в процессе круговращения душ. Эта первая душа «оставляет тело младенца при наступлении сорокового дня после его рождения, заменяемая настоящей душой, „человеческой“». По верованиям славянских и прибалтийских народов человек приобретал душу вместе с крещением» (*Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. С. 49).

³ *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 15.

⁴ Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 347.

«Восточные марийцы, услышав о смерти соседа, срочно накрывали имеющиеся в доме сосуды с водой, свежепринесенную воду даже выливали. Все эти обряды и обычаи свидетельствуют, видимо, о существовании в прошлом веры в возможность перехода души умершего в воду» (*Попов Н. С.* Погребальный обряд марийцев в XIX—начале XX вв. // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 159).

⁵ *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области // Полевые исследования Ин-та этнографии. 1978. М., 1980. С. 28—29.

⁶ По народным верованиям, после физической смерти человека до его окончательного умирания проходит какой-то определенный срок. Отзвуки этих представлений достаточно отчетливо звучат в письменной литературе: «Отчего, о Менипп, — сказал я ему, — эти мертвые говорят о смерти так, словно не знают ее, и почему обнаруживают они такую неуверенность в ожидающей человека участи, как будто находятся еще на земле? — Это, конечно, оттого, — ответил Менипп, — что они еще не вполне утратили свое человеческое естество и остаются в известном смысле смертными. Переступив порог бессмертия, они уже не будут больше говорить и мыслить. Они станут подобны богам» (*Франс А. Сад Эннура* // Франс А. Собр. соч. М., 1958. Т. 3. С. 334).

За сильной смысловой трансформацией слегка высвечиваются представления об умиротворяющей все реке Забвения в «Тамбовской казначейше» М. Ю. Лермонтова. В посвящении автор рассказывает «сказку» «на старый лад», пытаюсь увести читателя к былым временам:

Обычай древний наблюдая,
Мы благодетельным вином
Стихи неглазкие запьем,
И побегут онн, хромая,
За мирною своей семьей
К реке забвенья на покой.

(*Лермонтов М. Ю. Полн. собр. соч. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 7*)

⁷ *Супинский А. К.* Пережитки первобытных представлений в верованиях населения Вологодской области. Череповецкий краеведческий музей. Рукопись № 29, л. 29.

Об устойчивости этих представлений говорят и современные записи: «Сорок дней (покойник) куда вздумает туда и идет. На сороковой день — к часу из избы выводят. Сорок дней душа его с нами. Провожают с иконой. Из избы выходят с причетом, а идут в тихую. Провожают до конца деревни. Прощаются» (*ФА ЛГУ. Вологодское собрание. 1988, п. 1, л. 20*).

⁸ Аналогично: *Чистяков В. А.* Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX в. // *Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 122.*

⁹ *Руденко М. Б.* Курдская обрядовая поэзия. М., 1982. С. 55.

¹⁰ Мифы народов мира. Т. 2. С. 375. Показателен и тот факт, что наяды, будучи божествами хтоническими, обладали целительными функциями. «Воды источников, где обитали наяды, имели очистительные и прорицательные функции и даже обладали способностью даровать бессмертие» (там же. С. 205).

¹¹ *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 350; см. также: Мифы народов мира. Т. 2. С. 150.

¹² *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 144.

Явно из христианских представлений возник и обряд «прохождения через воду», который оказался следствием забвения древних представлений о сути «переправы через воду» как о пути на «тот свет». В настоящем обряде цель перехода через реку только очистительная. «Во многих сельских местностях раньше существовал обряд, называемый „прохождение через воду“. Выполняющие его должны были пересечь воду какой-либо реки или источника семь раз». Обряд выполнялся в день вознесения (Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. С. 27).

¹³ Об этом подробнее: *Селиванова С. В.* Роль архаических представлений в апокрифе «Сказание отца Агапия» // *Русский фольклор. Л., 1987. Т. 34. С. 100.*

¹⁴ Ирландские саги / Пер., вступ. статья и коммент. А. А. Смирнова. М.; Л.: Academia, 1933. С. 305.

¹⁵ *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. С. 56; см. также: *Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1—2; *Клейн И.* Донец и Стикс // *Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 64—69; Анушин Д.* Сани, лады и коии как принадлежности похоронного обряда // *Древности. Труды имп. Московского археологического общества. М., 1890. Т. 14; Гајконовић В.* Студије из религије и фолклора. Београд, 1924. С. 72 и след. О связи

слова «море» с «мором» (смертью) см.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие системы. М., 1965. С. 76 (а также с. 75, 77).

¹⁶ *Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. С. 178.

¹⁷ *Waser O.* Charon, Charun, Charos, Mithologisch-archäologische Monographie. Berlin, 1899. В монографии Вазера приводится литература о Хароне и дается очерк народных верований о смерти.

¹⁸ Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 449; см. также: *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1965.

¹⁹ *Путилов Б. Н.* Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 278, 282.

²⁰ *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 387, 389.

²¹ *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 252.

²² *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. М., 1918. С. 61; *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. С. 73.

²³ Мифы народов мира. Т. 2. С. 33. Роль перевозчика у разных народов мира, как правило, однозначна — будь то греческий Харон, шумеро-аккадский Ур-Шанаби и пр. В украинском же фольклоре роль перевозчика амбивалентна: перевозчиками душ здесь служат как Никола, так и черт, что, как предполагает Б. А. Успенский, «указывает на раздвоение образа Волоса в христианской перспективе» (*Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. С. 56; см. также: *Niederle L.* Slovanské starožitnosti. Praha, 1902. Т. 1. S. 267—268; *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1929. Т. 1. S. 598 (то же: Warszawa, 1967).

²⁴ Мифы народов мира. Т. 2. С. 33; см. также: *Анучин Д.* Сани, ладья и кони как принадлежность похоронного обряда // *Древности.* 1890. Т. 14; *Ревункова Е. В.* «Корабль мертвых» у батаков Суматры // *Культура народов Австралии и Океании.* Л., 1974; *Иванова С. В.* Орнаментика, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой // *Сов. этнография.* 1935. № 4—5; см. также: «Корабль мертвецов» в «Младшей Эдде», аккадский эпос о Гильгамеше. В фантастической саге «Исцеление Кондлы прекрасного, сына Конда Ста-Битв» возникает образ стеклянной ладьи (стекло часто связывается с образом «инога мира», ср.: мертвая царевна в хрустальном гробу — Ирландские саги. С. 228). «Потусторонний волшебный остров в легендах о короле Артуре зовется „Стеклянным островом“» (там же).

²⁵ Мифы народов мира. Т. 2. С. 584.

²⁶ *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. С. 214—215, 218; *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. С. 61.

²⁷ *Новоселова Н.* Собрание фольклора в Приангарье // *Русский фольклор.* Л., 1983. Т. 22. С. 84.

²⁸ См. также: *Сумцов Н. Ф.* Сказки и легенды о Марке Богатом // *Этногр. обозрение.* М., 1894. Кн. 20. С. 1.

²⁹ *Путилов Б. Н.* Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI в. М.; Л., 1960. С. 110. Тот же сюжет см.: *Соболевский.* Т. 6. № 370. С. 287—288.

³⁰ *Harkins William E.* The Symbol of the River in the Tale of Gare-Zločastie // *Studies in Slavic Linguistics and Poetics in Honor of Boris O. Unbegaun.* New York, 1968. S. 55—64.

³¹ Русская сатирическая проза XVIII в. Л., 1986. С. 33, 41.

³² *Чехов А. П.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1955. Т. 4. С. 205.

³³ Мотив переправы по мосту через воду рассматривался А. А. Потебней (*Потебня А. А.* Объяснение малорусских и сродных песен. Варшава, 1883. Т. 1. С. 190 и след.) и В. И. Чичеровым (*Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. // *Труды Института этнографии.* Новая сер. М., 1957. Т. 40. С. 152) только как брачный символ.

³⁴ *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1905. Ч. 2. С. 255.

³⁵ Тот же круг символических образов сохраняется во внеобрядовой лирике. «Бедная душа» пропадает на «чужой стороне»:

Кажут плысти через реченьку,
Быстренькую и глыбокую. —
Чи мне плысти, чи мне брести,
Чи мне в ней утопитися?

³⁶ Анциков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у Славян. С. 255.

³⁷ Иногда (как, скажем, в белорусской воловочной песне «Летели два голубочка») происходит замена по функции, когда уроненное в воду кольцо оказывается эквивалентным утопанию самой невесты.

В литературной сказке Г. Х. Андерсена «Ледяная дева» мотив смерти звучит уже несколько сглаженно. Герой погибает накануне собственной свадьбы, его забирает к себе для брака ледяная дева. Вот как описана смерть главного героя сказки: «Руди глянул в глубину на одно только мгновение, и ему показалось, что он видит золотое кольцо (его обручальное кольцо. — В. Е.), — оно катилось, сверкало и играло. Он вспомнил кольцо, которое потерял, а кольцо становилось больше, оно обратилось в огромный искрящийся круг, внутри которого сиял прозрачный ледник. Бездонно-глубокие пропасти зияли и по сторонам, и вода капала, звеня, как колокольчик, и светила голубым огнем. За одно мгновение он увидел то, что придется описывать множеством слов: молодые охотники и молодые девушки, мужчины и женщины, пропавшие некогда в провалах ледника, стояли перед ним живые, открыв глаза и улыбаясь, а снизу шел колокольный звон из погребенных под лавинами городов. ...» (Андерсен Г. Х. Сказки и истории: В 2 т. Л., 1977. Т. 2. С. 288—289).

³⁸ Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 14—22.

³⁹ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 163.

⁴⁰ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. С. 185. В сказках (СВС. Тип 735Д*) человек, пытаясь избавиться от беды, топит ее, пробует сжечь на костре, но она остается невредимой.

⁴¹ Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970—1972 гг.). М., 1980. С. 262.

⁴² Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 42; см. также: Рихтер Е. В. Некоторые особенности погребального обряда сету // Сов. этнография. 1979. № 2; Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. С. 122 и след.

«Печь и печная труба осознаются (...) как сакральное пространство смерти. Известен случай, когда хозяева не решились затопить печь и разобрали дымоходную трубу, когда туда залетела бабочка» (бабочка — предвестник смерти) (Невская Л. Г. Погребальный обряд в Пелясе // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 247).

⁴³ Песни и сказки Пушкинских мест. Л., 1979. № 16 (сказка «Как богатый барин стал бедным мужиком»).

⁴⁴ В сказке «Горе» (Афанасьев. № 303) горе, брошенное в воду, тонет (аналогично беде в одноименной хакасской сказке). Об этом см.: Шурышева С. Аналогия в русских и хакасских сказках / Материалы XII студенческой науч. конф. Средней Азии и Казахстана. Фрунзе, 1970. Речь здесь идет о смысловой трансформации мотива. Горе, по сказочной логике, обязательно должно быть побеждено, так как эта победа есть результат состязания в смекалке. Купец хитрее Горя, потому-то оно и оказалось побежденным. Смысловой акцент в сказке сделан, таким образом, на социально-бытовой стороне. Иной вид трансформации в духе народной баллады связан с рекой Смородиной (черной, смрадной, зловещей) — рекой-погубительницей. В древнерусской «Повести о Горе-Злочастии» «избыть Горе (...) можно лишь смертью или уходом в монастырь» (Лихачев Д. С. Жизнь человека в представлениях автора XVII в. // Повесть о Горе-Злочастии. Л., 1984. С. 98). Горе в повести — двойник человека, его судьба, рок.

⁴⁵ См. также: Второй этнографический сборник. С. 119 (Плач по матери); Андреев. С. 26 (Плач по сыне).

⁴⁶ Барсов. Ч. 1. С. 17—20; также: Барсов. Ч. 2. С. 216 (Мать к солдату).

⁴⁷ В русской литературе XVIII в. дана пародия на эти представления. М. Д. Чулков в «Разговорах мертвых» воспроизводит этот же мотив: Скупой, встретив в аду своего должника, требует вернуть ему долг. Эти деньги, как он рассчитывает, помогут ему вернуться на землю.

«Скупой

...Греки усопшему клали в рот монету, а оной отдавал

ее за перевоз Харону; Харон за одну монету перевозил в ад, а за пятьдесят рублей, конечно, вывезет из ада.

Д о л ж н и к

Да он ничего не возьмет, что бы ты ему не давал. Берет он тогда только, когда перевозит в ад, а из ада не повезет за деньги, зная, что он за то будет жестоко наказан»

(Русская сатирическая проза XVIII века. Л., 1986. С. 39).

⁴⁸ Итальянские народные сказки. Л., 1969. С. 69. («Маттео и Мариучча»).

4. ОБРЯД СОУМИРАНИЯ В ФОЛЬКЛОРНОЙ И ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИЯХ (ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА «СВАДЬБА—ПОХОРОНЫ»)

И как Поток живучи состарелся,
Состарелся и переставелся,
Тогда попы церковный
По прежнему их обещанию
Ево, Потока, похоронили,
А ево молоду жену Авдотью Леховидьевну
С ним же живую зарыли во сыру землю,
И тут им стала быть память вечная.

(«Потук Михаила Иванович»)

...И понял он, что обвенчалась
Она не с ним, а с мертвецом.
И молча ярость занималась
Над бледно бешеным лицом.

Над ней склоняюсь с прежней лаской;
И ей опять видны, слышны:
Кровавый саван, полумаска,
Роптанья страстные струны,

Когда из шелестящих складок
Над ней клонюсь я, прежний друг.
И ей невыразимо гадок
С ней почивающий супруг.

(А. Белый. «Преследование»)

Обрядовое соумирание жены с мужем понималось языческими народами как вторичное вступление в брак через смерть. По данным советских археологов, у восточных славян обычай сжигать вдов на погребальном костре существовал начиная со II—III в. н. э.¹ Ряд арабских и византийских источников свидетельствует об устойчивости этой брачной нормы в мире славянства: в VI—X вв. вступление девушки в брак означало для нее и обязанность умереть вместе с мужем, даже в случае его ранней смерти.²

Со временем буквальное исполнение обряда было заменено имитативными формами соумирания. У южных славян, а также у армян, осетин и других народов, если жена выражала желание следовать в могилу за покойником, она отрезала и клала в гроб свои волосы.³

Отрезанные и положенные в гроб волосы выполняли роль символической замены одного из участников «посмертного» брака. Как только появляются подобные дублиры, обряд соумирания переходит в фазу условности. Создание иллюзии происходящего «вторичного» брака требовало определенной мотивации. Сеть моментов, инсценирующих, а стало быть, мотивирующих «посмертный» брак, начинает расширяться. То, что раньше в условиях гармонического единства содержательной и формальной сторон обряда не требовало внешнего оформления, теперь, с нарушением этой связи, начинает в нем остро проявляться. Появляется необходимость в дополнительных мотивах, в разъясняющих внешних признаках, способных обнажить

угасающие обрядовые представления. Если первоначально реальное совместное умирание мужа и жены и означало их «вторичный» брак, то к моменту, когда собственно соумирания как акта уже нет, его начинает дублировать определенный символический комплекс представлений. Задача этого своеобразного эквивалента отжившего обрядового действия состоит в том, чтобы усилить, прояснить брачные мотивы внутри погребального обряда. Это привело в конечном итоге к вытеснению свадебной символикой погребальных мотивов. Похороны начинают исполняться как свадьба. Вновь осмысливается, втягиваясь в общий символический комплекс как поддерживающее начало, и целый ряд обычаев, ранее существовавших с совсем иной смысловой нагрузкой. Например, особое звучание приобретает запрет плакать по мертвым с его начальным смыслом: не следует тревожить мертвого, чтобы не отягчать его участь на том свете, и как следствие нарушения этого запрета — возможный гнев мертвого. Поскольку на поверхность погребального обряда на данном этапе выходят брачные мотивы, то все действия неизбежно должны подвергнуться переакцентровке как действия, способствующие плодородию. Слезы (шире — тоска, горе) могут только повредить ему, отсюда постоянным и устойчивым становится противопоставление горе (слезы) — веселье с ударением на втором члене антитезы. Смех при погребении обеспечивал противодействие губительной смертоносной силе, помощь умершему, а также усиливал продуцирующие способности живых и мертвых.

По древним обычаям многих народов, пока тело не погребено, в доме пьют и веселятся.⁴ А. А. Котляревский, ссылаясь на наблюдения Маршалка, воспроизводит следующий славянский обычай: «Славянское население Мекленбурга в XV—XVI вв. еще держалось следующих погребальных обыкновений: пока тело усопшего не погребено, ночью в доме его идет попойка в честь его, никто не предается печали, целую ночь пьют и ведут беседу».⁵

Рассматривая средневековые письменные источники и материалы XIX—XX вв., Н. Н. Велецкая пришла к заключению, что ритуальное веселье при похоронах есть составная часть древнего языческого ритуала «проводов покойного на тот свет» и что обряд этот представляет собой «типологическое явление языческой погребальной обрядности».⁶ Обряд ритуального веселья (как вариант — ритуального танца) при погребении был зафиксирован у сербов и хорватов, европейских народов, карпатских горцев, народов Средней Азии и Сибири.

Традиция общеславянской погребальной обрядности и в более позднее время предписывала устраивать общественные собрания около умершего, которые сопровождались «хмельным питьем» и носили оргийный характер. По обычаям славян, при покойнике полагалось веселиться: «играть на сопелках, трембитах и других инструментах, петь, рассказывать анекдоты, сказки, играть в карты и разыгрывать драматические действия».⁷

Другим внешним мотивирующим фактором стала одежда основных участников похорон, которая, в свою очередь, должна была

подчеркнуть брачные моменты при погребении. По обычаям многих народов, славян в том числе, покойника хоронили в венчальном платье. Этот факт в современном историко-этнографическом Атласе канонизирован четким указанием — «в чем венчали — в том и хоронят».⁸ Вдова в подвенечном платье сопровождала умершего до могилы, где и исполняла «танец смерти», или «танец невесты». Для языческой погребальной обрядности похоронный танец вдовы представляет собой явление типологическое.⁹ Венгерский ученый Ласло Фелфёльди, специально изучавший похоронные танцы, пришел к выводу, что «танец» вместе с пищей, напитками, музыкой (добавим — смехом, разгулом, весельем) является «символом свадьбы покойного или покойной».¹⁰ Он приводит рассказ одной старой женщины о похоронах своей племянницы в 1924 г.: «Мы танцевали. Это было обычное дело. Нам сказали, что это свадьба Этелки».¹¹ В материалах, собранных Л. Фелфёльди, есть и еще один очень показательный пример: в 1912 г. родители «отдавали» свадьбу умершей дочери для того, чтобы ее душа «не ходила домой».¹²

Веселье на похоронах (танец — одна из его форм) так же, как и инсценированный разгул, играют особую роль. Смеху, как показано было в работах многих ученых, приписывалась особая магическая сила, которая должна была способствовать «поднятию и усилению производительных сил природы»¹³ и обеспечению уходящему новое возрождение, новое возвращение к жизни, воплощенное в любой новой форме. К «дохристианскому пласту» могут быть отнесены не только танцы, совершаемые вокруг могилы, но и те «символические танцевальные сцены, которые показывают смерть и возрождение олицетворенного покойника».¹⁴

Обряд обручения умершей, полагал Е. Г. Кагаров, подвергался как упрощению, так и одновременному переосмыслению, поскольку пришел в конце концов в соприкосновение с верой «в заложных покойников» (терминология Д. К. Зеленина), т. е. умершие до брака якобы начинают преследовать живых, «во избежание чего последние и прибегают к символическому венчанию покойников».¹⁵ Этот охранительный смысл становится весьма актуальным именно тогда, когда акт сопребения уже ушел в прошлое. Охранительное значение смеха (как, впрочем, и любого другого эквивалента, входящего в данный символический комплекс) приобретает дополнительный смысл на той стадии существования обряда, когда наступило осознание полной невозможности его реального осуществления. Эта стадия разложения обряда соумирания не нашла своего практического выражения и словесного оформления у славянских народов. Однако она четко прослеживается у ряда других народов. У коми, например, когда умирал старик, то рядом с ним в гроб родственники клали длинную нитку в человеческий рост и при этом говорили: «Вот тебе подруженька, не дожидайся своей старухи». Если умирал молодой мужчина, то его жена, кладя в гроб нитку длиной в свой рост, приговаривала: «Вот тебе парочка, может быть, замуж выйду, так ты не сердись».¹⁶ У марийцев посмертный брак инсценируется: парень — «заместитель» умершего сидит за столом вместе с девушкой и гостя-

ми и беседует с девушкой как невестой: «„Я уезжаю далеко, потому разрешаю тебе выйти за другого“. А она в ответ говорит: „Я тоже разрешаю жениться на другой на том свете, потому что я не могу поехать с тобой туда“». ¹⁷

На первый взгляд кажется, что мы имеем дело с той же самой заменой-символом, что и в случае с положением в гроб волос вдовы умершего. Разница заключается в дополнительной мотивировке (типа «я не могу поехать с тобой туда»), полностью разъединяющей мир живых и мертвых. Нить, с точки зрения живущего, — это уже весьма условная замена, и символизирует она не вдову умершего, а жену вообще, жену, которая заменит оставленную на земле. Кладется нить в гроб уже с иной целью, определяемой в конечном счете лишь чувством страха перед покойником. ¹⁸

Таким образом, обряд сопогребения, рассмотренный в его трансформациях, ¹⁹ привел нас к несколько неожиданному результату. Казалось бы те существенные изменения, которые произошли в структуре и форме бытования обряда, должны были бы привести к достаточно быстрому его угасанию и практическому исчезновению, поскольку ушло главное — исчезла почва для его исполнения. Однако, пройдя долгий путь, на протяжении которого обряд подвергся значительным внешним и внутренним изменениям, он не умер, а получил новую долгую жизнь, наполнился новым смыслом. Это произошло, по всей вероятности, потому, что каждый из мотивирующих элементов (брачная одежда покойного и вдовы, погребальный танец у могилы, веселье и разгул, сопровождающие похороны) явился заместителем целого, т. е. стал эквивалентом «вторичного» брака и в то же самое время он помимо единого смысла для всего символического комплекса привнес еще и дополнительные смыслы, создав многозначность, не свойственную тем начальным представлениям, которые лежали в основании обряда. Таким образом, различные исторические изменения, которые претерпел обряд, привели к его значительному смысловому расширению, что, с одной стороны, продолжило жизнь обряда, с другой — послужило стимулом к более активному процессу утраты тех начальных представлений, на основе которых он некогда сформировался. Как только уходит из жизни подлинное совместное погребение супругов, свадебные мотивы как мотивирующие начинают теснить погребальные, а представление о продолжении земного брака в загробном мире вытесняется представлением о необходимости брака для покойного вообще.

Завершающим этапом в этом трансформационном процессе оказался особо выделившийся обряд похорон молодых. Показательно, что именно этот обряд лучше всего и сохранился. Ограничение похорон как свадьбы только для незамужних было связано и с последующим изменением окружающих его представлений. Если раньше речь шла об удовлетворении инстинкта продолжения жизни в ином мире и потому покойному предоставлялось все, что он имел при жизни, в том числе и жена, то теперь он должен был получить от жизни последние блага, взять с собой то, чем не сумел воспользоваться на этом свете. Смысловое ограничение похорон как свадьбы

только для молодых вызвало еще большее, чем раньше, расширение свадебных атрибутов-символов и привело в конечном итоге к созданию полной инсценировки свадьбы на похоронах (в чем не было никакой необходимости первоначально). Таким образом, наиболее полный и красочный, основанный на достижении эффекта правдоподобия вариант похорон как свадьбы есть вместе с тем и один из наиболее поздних моментов в развитии начального ритуала соумирания.

Обряд посмертного венчания молодых, возникший, по всей вероятности, как отражение поздней стадии развития ритуала соумирания, хорошо сохранился у многих народов мира. Он встречается у греков, славян, финно-угров.²⁰ Сходные по значению обычаи «существовали до последнего времени в Средней Силезии, Эфеле и других местностях Германии, Австрии и немецкой Швейцарии».²¹ Е. Г. Кагаровым приводятся многочисленные данные, свидетельствующие о бытовании этого обряда в различных странах мира.

Сохранившиеся довольно многочисленные описания свадебного обряда во время похорон дают в свою очередь возможность проследить исторические изменения и этого «вторичного» обряда.

Ритуал, по которому девушку, если она не была замужем, «выдавали замуж уже после ее смерти, на Руси был распространен повсеместно. По известию Массуди, «если у славян <...> кто умирает холост, его женили по смерти».²² Основываясь на этом показании, А. А. Котляревский предполагал, что русские купцы в Болгарии были свидетелями (если верны описания Ибн-Фадлана) конкретного случая, когда девушку выдавали замуж за покойника.²³ К. Шейковский свидетельствовал, что «в Малороссии умершую девушку наряжают, как под венец, и к погребальному обряду присоединяют свадебные; то же делают и при смерти парубка; у подолян есть убеждение, что умирающим без дружины нет места на том свете, потому похороны парубка носят название свадьбы-веселия и совершаются со свадебной обстановкой: употребляются квитки, венки и платки. Умершей девушке прикалывают два венка и дают платки несущим хоругви; для нее на тот свет назначается жених, и таким молодым бывает какой-нибудь парубок: ему перевязывают руку свадебным платком, и в таком виде он провожает покойницу до хаты (могилы). С той поры семья умершей считает его зятем, а прочие вдовцом».²⁴ А. А. Котляревский приводит следующие факты: «...у сербов, когда умирает юноша-момак, какая-нибудь девушка одевается как к венцу, берет два венка и несет их за гробом, ее провожают два брачных деверя; при опущении мертвеца в могилу один венок бросают на покойника, другой передают девушке, которая носит его некоторое время, хотя она никогда не думала выйти замуж за усопшего».²⁵

Сохранились и достаточно полные описания этого обряда, сделанные в мордовских селах в начале 1940-х гг., что говорит о его поразительной устойчивости. Взамен усопшей девушки, «не успевшей выйти замуж при жизни, выбиралась из ее подруг и сверстниц девушка, которая, по здешним обычаям, должна была стать невестой, заменой, заместительницей умершей подруги. Избирался

и парень, который должен был сыграть роль жениха избранной девушки-заместительницы».²⁶ После погребения покойницы «участники похорон от кладбища отправлялись (вместе с избранной парой молодых) в дом родителей умершей, имитируя свадебное шествие».²⁷ Характерно, что участники посмертной свадьбы «исполняют плач, который называется „урь нема“, что означает свадебное причитание».²⁸ У марийцев свадьбу умершему молодому парню устраивают на сороковой день после его смерти. Данные, приведенные Л. С. Кавтаськиным, свидетельствуют о новом редуцированном этапе существования настоящего обряда, о чем говорит избранник-заместитель. Редуцируется, в свою очередь, и заместитель. Например, в Восточной Европе (по данным Елиаде) избранник-заместитель терял человеческие очертания: в случае смерти молодых людей их женят на сосновом дереве.²⁹

Е. В. Рихтер в 1920-е гг. записал тот же обряд в еще более поздней форме его существования; когда заместитель исчезает вовсе, а остаются лишь отдельные свадебные атрибуты: льняное покрывало с красным вытканым узором или «полотенце невесты», наброшенное на спину лошади.³⁰

Подобный же обычай венчаний покойников в его реликтовой форме наблюдал Е. Г. Кагаров в 1929 г. у немцев Поволжья: «при погребении девушки ее рассматривали как невесту, и потому на голову ей надевали свадебный венец. Такие же, сделанные из разноцветной бумаги „венцы“ кладут на гроб или могилу неженатых молодых людей».³¹ В Полесье элементы свадебного обряда сохранились только на уровне обрядовых предметов (особой одежды, венца и перстня у девушки и парней), особых исполнителей обрядовых актов — носильщиков и гробовщиков и обрядовой терминологии (умершая девушка — «княгиня», погребальный хлеб — «коровай для покойного»)³² Лишь частично этот обряд бытует и у курдов: «покойника хоронят в свадебном наряде или кладут в гроб какую-нибудь деталь свадебного наряда (фату, венец), или же исполняют свадебные причитания»³³ и т. д.

Ритуальная инсценировка свадьбы завершалась поминками. Таким образом, в самой композиции ритуала свадьбы-похорон уже заключен один из внешних источников различных известных в фольклоре соединений представлений брака и смерти.

Фарсовое бытование обряда похорон как свадьбы, его игровая форма существования, когда содержание обряда утрачено полностью, окончательно завершают трансформационный цикл. В одном из вариантов известной у коми игры в «чумич» участники ее, «заранее сговорившись, намечали одну из девушек на роль чумич (от русского — чумазы) (<...> то есть в жены покойнику».³⁴

Поскольку между обрядами бытовыми и земледельческими особой разницы нет, то параллельно существовали и обряды фарсовых похорон, празднеств карнавального типа, когда совершался брак-похороны, но уже не человека, а самой смерти. Брачные мотивы во время погребения смерти особо подчеркивались свадебными символами. У чехов и словаков во время весеннего обряда «выноса смер-

ти» смерть представляла в двух своих разновидностях: «...она могла быть одета в старые лохмотья или же, наоборот, в праздничное платье, иногда даже в наряд невесты».³⁵ В обряде изгнания и уничтожения смерти у лужичан смерть, изображенная в виде куклы, была одета в рубаху человека, умершего последним, и подпоясана поясом последней вышедшей замуж девушки.³⁶

Связь свадебной и погребальной обрядности сохраняется и живет в народной фразеологии и тогда, когда обряд себя уже исчерпал. Широко известна, например, поговорка: «Свадьба и смерть — сестры». О дряхлой, больной старухе в Полесье говорят, что «она собіраіцца замуж», аналогична по своему значению и белорусская формула проклятья: «Каб ты замуж долека вышла!»³⁷

Фольклор, сохраняя основное формулированное представление погребения как свадьбы, художественно трансформирует его в рамках определенного жанра, подчиняя своим законам. Если в мифологии встречается прямое отражение данного обряда в его начальной форме (например, в индуистской мифологии Рукмини — первая жена Кришны — после его смерти «вместе с семью другими его женами сожгла себя на погребальном костре мужа»),³⁸ то в фольклоре такое отражение практически невозможно, что вовсе не связано с плохой сохранностью материала. Фольклор, как известно, расцветает часто именно тогда, когда обряд уже не бытует, уже забыт или забывается, поэтому всякое возведение фольклорных явлений непосредственно к обрядовой основе (по прямой линии) далеко не всегда имеет должное основание. Фольклорный феномен может возникнуть на базе одной из трансформационных форм и при этом часто восходит именно к той, которая не сохранила начальный обрядовый смысл. В нашем конкретном случае, например, формула необрядовой лирики «жена-смерть», возникающая на основе обрядовых трансформаций, при своем формировании как фольклорной формулы к обряду сопребения прямого отношения уже, по-видимому, не имела. Ее вряд ли можно считать реликтом, восходящим к очень древним эпохам. Но вместе с тем данная формула, как и всякая другая устнопозитическая формула, «неисчерпаема и активна в том смысле, что она виртуально удерживает, захватывает фрагменты культурного континуума, она останавливает многослойную текучесть смыслов, фиксируя и сохраняя их».³⁹ Обращаясь «с запросом» к традиции, формула оказывается способной удержать и «актуализировать» свои „далекие“ смыслы».⁴⁰ Потому часто независимо от времени ее создания она может служить неоценимым источником для реконструкции утраченных древних смыслов.

Представление о необходимости соумирания исчезло вместе с обрядом, верование же об обязательности брака в иной жизни оказалось необычайно консервативным, оно и кристаллизовалось в устойчивых словесных формулах.

Обряд соумирания супругов в его начальной форме не получил широкого отражения в русском фольклоре. Прямые или косвенные «свидетельства» этого живого некогда ритуала в фольклоре весьма немногочисленны.

Сюда прежде всего должны быть отнесены былина о Потыке, сказки с сюжетом о муже в могиле своей жены (тип 612, 612 *) и сказки о том, как невеста следует за мертвым женихом в его последнее пристанище (тип 365 С*). В сказке «Муж в могиле своей жены», близко примыкающей к былине «Потык», рассказывается о том, что «купец с женой <...> так любили друг друга, что поклялись один другому, что если помрет вперед муж, так жена ляжет с ним вместе в могилу. Сколько там времени прошло, помирает жена, приходится мужу ложиться в один гроб с женой» (Смирнов. № 78. С. 301.) Менее показательный вариант этой же сказки см.: Зеленин. Вятск. № 103. В былине «Михайло Потык» речь идет о пребывании героя в могиле вместе с женой в течение трех дней (месяцев, лет). Т. А. Новичкова объясняет появление этого мотива в былине похоронным обычаем «не сразу подвергать сожжению или погребению покойного, а по истечении некоторого срока, который в прошлом был довольно длительным: 20 дней (у скандинавов X в.), 10 (у урсов X в.), 8 (у московичей XVII в.) и в России, в связи с указом Петра I, с XVIII в. — три дня».⁴¹ Как нам представляется, нет достаточных оснований возводить мотив временного пребывания Потыка в могиле непосредственно к обрядовой практике, поскольку отсрочка с захоронением не объясняет двух основных моментов: совместности захоронения и последующего возрождения. Временность пребывания Потыка в могиле, по-видимому, представляет собой не что иное, как одну из многих метонимических замен полного соумирания, и говорит она лишь о том, что данный былинный мотив возник на стадии, когда обряд не существовал уже в своем первоначальном виде, а встречался в одной из своих пережиточных форм, точнее, на стадии, когда происходила символизация обрядовых представлений со всевозможными заменами. Речь здесь может идти и о дублировании участников обряда символическими предметами, и о заменах в области представлений. Прядь волос, нить — это все, как мы видели, заместители первоначального добровольного лишения себя жизни. К тому же ряду метонимических замен, но уже в области представлений, должна быть отнесена и временность пребывания героя в могиле жены. При сравнении обряда в его начальной форме с данной былиной о Потыке мы должны отметить не одно, а несколько отступлений: муж следует за умершей супругой,⁴² отсутствует момент добровольности ухода в иной мир и, наконец, уход этот оказывается не длительным — с последующим возвращением в жизнь. Все это говорит не столько об особенностях поэтической фантазии, сколько о неотчетливости тех обрядовых представлений, которые послужили исходным материалом для формирования фольклорного мотива.

Формулировка в фольклоре представлений «жена-смерть», «свадьба-похороны» восходит, повторяем, к поздней стадии разложения обряда соумирания, когда он исполнялся условно. Традиционность его исполнения диктовалась уже только охранительными соображениями. Это была та стадия существования обряда, когда жена земная не следовала за умершим супругом, она оставалась на

земле, что мотивировалось в ходе обряда приблизительно следующим образом: «Я не могу с тобой пойти, так что разрешаю тебе жениться».⁴³ Что же касается умирающего, то он должен был вступить в «новый брак», оставив свою земную супругу в покое.

Этот новый смысл народных верований был закреплен в ряде фольклорных жанров. В похоронных причитаниях мертвец «сватается» в иную жизнь, к иной жене. В одном из ранних по времени записи и точных по исполнению текстов плача по умершему отцу встречаются следующие строки:

Свет ты мой, кормилец батюшка,
Отчего-то ты посватался от нас?
Аль тебе, родимый батюшка,
У нас пить-есть нечего?⁴⁴

Похоронные причитания воспроизводят и сам обряд венчания покойного, но венчание, как правило (особенно если речь идет о сироте), переносится на «тот свет», где умершего юношу «женят» его давно почившие родители по всем правилам земного свадебного этикета:

Повстречали меня да красны девушки,
Красны девушки да все подруженьки,
Повели меня ко белу столу,
Ко белу столу да к украшеньицу,
Берут они да за праву руку,
За праву руку да за один палец,
За палец, да за обрученьицо,
Подают они да золотó кольцо,
Золотó кольцо да обручаньицо.⁴⁵

Во внеобрядовой лирической поэзии метафоры «жена-смерть», «свадьба-похороны» широко известны, они, как правило, прямо не названы, а вытекают из иносказательного описания:⁴⁶

Да скажи ты жене, мой вороненький конь:
А женился я на другой жене,
Что сосватала сабля вострая,
Положила спать калена стрела!⁴⁷

В вариантах песен появляются иногда и другие действующие лица свадебного обряда: «Была свашка — остра шашка, шарапнель был дружкой».⁴⁸ Более поздние варианты подобных песен стремятся к прояснению метафоры, в таких случаях в самой песне дается указание на то, что молодец женится вторично, уже не будучи живым:

Ты скажи-ка, мой конь,
Да я убитый лежу,
Да еще Расскажи,
Да я женатый хожу...⁴⁹

Для похоронных и рекрутских причитаний, в отличие от внеобрядовой лирики, не столь характерна метафоризация образа смерти, хотя отдельные переключки и заимствования должны быть здесь отмечены:

Я ничего не знаю про них, не ведаю,
Их сразила, может, да пуля быстрая,

Пожила, может, да кровь горячая
Во чистом поле да во раздольице.

(Русская народно-бытовая лирика.
С. 186 (Плач о сыновьях-
фронтовиках)

Историческую причину широкого употребления скрытой метафоры (жена-смерть) в лирической поэзии и единичность этого приема в похоронных причитаниях следует, очевидно, объяснить разной степенью и разными формами использования фольклорными жанрами древнейшего табу на слово.

Русский фольклор, лишь в исключительных случаях прямо отразивший обряд соумирания, поддержал, сохранил стабильно поздние обрядовые представления не только благодаря их обобщению с последующей формулизацией в песенных жанрах, но и благодаря закреплению данных представлений в строго определенных типах сказочных сюжетов. Волшебная сказка реализует народные представления о возможности брака через смерть в сказочных сюжетах: муж (жених) - мертвец является к жене (невесте) и уводит ее в могилу (тип 365),⁵⁰ о поисках суженого (-ой) в ином мире (тип 400). Брак в «ином» мире (смерть и означает здесь брак) может быть желаемым: сюжет «Амур и Психея» (тип 425А),⁵¹ «Аленький цветочек» (тип 425), «Финист ясный сокол» (тип 432) или насильственным: сказочный сюжет о Кашее Бессмертном или его дублере — Вихре (тип 301). Кашей (воплощение смерти) забирает героиню для брака. Вторичный брак героев возможен только в случае смерти Кашея (т. е. смерти), что всегда и происходит в сказках. Таким образом, победа над смертью есть одновременно и торжество жизненной силы.

Брак и смерть, понятые как суд божий, — таково христианское осмысление данной темы, которое мы находим в былине «Женитьба Святогора» и ее многочисленных сказочных соответствиях (тип 930А). Святогору было предначертано судьбой вступить в брачный союз с больной дочерью калики. Многие сказочные варианты этой былины так и называются «Судьба». Святогор, уязвленный нелестным для него браком, хочет избежать своей судьбы: он едет к усиленной ему невесте, ударяет ее мечом и опрометью бросается в обратный путь. В силу вступает известная тема рока. Святогор встречает красавицу, женится на ней, по рубцу на ее груди узнает, что «суда божьего на добром коне не объехать», и вскоре погибает. Известно, что в древности судом божьим назывался не только брак, но и смерть.

Тема брака и погребения, как можно было видеть, представлена в фольклоре далеко не самыми своими древними формами. Для объяснения этого обстоятельства важно не только то, что активная жизнь фольклора начинается весьма часто на обломках исчезающих обрядов, но и то, что далеко не всё в фольклоре способно получить художественное воплощение. Фольклор отсеивает всё, что выходит за рамки, определяемые художественными законами данного жанра. Не случайно целый ряд представлений (подчас весьма ярких с точки

зрения современного сознания) совсем не получает своего воплощения в народной поэзии или получает одностороннее отражение.

Мы привыкли проводить прямую линию от обряда (мифа) к фольклору, а через него к литературе. Эта связь безусловно имеет место, но она далеко не всегда однозначна. Существует целый ряд представлений, идущих от обряда, которые могли не получить своего воплощения в фольклоре (в силу все той же его избирательности), но сохранились в народном сознании в виде общечеловеческих метафор, которые писатели разных эпох и национальностей реализуют в своем творчестве, часто совсем независимо от фольклора. Фольклор весьма часто оказывается лишь поддерживающим и дополняющим началом для литературы, но не ее источником.

Поэтический язык, как утверждал А. Н. Веселовский, «состоит из формул, которые в течение известного времени вызывали известные группы образных ассоциаций положительных и ассоциаций по противоречию; и мы приучаемся к этой работе пластической мысли, как приучаемся соединять с словом вообще ряд известных представлений об объекте. Это дело векового предания, бессознательно сложившейся условности и, по отношению к той или другой личности, выучки и привычки. Вне установившихся форм языка не выразить мысли, редкие нововведения в области поэтической фразеологии слагаются в ее старых кадрах. Поэтические формулы — это нервные узлы, прикосновение к которым будит в нас ряды определенных образов, в одном более, в другом менее — по мере нашего развития, опыта и способности умножать и сочетать вызванные образом ассоциации».⁵²

Это в равной мере распространяется и на область «более сложных поэтических формул: формул-сюжетов»,⁵³ что и было продемонстрировано сначала А. Н. Веселовским в «Поэтике сюжетов», а позднее О. М. Фрейденберг, которая показала единство формул «жизнь есть сон», «принц и нищий» и «укрощение строптивой» — метафор, которые, казалось бы, в историко-литературном смысле не имеют ничего общего.⁵⁴

О. М. Фрейденберг не без основания утверждала, что подчас литературный материал может оказаться более выразительным с точки зрения сохранения в нем застывших формулах древних мировоззренческих начал, чем фольклорный. Это совершенно аналогично тому хорошо известному факту, что внутри фольклора поздние формы (или поздние по времени записи варианты) часто более значительны для раскрытия исторических истоков того или иного образа, мотива, сюжета, чем ранние. Именно поздние формы оказываются иногда способными «открыть в семантологии новые пути».⁵⁵ Поскольку как фольклорный, так и литературный памятник вне зависимости от времени создания может воспроизводить и древние и поздние формы, то привлекая к доказательству того или иного положения литературный материал, мы не ограничиваем его временными и национальными рамками. Историческое время (хронология) не может служить в данном случае показателем степени древности рудиментов языческих верований в фольклорных и авторских произведениях. Так, скажем, в литературном произведении

XX в. отдельные семантические гнезда, отдельные мотивы (речь, конечно, не идет о праскужете в своем готовом виде) могут донести до нас более точно изначальный смысл древней идеи в целом (или элементов, ее слагающих), чем, например, былина или даже самая ранняя литературная сказка. Вот почему при объяснении исторической взаимосвязи брака и погребения наряду с сравнительно-историческим или историко-этнографическим методом анализа имеет право на существование и палеонтологический метод. Сущность его, по определению В. Я. Проппа, сводится к тому, чтобы в стадильно более поздних состояниях языка, фольклора или литературы «вскрыть элементы и основы <...> более древней стадии. Метод этот не есть метод сравнительный по существу, хотя он не исключает широкого применения сравнительных материалов для подтверждения положений. <...> Метод этот применим и для изучения сюжетов. Если стадильно-исторический метод ведет снизу вверх, от древнего к новому, то палеонтологический метод, наоборот, — от нового к древнему и древнейшему».⁵⁶ В. Я. Пропп дает этому методу и другое, достаточно точное название — интроспективный. Палеонтологический анализ поздних литературных явлений дает возможность в отдельных случаях уточнить или раскрыть какие-то моменты, стертые или недостаточно проясненные в фольклоре, но важные для понимания общей идеи, исторически связывающей брак и погребение. Если даже литературный материал просто подтвердит то, что хорошо известно по древнему обряду или в народной поэзии, то и в этом случае его привлечение вполне оправдано.

Что касается непосредственно данной темы, то мы можем констатировать в литературе более полное и разнообразное по сравнению с фольклором отражение древних обрядовых представлений, связанных с пониманием смерти как брака. В литературе художественное воплощение получили самые разные представления: от древнейшего обязательства соумирания с мужем до полной формулизации и пародирования представлений, лежащих некогда в основе этого ритуала.

Исторические изменения той или иной формулы не протекали строго закономерно в авторской литературе, потому попытка рассмотреть формулу «свадьба-похороны» последовательно от античности, через средневековую литературу к литературе нового времени оказалась бы совершенно бесперспективной. Поскольку развитие формулы шло независимо от литературного процесса, взятого в его историческом времени, то в центре нашего внимания оказывается характер трансформаций самой формулы. В процессе ее исторических изменений обрядовый источник постепенно тускнеет, существенно меняет свой начальный смысл и исчезает вовсе, превращаясь в языковой штамп, который, в свою очередь, и становится новым источником, получающим развитие в литературе.

Тема «посмертного» брака в его начальном, «обрядовом», значении отчетливо звучит в «Энеиде» Вергилия, где Дидона уходит «на зов усопшего мужа»:

В горе Дидона меж тем, уstraшенная роком грядущим,
 Смерть звала, не в силах смотреть на купол небесный.
 Все побуждает ее исполнить замысел страшный,
 Свет покинуть скорей. На алтарь дары возлагая,
 Вдруг увидала она, как чернеет священная влага,
 Как в зловещую кровь возлнаний вино обратилось
 (Даже сестре не сказала о том виденье Дидона).
 Был в чертогах ее посвященный супругу Сихею
 Храм, который она с особым чтит усердьем,
 Яркой его украшала листвою и белою шерстью;
 Ночью, когда вся земля объята тьмою, из храма
 Голос слышался ей и зов усопшего мужа.
 Часто на кровле дворца заводил похоронную песню
 Филин, и голос его протяжно плакал во мраке.

(Вергилий. Энеида. Кн. 4. Стихи 450—463)

«Смерти способ и час» выбрала втайне царица, но замысел скрыла «за мнимым спокойствием». Она опускается на жертвенный костер, чтобы в царство подземное низойти «величавую тенью» и вновь соединиться с ожидающим ее супругом.

Представления о «вторичном» браке очень полно реализуются в романе С. Унсет «Кристина, дочь Лавранса», обращенном к средневековью. Глубокое проникновение автора в эпоху, внимание к мельчайшим этнографическим деталям, ее характеризующим, не только поставили этот роман в один ряд с выдающимися художественными произведениями мировой литературы, но и сделали его уникальным явлением с точки зрения документальной точности отражения в нем народных верований и особого колорита полупатриархальной Норвегии первой половины XIV в. В средневековой Европе «Норвегия была парадоксом. В эпоху самого темного и сурового феодализма там сохранились как действенная и полнокровная сила пережитки дофеодального уклада, порядков и обычаев общинно-родового строя».⁵⁷

Умиравший Лавранс, глава рода, надевает на палец жены свое кольцо. «Три кольца сверкнули одно над другим, — ниже всех обручальное кольцо, поверх него — венчальное и, наконец, вот это. . .» (с. 267). Рагнфрид почувствовала: «этим последним кольцом Лавранс сызнова венчался с ней. И если вскоре ей сидеть над его бездыханным телом, то он хочет теперь, чтобы она знала: этим кольцом он сочетал ее с той могучей и живой силой, которая обитала в этом прахе и пепле» (с. 267). Безнадежно больной Лавранс и его жена Рагнфрид «лежали в темноте, прикасаясь друг к другу руками. Немного погодя пальцы их сплелись. Рагнфрид, дочь Ивара, думала: словно опять брачная ночь, и какая-то странная брачная ночь! Счастье и несчастье нахлынули на нее разом и понесли ее на своих волнах с такою мощью, что она почувствовала: вот теперь начали обрываться первые корни души в ее плоти <...> вот рука смерти протянулась к ней <...> в первый раз» (с. 270). Задолго до смерти Лавранс купил себе у монахов «место своего последнего упокоения», и Рагнфрид «должна была проводить его тело туда и остаться там» (с. 277). Жена Лавранса, проводив в последний путь мужа, уходит в монастырь, т. е. навсегда умирает для этого мира. Уход жены

в монастырь после смерти мужа — еще одна замена обрядового соумирания.

Жена Лавранса в романе С. Унсет сама «лишает себя жизни» и совершает тем самым древний обряд. Значительно чаще, однако, в литературе реализуется формула заключения «повторного» брака умершего со своей вдовой через двойника. Примеры тому в литературе далеко не единичны. Показывая реализацию в литературе формулы «жизнь есть смерть (сон)», О. М. Фрейденберг обращает внимание на очень важный для нас момент: вдова, оплакивая своего супруга (причем принципиального значения не имеет, была ли смерть подлинной, как в сюжете Матроны Эфесской, или мнимой, как в восьмом рассказе третьего дня «Декамерона» Боккаччо), убитая горем, в траурных одеждах, тут же в склепе соединяется с солдатом (аббатом) или любым другим заместителем покойного. Очень показательна и отмеченная О. М. Фрейденберг деталь: дублер «умершего»⁵⁸ в «Декамероне», например, приходит на любовное свидание в одежде «покойного мужа». Эта деталь имеет разные семантические варианты: или заместитель умершего внешне практически не отличим от погибшего мужа (как в «Двуглавом орле» Ж. Кокто), или он носит то же самое имя, что и умерший:

...Итак, его зовут Камило?
С умершим он и в этом сходен.⁵⁹

Подчеркнутое любым способом сходство мужа и его дублера должно было показать, что «заместитель мужа — это и есть сам муж в хтоническом аспекте, это двойник, переживающий на себе фазу прохождения смерти».⁶⁰

О. М. Фрейденберг пришла к выводу, что для того, чтобы инсценировать жизнь, рожденную смертью, нужно изобразить мужа и жену одновременно и мертвыми и живыми. Отсюда, как нам представляется, проистекает и двуплановость построения ряда средневековых и новых пьес, в центре которых лежит формула «жизнь есть смерть».⁶¹ Так, например, в «Валенсианской вдове» на фоне всеобщего ликования, праздника (маскарад на улицах города) и любви развивается тема «вторичного» брака вдовы с покойным (его заместитель — Камило). Героиня принимает Камило в совершенно темной комнате, напоминающей склеп или могилу. Когда в комнату вносят огонь, все присутствующие оказываются в масках.⁶² Вдова желает остаться неузнанной, «дамой без лица», потому Камило, никогда ее не видевшего, приводят к ней в дом ночью, слепцом (т. е. в маске и в клобуке). Камило не знает имен присутствующих в комнате, а потому он вынужден сам каждому придумать имя (с. 710), чтобы этот страшный дом, «где даже нет лица живого» (с. 707), хоть как-то ожил, напомнил о жизни.

На общем фоне (комнаты-склепа, масок, безымянности и безликости) почти любая деталь пьесы приобретает двойной смысл. Например, Флоро (слуга) ругает своего господина:

Не приударить с полной силой!
Да ведь из-за такой вдовы
Наверно тысячи мертвы.

(с. 726)

Драма развивается. Ночные свидания неожиданно прекращаются — Леонарда безосновательно ревнует Камило и стремится его позабыть. Марта (служанка Леонарды) говорит:

А вы себя вели умно:
И честь осталась огражденной,
И все во тьме погребено.

(с. 767)

Леонарда мстит «неверному» Камило, нарочно запутывает ситуацию. Камило с ужасом «обнаруживает», что его «вечной богиней» оказалась старуха (т. е. смерть).

К а м и л о:

Когда же, черт, отстанут эти маски?
Опять старуха гонится за мной!

(с. 773)

Двусмысленно звучат в ситуации карнавала и в то же время безличности, потусторонности, смерти и слова Флоро:

Вот вы считали, что вам смерть грозит,
А кончилось таким сплошным позором...

(с. 765)

Та же тема повторного соединения в браке умершего со своей вдовой через дублера лежит в основе пьесы Ж. Кокто «Двуглавый орел». Тема задана изначально: король убит в день своей свадьбы. Королева после смерти мужа тоже «расстается» с жизнью: она постоянно в глубоком трауре, никто не видит ее лица, которое всегда закрыто черной вуалью. Желание уйти совсем из этой жизни становится ее навязчивой идеей. В десятую годовщину со дня смерти короля она приезжает в один из своих загородных замков, чтобы оборвать, наконец, затянувшуюся жизнь-смерть. В замок проникает юноша, как две капли воды похожий на убитого короля. Он — двойник, «призрак короля», цель его — убить королеву. Однако события пьесы развиваются так, что юноша оказывается не в силах исполнить задуманное, более того, наперекор судьбе он пробуждает королеву к новой жизни (все та же формула любовного соединения в смерти). После ряда злоключений, не имеющих прямого отношения к реализованной в пьесе метафоре, наступает совсем не неожиданный финал: герои погибают. Предначертания, таким образом, сбылись: король (вернее его двойник) уводит свою избранницу в небытие. Древнее обязательство умереть со своим мужем оказывается тем самым выполненным. Соумирание с мужем, понятое как вторичное вступление в брак через смерть, как совместный переход в иную жизнь, и в пьесе XX в. демонстрируется наглядно.⁶³

Если Потык шел в могилу за женой (пусть временно), если жена Лавранса «умерла» для мира, вслед за своим мужем, если двойник короля у Кокто пришел, чтобы увести за собой жену, как делают это мужья-мертвецы в народных легендах, сказках и песнях,⁶⁴ то в рассказе Л. Андреева «Елеазар» воплощается новое, формулированное уже в фольклоре представление о последнем неизбежном браке человека со смертью. Елеазар, три дня побывавший «под загадочной властью смерти»⁶⁵ и чудесно воскресший, до самой своей смерти был одет «в торжественные брачные одежды — как будто время узаконило их», ведь он продолжал оставаться «женихом неведомой невесты» (с. 103). Пробыв три дня в могиле, Елеазар «живым возвратился в свое жилище, в нем долго не замечали тех зловещих странностей, которые со временем сделали страшным самое имя его» (с. 89).⁶⁶ Во «второй жизни» изменился облик Елеазара: «синее лицо мертвеца, одежды жениха, пышные и яркие и холодный взгляд, в глубине которого недвижимо застыло ужасное» (с. 94), но самым страшным было то, что он нес живущим смерть (функция та же, что и его невесты): и любовь, и мудрость, и глупость — все «погибало под равнодушным взором чудно воскресшего», все что «служит к утверждению жизни, смысла и радостей ее» (с. 106). Так же, как для Потыка и его жены не прошло бесследным временное пребывание в могиле,⁶⁷ Елеазар, возвращенный в жизнь, продолжает во «второй жизни» свой брак со смертью, что делает его чужим, одиноким и зловещим в этом мире. Обвенчавшись со смертью, Елеазар уходит навсегда из этого мира, как и герои народных песен. Мотив, когда человек взят из жизни и, временно оказавшись во власти смерти, затем вновь возвращен в жизнь, в литературе очень последовательно связывается с идеей смерти. Меняются детали, способы и формы «временной смерти» героя, но основная идея проводится последовательно, как бы вне воли автора. Заданная изначально метафора реализуется до конца.

В историко-литературном смысле, казалось бы, невозможно найти хоть что-то общее между философским рассказом «Елеазар» Л. Андреева и приключенческим романом А. Дюма «Граф Монте-Кристо». Единственной точкой соприкосновения этих, казалось бы, контрастных и несовместимых по своей сути произведений может стать мотив «временной смерти» главных героев обоих произведений. Эдмон Дантес в день обручения пожизненно заточен в тюрьму, «закливо брошен в могилу». Мотив заточения-смерти многократно обыгрывается в романе: «Дантес в своей подземной камере слышал стук и скрип, весьма громкие наверху, но внизу различные только для уха заключенного <...>. Он понял, что у живых что-то происходит; он так долго жил в могиле, что имел право считать себя мертвецом».⁶⁸ Или граф Монте-Кристо о Фернанде: «...Али, лежа в своей могиле, не наказал предателя; но я, преданный им, уничтоженный, тоже брошенный в могилу, я милостью бога вышел из этой могилы, я перед богом обязан отомстить; я послан им для мести, и вот я здесь» (т. 9, с. 310). Освобождение Дантеса пришло в соответствии с древним обычаем: он был зашит в саван мертвеца⁶⁹ и выброшен в море.

Вернувшись в жизнь, он становится неузнаваем для окружающих, человеком с новым именем. Печать могилы лежит на этом возрожденном получеловеке-полубоге. Так и воспринимается он окружающими. Нечеловеческая бледность обращала на себя всеобщее внимание: «Во всяком случае, — продолжала графиня, наводя бинокль Альбера на ложу напротив, — его, по-видимому, только что выкопали из могилы; это какой-то мертвец, с дозволения могильщика вышедший из гроба» (т. 8, с. 309; т. 9, с. 325 и мн. др.). И наконец, граф, окончив свою миссию мстителя на земле, опять покидает «этот» мир: «Мертвец вернется в могилу, призрак вернется в небытие» (т. 9, с. 299).

Перед нами, таким образом, все та же, что и в «Елеазаре» Л. Андреева, до конца проведенная идея (расцвеченная в романе множеством невероятных приключений) — человек взят из жизни в смерть и в смерть возвращен.

Анализ романа Дюма, сознательно нацеленный только на вычленение его формальной основы, подтверждает справедливость утверждения А. Н. Веселовского о том, что «roman d'aventures писался унаследованными схемами».⁷⁰

Та же самая, что и у Л. Андреева, изначально заданная формула «жена-смерть» может возродиться в литературе в совершенно конкретных, отчетливо представимых образах. В «Колодезе святой Клары» А. Франса смерть является в образе прекрасной дамы, которую герой, разувившийся в науке, общественной деятельности и любви, страстно призывает как свое последнее утешение. Он ложится на гробницу Юлии Леты и шепчет другу: «Я жду мою даму, ту, что утешит меня за всю тщетную любовь, которая в сем мире изменяла мне и которой изменял я сам <...>. Много рассказывали басен о ее ложе и ее владениях. Но я не поверил вымыслам невежд. И потому она спешит ко мне, как подруга к другу, с венком вокруг чела и с улыбкой на устах. Сказав так, он умолк и упал мертвым на древнюю могилу».⁷¹

Сказочное исчезновение невесты (перед браком) (тип 612A*, 612B*) в литературе и литературных переложениях фольклорных сюжетов получает довольно устойчивую форму: смерти в день свадьбы. В «Превращениях» Апулея, например, во вставной новелле об Амуре и Психее есть такой эпизод: Психея, ожидающая супруга на высоком утесе, была украшена нарядом погребального ложа. Ветер уносит ее со скалы в чудесный сад (царство смерти), а сестры на земле причитают по ней как по мертвой. То же видим мы и в литературной сказке «Ледяная дева» Г. Х. Андерсена. Герой погибает накануне собственной свадьбы, он должен вступить в «новый» брак с ледяной девой. В литературной балладе «Чудная арфа» Д. П. Ознобишин рисует смерть дочери-невесты в день свадьбы, умирающей по вине старшей сестры:

— Снеси же поклон мой к родному отцу,
Скажи, что меня ты одела к венцу!
Скажи при поклоне родимой моей,
Что свадебный кубок я пью средь морей.

Скажи жениху молодому в тоске,
Что ложе стелю я на белом песке...⁷²

И наконец, та же формула «жена (жених) - смерть», гибель в день свадьбы, реализуется в литературе, не внося в ее содержание при этом каких бы то ни было существенных дополнений.

В «Ромео и Джульетта» Капулетти говорит Парису:

О сын мой, в ночь перед твоею свадьбой
Легла в постель с твоей невестой смерть.
Вот здесь лежит цветок, растленный смертью.
Смерть — вот теперь мне зять, вот мне наследник:
Дочь отняла она...⁷³

И далее тема эта развивается в пьесе и переходит в свое естественное завершение: свадьба рассматривается как похороны, но опять-таки не выходя за рамки тех представлений, которые хорошо известны в народной поэзии.

Капулетти

Увы, наш праздник будет превращен
В обряд печальный пышных похорон.
Звон погребальной музыки заменит,
В поминки обратится брачный пир,
Ликующие гимны — в панихиду.
Венок венчальный — к трупам перейдет.
Все превращенье страшное претерпит.

(с. 114)

Сюжет, мотив, отдельная поэтическая формула способны свободно переходить из одной религиозной системы в другую, например, из языческой в христианскую. «Христианская перелицовка» (по А. Н. Веселовскому) уже известных нам символов встречается в одной из религиозно-нравоучительных повестей, вошедших в состав сборника XVII в. «Великое зеркало». В этой повести речь идет о том, что некий юноша в течение года сгорал страстью к своей госпоже, которая отвергала его чувства. Тогда он обратился за помощью к старцу-пустыннику. Старец посоветовал ему усердно молиться богородице, чтобы получить облегчение. В молитвах прошел год. Однажды, выходя из церкви, он увидел женщину несравненной красоты, которая предложила юноше стать ее женихом. И, дав ему поцеловать свою руку, сказала: «Ныне увенчание наше начатся, но онаго и онаго дне пред сыном моим будет совершение». Юноша понял, что невестой его стала богородица. Старец, которому юноша рассказал о случившемся, пожелал присутствовать в день его брака. И когда настал час смерти юноши, старец явился к нему и спросил его: «Слышиши ли колико болезни?» — «Ныне слышу», — ответил он и тогда же умер, чтобы получить на небесах обещанный брак и вечное веселие.⁷⁴

В литературе языковая формула «жизнь-смерть» («свадьба-похороны») получает относительную или полную самостоятельность. Отсюда ее многовариантность и смысловая неоднозначность. Общее место (*loci communes*), не вызывающее уже даже отдаленных представлений о некогда живом смысле формулы, творчески перевос-

создается, индивидуализируется, усложняется в связи со смещением центра тяжести с фабулы на раскрытие характеров или же, наоборот, предельно обнажается в литературе. Приведем несколько конкретных примеров.

В «Двойнике» Ф. М. Достоевского безумие героя, вызванное неудачным сватовством к Кларе Олсуфьевне, делает шаткой и неустойчивой, как и само сознание героя, грань между представлениями свадьбы и погребения. Голядкин «выгнан со свадьбы и приглашен на собственные похороны»: «Тут человек пропадает, — рассуждает Голядкин, — тут сам от себя человек исчезает <...>. Какая тут свадьба! <...> Какой тут вояж! <...> Тут смерть, тут всеобщая смерть».⁷⁵

В повести Н. С. Лескова «Житие одной бабы» формула «свадьба как похороны» не получает подлинной реализации в сюжете, она остается на грани языкового сравнения.

Настю отдают за Гришку Проскудина, которого она «зреть не может», не то что жить с ним. После девишника до самого дня свадьбы «словно тень ее ходит, а ее самой как нет, будто душенька ее отлетела».⁷⁶ Перевенчали Настю с Гришкой Проскудиным. «Говорил народ, что не свадьба это была, а похороны» (с. 285). После свадьбы долго еще Настя была, «как мертвая». Затем оцепенение прошло, она не раз убегала из дома, ее возвращали. Шло время, Настя «жила — сохла без всякой жалобы» (с. 320) и болела с горя, а неразрешимый вопрос: «Куда деваться?» — мучил и не давал покоя. Наконец муж уехал на заработки, и наступила для Насти пустая, но более или менее терпимая жизнь. Потом пришла любовь, счастье — за ним побег, арест, смерть ребенка, смерть Степана, новое безумие Насти, и наконец, скитания и смерть.

Итак, за свадьбой, которая напоминала похороны, прошла целая жизнь героини. Изначально заданное сравнение, не развиваясь в сюжете, абстрагируется и выражает лишь высшую степень горя.

Если у Лескова сравнение не получило развития в сюжете, то в «Волшебной горе» Т. Манна оно становится основой повествования, которое, по определению автора, «по своей внутренней природе не лишено некоторой связи со сказкой».⁷⁷ Как в сказке, здесь постоянно происходит обмен между мирами, жизнь на горе (гора — здесь и в сказке — символическая граница между жизнью и смертью) протекает без времени, без забот и надежд — это «мертвая жизнь» (с. 403). Люди, выброшенные из жизни болезнью, отгороженные от живых даже пространственно, «умирают» для тех, кто находится внизу: «И когда Клавдия уехала, я стал ждать ее, ждать, ждать здесь наверху, а теперь совсем отбился от жизни внизу и для тамошних людей все равно что умер» (с. 380).

И наконец, та же тема, формулированная в сознании в виде сравнения, может оказаться поводом для создания литературной пародии.⁷⁸ Так, в пьесе Б. Брехта «Кавказский меловой круг» разыгрывается «свадьба-поминки»: девицу выдают замуж за «умирающего».

Общий смысл ситуации, в которую попадает главная героиня пьесы, выражен в словах певца:

Жених умирал, когда пришла невеста.
Мать жениха невесту у двери ждала, торопилась.
Дитя невесты прятал сват, покамест шло венчанье.⁷⁹

Свадьба состоялась, но на ней все было ненастоящим: жених — притворщик, спасающийся от воинской повинности, который на свадьбе лежал «как мертвец» (с. 71), невеста, которая на самом деле любит другого и предназначена ему; дитя, спасенное невестой, но ей чужое.

Шутливые разговоры соседей во время свадебной церемонии: «Ну, а если бы невесте вздумалось лечь к нему в постель?» — «В постель или в гроб?» (с. 73), волнения свекрови («А не умрет он сегодня, так изволь печь поминальные пироги завтра опять») — все построено на обыгрывании представлений свадьбы как похорон. На свадьбе звучит «приглушенный свадебный марш и одновременно бравурный похоронный танец». Все строится на контрастах, все подчеркнуто не соответствует обычной обстановке свадьбы. Торжественная речь монаха концентрирует эти контрасты: «Дорогие гости, свадебные и поминальные! В волнении стоим мы у смертного одра и брачного ложа. Она выходит замуж, он уходит на тот свет. Жених уже омыт, а невеста наготове. Ибо на брачном ложе лежит последняя воля. А это настраивает на чувственный лад. Как несхожи, друзья мои, судьбы людей. Один умирает, чтобы обрести крышу над головой, другой вступает в брак, чтобы плоть его стала прахом, из которого он сотворен» (с. 71).

Итак, ритуал совместного умирания супругов покоился на представлении о возможности повторного брака через смерть. Произшедшая замена подлинного исполнения ритуала мнимым привела к рождению целого комплекса всевозможных символических замен. Каждый входящий в него элемент становился смысловым, символическим заместителем целого, поддерживая тем самым сохранение уже несколько видоизмененной содержательной основы ритуала и в то же самое время неизбежно внося дополнительные смыслы. Отсюда возникшая многозначность, расширение брачных (мотивирующих) элементов, в результате чего и оказалась возможной полная фарсовая инсценировка похорон как свадьбы — завершающий трансформационный момент в развитии ритуала. Представление о необходимости «соумирания» исчезает вместе с обрядом, верование об обязательности брака в иной жизни с иной женой оказывается более консервативным, оно кристаллизуется в устойчивых словесных формулах в фольклоре и литературе.

Если бы существовала только прямая связь: обряд→фольклор→литература, где каждый последующий элемент все дальше и дальше уходил бы от своих первоисточков, то ритуализованные представления неизбежно всякий раз попадали бы в авторскую литературу в непосредственной зависимости от характера фольклорных отражений. В таком случае литературные осмысления всегда

имели бы только поздний, сильно трансформированный вид. На примере анализа общечеловеческих метафор «брак-смерть» («свадьба-похороны») в литературе мы имели возможность убедиться в обратном. Именно литературные, а не фольклорные отражения повторили почти полный трансформационный путь ритуала, зафиксировали изменение его мировоззренческих основ. Формула «брак-смерть» («свадьба-похороны») реализуется в античной литературе, литературе эпохи Возрождения и даже в авторских произведениях Нового времени.

На конкретных примерах мы попытались показать, что в процессе исторических изменений обрядовый источник постепенно тускнеет, существенно меняет свой начальный смысл и исчезает вовсе, превращаясь в языковой штамп (сравнение — «брак как смерть»), который, в свою очередь, становится новым, уже совершенно не зависимым от начального ритуального смысла источником, получающим развитие в литературе.

Путь рассмотренных в настоящем разделе книги исторических изменений исходной формулы шел от воплощения в литературных сюжетах ее «обрядового» значения (Вергилий, Унсет), через отражение смены представлений о необходимости вторичного посмертного брака (но уже с мужем-дублером) (Боккаччо, Лопе де Вега, Кокто) и лишь затем к «фольклорному» образу — «невеста-смерть» у Л. Андреева, и дальше — к изменению этой формулы, получившей устойчивый вид, — «исчезновение (смерть) невесты в день брака» (фольклор, литературная сказка, трагедии Шекспира), к христианскому осмыслению этой формулы (в «Великом Зерцале») и, наконец, к языковому штампу («жизнь как смерть», «свадьба как похороны»), реализованному или не реализованному в сюжетах новой литературы, к пародийному осмыслению этой формулы (Брехт) как завершающему этапу «вторичных» трансформаций.

Несмотря на временные, жанровые и поэтические различия, перед нами прошли сюжеты, «отвечающие на вековые запросы мысли, не иссякающие в обороте человеческой истории».⁸⁰ Рассмотрение одной только формулы, ставшей метакодом мировой литературы, показало, что подобные *loci communes* оказываются достаточно растяжимыми «для того, чтобы воспринять в себя новое содержание», чтобы дать «новое толкование богатого ассоциациями сюжета» (там же). Формула остается в литературе, и к ней возвращаются и еще будут возвращаться, «претворяя ее значение, расширяя смысл, видоизменяя ее» (там же).

¹ *Тараканова С. А.* Древности псковской земли // По следам древних культур. Древняя Русь. М., 1953. С. 193. Функции «посмертной» жены по своей сути аналогичны функции погребального коня, «соумирающих воинов, конюхов, предметов вооружения, бытовой утвари и т. д.» (*Липец Р. С.* Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 214).

² *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 236 (см. также: с. 57, 62, 74); *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. С. 45. (Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 38.)

³ У осетин, которые вследствие их этнической обособленности сохранили в своих верованиях, обрядах и фольклоре более архаические черты (даже по сравнению с другими кавказскими народами), встречается разъяснение сути этого ритуала. Во время похорон вдова отрезает свою косу и кладет ее на грудь мужа в убеждении, что в силу этого она будет женою покойного в загробном мире» (*Чурсин Г. Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913. С. 171, 172). Об особом значении волос в свадебном и похоронном обрядах см.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 167 и след. К пережиточным формам обряда сопребения Г. Ф. Чурсин относит кавказский обычай отрезать хвост или надрезать ухо у коня, который «должен будет служить» на том свете умершему (*Чурсин Г. Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. С. 171).

⁴ «В Шотландии в доме покойника всю ночь идет бал, на котором танцуют и плачут, а молодежь ведет себя распушенно». В арабском языке «танцевать» и «горевать» — один глагол. (*Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. С. 142; см. также: *Фрейденберг О. М.* Введение в теорию античного фольклора // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 338).

⁵ *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. С. 142 (Сочинения Маршалка были изданы Вестфаленом: Monumenta inedita rerum germanicarum praecipue gimbricarum. Leipzig, 1734—1740. Vol. 1—2).

⁶ *Велецкая Н. Н.* О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов. Прага, 1968. М., 1969. С. 202, 207—211; 144, 145. Первое упоминание в литературе о подобном танце встречается у капитана Ванновского, который в 1893 г., «проводя реконструкцию в Рушане, отметил странный (...) обряд», когда «в день похорон мужа жена должна танцевать на его могиле до самозабвения» (*Моногорова Л. Ф.* Архаический элемент похоронного обряда памирских таджиков (ритуальный танец) // Полевые исследования института этнографии. 1979. М., 1983. С. 156). Для похоронного обряда горных таджиков был характерен «траурный танец» не только жены умершего, но и всех самых близких родственников в том случае, если речь шла о смерти молодого человека (*Хамиджанова М. А.* Пережитки архаических похоронных обрядов у таджиков долины Заравшана // Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977. Ереван, 1978. С. 179). Ритуальное веселье как часть древнего языческого обряда проводов покойника на тот свет хорошо сохранилось в похоронном обряде поволжских народов, вотяков в частности. Умершего здесь несут на руках до околицы с песнями, затем над могилой происходит трапеза: «умершего приглашают вместе со старыми покойниками прийти поесть и попить вместе со своей родней. Часть запасов оставляют на могиле, часть закапывают в ямки. Настроение пирующих далеко от печали: они распевают веселые песни» (*Смирнов И. Н.* Вотяки: Историко-этнографический очерк. Казань, 1980. Т. 8. Вып. 2. С. 182).

⁷ *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 100; см. также: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 151.

⁸ Русские. Историко-этнографический Атлас. М., 1970; см. также: *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. С. 213; *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 85 и др.

⁹ Анализ похоронных танцев, собранных на всей территории Венгрии, привел Л. Фелфелди к заключению, что «карта венгерских похоронных танцев примыкает к карте похожих танцев соседних народов»: немцев, сербов, румын, болгар, сербских цыган (на юге), русин (на севере), австрийцев и славян (на западе) (*Фелфелди Л.* Венгерские похоронные танцы // Studia Hungarica. Syktyvkar, 1985). Полный

вариант статьи см.: Acta sessionum (sectio archaeologica, antropologica et historica, sectio ethnologica, sectio folcloristica, sectio litteraria). Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság. Budapest, 1985. P. 295—300.

¹⁰ Фелфёлди Л. Венгерские похоронные танцы. С. 296; см. также: Felföldi L. A magyar halottas táncok funkcionális virsgálata // Flömmunkálatok a Magyarországi Néprajzhoz 10. Budapest, 1982. P. 212—224; Újváry Z. A temetés paródiája. Debrecen, 1978.

¹¹ Фелфёлди Л. Венгерские похоронные танцы. С. 296.

¹² Там же.

¹³ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963 (гл. «Смерть и смех»). С. 104; см. также: Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Конец XIX—нач. XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 326; Bosch de la Trinxeria D. G. Costums que s'perden // Miscelánea folk-lòrica. Barcelona, 1887. P. 3—4.

¹⁴ Фелфёлди Л. Венгерские похоронные танцы. С. 299; Маслова Г. С. Народная одежда. . . С. 100.

¹⁵ Кагаров Е. Г. Венчание покойников у немцев Поволжья // Советская этнография. 1936. № 1. С. 108; см. также: Eliade M. Storia delle gregenze e delle idee religiose. Firenze, 1979. Vol. 1. P. 23.

¹⁶ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми XIX—начала XX в. М., 1958. С. 327 (Труды Ин-та этнографии. Новая серия. Т. 12); см. также: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1, Ч. 2. С. 539, 551.

¹⁷ Кавтаськин Л. С. Мордовские обряды и причитания при похоронах девушек // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972. С. 190.

¹⁸ Об охранительном значении нити см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. С. 176.

¹⁹ Необходимо специально подчеркнуть, что не все формы изменений ритуала прослеживаются на славянском материале.

²⁰ Кагаров Е. Г. Венчание покойников у немцев Поволжья. С. 106; см. также: Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865. С. 68; Никифоровский Н. Я. Русское язычество. СПб., 1875. С. 60; Киевская старина. 1888. Т. 20. С. 13; Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913. С. 153; Петров В. Опыт стадийного анализа «охотничьих игр» // Советская этнография. 1934. № 6. С. 174.

²¹ Mahler E. Die Russische Totenklage. Leipzig, 1936. S. 391.

²² См.: Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. С. 237; см. также: Шейн П. В. Материалы. Т. 1. Ч. 2. С. 565, 543.

²³ Велецкая Н. Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса») // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов. Прага, 1968. Доклады советской делегации. М., 1968. С. 201.

²⁴ Шейковский К. Быт Подолян. Киев, 1883. Т. 2. С. 23, 33; см. также: Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 93.

²⁵ Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. С. 237.

²⁶ Кавтаськин Л. С. Пережитки обрядов, причитаний и песен, связанных с древним мордовским обычаем имитации свадьбы при похоронах умершей девушки // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 268. Широкое распространение культовый заместитель умершего («ряженный покойник») получил также в особых покойничьих играх, описанных в следующих работах: Авдеев А. Д. Происхождение театра. Л.; М., 1959. С. 89 и след.; Гусев В. Е. От обряда к народному театру. Эволюция святочных игр в покойника // Фольклор и этнография. Л., 1974. С. 49—59.

²⁷ Кавтаськин Л. С. Мордовские обряды и причитания при похоронах девушек. С. 188.

²⁸ Там же. С. 189.

²⁹ См.: Eliade M. Storia delle gregenze e delle idee religiose. Firenze, 1979. Vol. 1. P. 23; Дж. Фрэзер отмечал, что «обычай вступления в брак с деревьями до сих пор практикуется мужчинами и женщинами в Индии и других восточных странах» (Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 17; см. также: С. 135, 136). Брак с деревом понимается как брак с предком. Отсюда и обычай сажать деревья на могилах, так

как «растущие на могилах деревья (...) отождествляются с душами умерших» (там же. С. 136); см. также: *Пропл В. Я.* К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле) // Советская этнография. 1934. № 1—2. С. 128—151.

³⁰ *Рихтер Е. В.* Некоторые особенности погребального обряда сету // Советская этнография. 1969. № 2. С. 118.

³¹ *Кагаров Е. Г.* Венчание покойников у немцев Поволжья. С. 106; см. также: *Кузеля Э.* Українські похоронні звичайні обряди в етнографічній літературі // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 304—315; *Червяк К.* Дослідження похоронного обряду. Похороняк весілля // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Кн. 5. С. 143—148.

³² *Седакова О. А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этно-лингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 247.

³³ *Руденко М. Б.* Курдская обрядовая поэзия. М., 1982. С. 54; см. также: *Милорадович В. П.* Сборник малорусских песен Лубенского уезда Полтавской губ. // Харьковское историко-филологическое общество. Харьков, 1897. Т. 10. С. 175; *Кауфман Н.* Кауфман Д. Оплакивания при смерти и при сватба в Родопите // Проблемы на българския фолклор. София, 1976. Т. 2.

³⁴ *Плесовский Ф. В.* Народные театральные представления // История коми литературы. Фольклор. Сыктывкар, 1979. Т. 1. С. 40; см. также: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 453.

³⁵ *Грацианская Н. Н.* Чехи и словаки. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX—нач. XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 229. Ср. этот же мотив в литературной сказке: «Был лютый мороз. — „Фью! Фью! Фью!“ — просвистели зеленые коноплянки. — Старушка Земля умерла, и ее одели в белый саван. — „Земля готовится к свадьбе, а это ее подвенечный наряд“, — прошептали друг другу горлянки» (*Уайльд О.* Мальчик-звезда // Библиотека мировой литературы для детей. Т. 38. С. 495).

³⁶ *Токарев С. А.* Лужичане // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. С. 239.

³⁷ *Седакова О. А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда. С. 247.

³⁸ Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 389.

³⁹ *Мальцев Г. И.* Традиционные формулы необрядовой лирики // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 21. С. 32.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Новичкова Т. А.* К истолкованию былины о Потыке // Русская литература. 1982. № 4. С. 158.

⁴² У Кириши Данилова есть и обратный ход — Марья идет в могилу за умершим Потыком.

⁴³ В народной поэзии эта мотивировка тоже выражена весьма определенно. Умиравший воин передает через коня наказ жене:

Молодой жене — на две волюшки:
Хочет — во вдовах сидит, хочет — замуж идет!
А я, добрый молодец, заручен лежу:
Обручил-то меня батюшка белый царь,
Благословила меня мать сыра земля,
Повенчала меня шашка быстрая,
Обрученная жена — гробовая доска. . .

(Мордовцева — Костомаров. С. 79)

⁴⁴ Записи народных причитаний начала XIX в. из архива Г. Р. Державина / Публ. Ю. Лотмана // Русская литература. 1960. № 3. С. 148.

⁴⁵ Обрядовая поэзия Пинежья. М., 1980. № 171.

⁴⁶ Подробнее об этом см.: *Еремина В. И.* Об основных этапах развития метафоры в народной лирике // Русская литература. 1967. № 1.

⁴⁷ *Попов В.* Боевые песни русского солдата. СПб., 1893. № 116. Единичные примеры могут быть отмечены и в былинах. Убивая Чурилу, муж Катерины (Ерма Васильевич) говорит:

Женю я тебя, княгиня, на другом женихе,
На другом женихе — вострой сабельке.

(«Смерть Чурилы» — Русская народная
поэзия. Эпическая поэзия /
Сост. Б. Н. Путилов. Л., 1984)

Восточнославянские параллели приводятся в статье В. К. Соколовой: *Соколова В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности* // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 190 и след.

⁴⁸ ФА ИРЛИ, кол. 216, л. 1, № 69.

⁴⁹ Там же. № 72.

⁵⁰ В литературе этот сюжет воспроизведен в историческом романе из эпохи норвежского средневековья XIII в.: *Унсет С. Улав, сын Аудуна из Хествикена*. М., 1984. С. 404—405.

⁵¹ Достаточно полный русский вариант сюжета «Амур и Психея» — сказка «Волочашка» (Ончуков. Сказки. № 178). Исследования сюжета: *Lang A. 1) Custom and myth*. London, 1884; 2) *Myth, ritual and religion: In 2 vols*. London, 1887; *Tegethoff F. Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche*. Bonn; Leipzig, 1922; *Megas G. A. Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*. Athen, 1971; *Suahn J.-O. The tale of Cupid and Psyche*. Lund, 1955; *Mantero T. Amore e Psiche. Struttura di una Fiaba di onaglia*. Bergamo, 1973. Дополнительная библиография по данному сюжету: *Максименко М. Д. Зарубежные исследования сказочного сюжета «Амур и Психея» (материалы к библиографии)* // Русский фольклор. Л., 1990. Т. 26. Аллегоризация Психеи — легенда о рыцаре-лебедь (Лознгрин Вагнера).

⁵² *Веселовский А. Н. Три главы из исторической поэтики* // Историческая поэтика. Л., 1940. С. 376.

⁵³ Там же.

⁵⁴ *Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра*. Л., 1936.

⁵⁵ *Фрейденберг О. М. Три сюжета, или семантика одного. Приложение к ее кн.: Поэтика сюжета и жанра*. С. 335.

⁵⁶ *Пропп В. Я. Русская сказка*. Л., 1983. С. 167—168.

Палеонтологический, или интроспективный, метод впервые был применен Н. Я. Марром для изучения языков, затем он был очень плодотворно использован О. М. Фрейденберг для анализа не только фольклорных, но и литературных явлений. Традиционный формальный метод сводился к объяснению сходных моментов в произведениях разных авторов всевозможными заимствованиями. Например, «Шекспир заимствовал сюжет (...) или Лопе де Вега взял однажды сюжет (...) или Гете избрал сюжет, который до него уже использовали Марло и Фридрих Максимилиан Клингнер и т. д.» (*Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра*. С. 336). И далее идет регистрация отдельных эпизодов, определение сходства и отличий отдельных мотивов. Получается, как образно выразилась О. М. Фрейденберг, такая картина: «...веревка литературной преемственности; за веревку держатся гении различных наций; по веревке бежит кольцо готового сюжета, которое передается из рук в руки. От кого к кому? — это основной вопрос так называемого „развития“. Но, конечно, выясняется еще и вопрос, кто был первый портной? Итак — мертвый мир, мертвый мир случайности, обособленных „совпадений“ и произвола личной фантазии исследователя» (с. 337).

По всей вероятности, метод заимствования, перехода сюжета от одного автора к другому в большинстве случаев действительно неверен и ущербен.

⁵⁷ *Унсет С. Кристин, дочь Лавранса*. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 6.

⁵⁸ «Умерший» мнимый, но положение во гроб и заточение в погреб здесь присутствуют.

⁵⁹ *Lope de Vega. Валенсиянская вдова* // Лопе де Вега. Собр. соч. М., 1962. Т. 2. С. 677.

⁶⁰ *Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра*. С. 340.

⁶¹ У Лопе де Веги есть малоизвестная пьеса, не вошедшая в его полное собрание пьес на испанском языке, которая называется «Брак в объятиях смерти».

⁶² Мотив маски понимается М. Бахтиным как сложный и многозначный в народной культуре: «маска связана с переходами, метаморфозами, с нарушениями естественных границ, с осмеяниями, с прозвищем (вместо имени); в маске воплощено игровое начало жизни, в основе ее лежит совсем особое взаимоотношение действительности и образа, характерное для древнейших обрядово-зрелищных форм» (*Бахтин М. М. Творчество*

Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 46); см. также: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 104 и след.; *Авдеев А. Д.* Происхождение театра. М.; Л., 1959; *Ивлева Л. М.* 1) Към въпроса за игровата природа на маскирането (По материали от руската традиция) // Български фолклор. 1985. Кн. 1; 2) Дотеатрално-игровый язык русского фольклора. Проблема теории и типологии. Автореф. канд. искусствovedения. Л., 1985. С. 19.

⁶³ Типичный пример видоизменения исходной формулы встречается в «Песне о Роланде», где идея «вторичного» брака, «уход» жены (невесты) символизирует лишь безмерность чувства.

Карл, прибыв из испанского похода, сообщает невесте Роланда о его гибели:

Та молвит: «Где Роланд, отважный воин,
Что клятву дал назвать меня женою?»
Король в унынье и великой скорби
Рвет бороду свою и плачет горько:
«Сестра, меня спросили вы о мертвом.
Я вам воздам заменю достойной:
То — первый мой вассал и сын Людовик,
Наследник всех моих земель и трона».
Она в ответ: «Мне странно это слово.
Да не попустят бог с небесным сонмом,
Чтоб я жила, коль нет Роланда больше».
Пред Карлом дама, побледнев, простерлась.
Она мертва — помилуй Альду, боже!
Скорбят о ней французские бароны».

(Песнь о Роланде. Героический эпос //
Библиотека Всемирной лит-ры.
Сер. 1. М., 1976. Т. 10. Ч. 267. С. 577)

Тот же самый смысл заключен в формуле, реализованной в «Двух веронцах» Шекспира, что было характерно, впрочем, вообще для пьес, пронизанных духом эпохи Возрождения.

Протей ложно сообщает, что Валентин скончался. Сильвия убита горем:

Тогда и я мертва, моя любовь
Навек погребена в его могиле.

(Шекспир В. Полн. собр. соч.
М., 1960. Т. 8. С. 370)

Вариацию на ту же тему представляет собой христианская легенда об одновременной смерти любящих, воспроизведенная, например, А. Франсом в рассказе «Схластика» (сборник «Перламутровый ларец»), ту же легенду он вспоминает в «Красной лилии», когда рассказывает о молодой чете в Оверни: «Супруги умерли почти одновременно, и их положили в могилы, разделенные дорожкой. Но каждую ночь шиповник перекидывал с могилы на могилу свои цветущие ветви. Пришлось соединить гробы» (*Франс А.* Собр. соч. М., 1958. Т. 3. С. 162).

И совсем уж отдаленные смысловые ассоциации при полном формальном сходстве могут быть отмечены в романе Достоевского «Идиот». В день свадьбы умирает Настасья Филипповна. Князь Мышкин, попавший в замкнутый круг роковых для него чувств и обстоятельств, погибает почти одновременно (безумие-смерть).

⁶⁴ Типичный пример тому сказка «Покойный дружок»: «Очень тосковала девица о покойном дружке, он к ней и приходил стал. Он говорит ей: „Я пойду домой, а ты приходи к моей фатёрки, из фатёрки пойдем венцётца“. Она пришла в его фатёрку, а он лежит покбен в савану, свечка горит, образ, она тут и сробела. Тут' и самой смерть пришла». Стали на утро ее искать. «Подруга та и сказыват, што она взамуж срежалася за досёлняго любовника. Платьё посмотрели нету. Дядя и пошол на могилу, а она на его могиле лежит мертвая, а платье по крестам розлиплёно» (Ончуков. Сказки. № 289).

⁶⁵ *Андреев Л.* Собр. соч. Пг., 1909. Т. 5. С. 212.

⁶⁶ Ср. у Т. Манна: «Случалось, что боги и простые смертные спускались в царство теней и находили путь обратно. Но обитатели айда знают, что однажды вкусивший от

плодов их царства навсегда остается им подвластен» (*Мани Т.* Собр. соч. М., 1959. Т. 4. С. 21; у Ч. Айтматова: «Бостон, волею обстоятельств ставший убийцей, шел сдаваться властям. Он вдруг понял, что отныне он отлучен от близких ему людей навсегда, как если бы он воскрес из мертвых и тем уже был страшен для них» (*Айтматов Ч.* Плаха // *Новый мир.* 1986. № 9. С. 63).

⁶⁷ Об этом см.: *Новичкова Т. А.* К истолкованию былины о Потыке. С. 158.

⁶⁸ *Дюма А.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1976—1979. Т. 8. С. 99.

⁶⁹ *Пропл В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 205—207.

⁷⁰ *Веселовский А. Н.* Поэтика сюжетов // *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. С. 501.

⁷¹ *Франс А.* Собр. соч. М., 1958. Т. 3. С. 386—387. Дама, которую ждет Гвидо, — смерть. «В письме к г-же де Кайаве, не понявшей смысл новеллы, А. Франс объяснил, что Гвидо искал успокоения в смерти» (там же. С. 808).

⁷² *Копанева Н. П.* Две шведские баллады в русском фольклоре // *Русская литература.* 1984. № 3. С. 174. (Здесь даны оригиналы и переводы данной баллады).

⁷³ *Шекспир В.* Полн. собр. соч. М., 1958. Т. 2. С. 114.

⁷⁴ «Великое зеркало» (Государственный Исторический музей. Синод 100. Глава «Ангельское целование». Приклад 5. Лист 18—19); *Державина О. А.* «Великое зеркало». М., 1965. С. 423—424. (Гл. 313: «О войне непостоянного жития и о неизреченной благодати пресвятыя богородицы»).

⁷⁵ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972. Т. 1. С. 213. Подробнее об этом: *Ветловская В. Е.* Достоевский и фольклор // *Русская литература и фольклор.* Вторая пол. XIX в. Л., 1982. С. 22 и след.

⁷⁶ *Лесков Н. С.* Собр. соч. М., 1956. Т. 1. С. 279. Развернутый анализ повести в связи с фольклорными параллелями см.: *Горелов А. А.* Н. С. Лесков и народная культура. Л., 1988. С. 132—136.

⁷⁷ *Мани Т.* Собр. соч. М., 1959. Т. 3. С. 8.

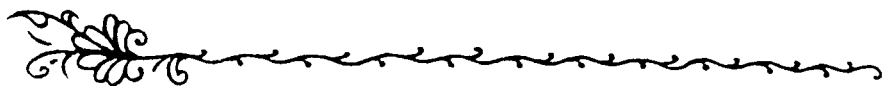
⁷⁸ О. М. Фрейденберг природу всякой пародии видела в единстве «двух основ, трагической и комической», в абсолютной общности этих двух форм мышления. «Пародия есть архаическая религиозная концепция „второго аспекта“ и „двойника“, с полным единством формы и содержания».

Коренная религиозная разница заключается в двух концепциях — осмеяния высокого — или утверждения его при помощи благодетельной стихии обмана и смеха. Первое понятие есть результат деклинации, упадка религиозного сознания; второе — его апогей, момент творческой живой веры, еще надеющейся и бодрствующей. И тогда мы не можем объяснить известных литературных форм ослаблением религиозной мысли или безбожием, или политической свободой, а должны провести водораздел между высоким религиозным представлением, породившим традиционную литературную форму, и между жизнью самой этой литературной формы, забывшей свое религиозное происхождение и ушедшей на службу к новому содержанию» (Из научного наследия О. М. Фрейденберг. Происхождение пародии // *Труды по знаковым системам.* Тарту, 1973. Вып. 6 (Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 308). С. 496—497).

⁷⁹ *Брехт Б.* Кавказский меловой круг. М., 1957. С. 67. (Ср. фарс «живые мертвецы» — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле... С. 324).

⁸⁰ *Веселовский А. Н.* Три главы из исторической поэтики. С. 376.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Рассмотренные обряды исполнялись в жизненно важные, переломные моменты жизни человека, а потому они сфокусировали в себе самые характерные черты ритуала вообще. Ритуал в архаических культурах пронизывал всю жизнь, определял ее и строил новые ее формы,¹ а потому он и должен рассматриваться как «ключ к пониманию главного в строении человеческих обществ».² Роль rites de passage для древнего общества первостепенна, так как именно в них концентрируется основной смысл существования, ими определяется сакральность, в них находят свое выражение «максимальные потенции данной социальной структуры, ее крайние полюсы и наиболее парадоксальные связи между ними».³

Обряды «перехода» стали наглядным воплощением идеи рождающей смерти. Универсальные для мировоззрения архаических культур представления о рождении и смерти являются определяющими и вместе с тем внутренне лишенными всякой амбивалентности, что делает их обратимыми и взаимопроникаемыми. Та же центральная идея пронизывает и брачный комплекс, но уже в опосредованном, символическом варианте, так что категории рождения, брака, смерти оказываются не равнозначными по своей внутренней сути. Ожидаемая и естественная для поздних форм сознания триада сокращается до двучлена, как только мы обращаемся к изучению более раннего культурного слоя, что, впрочем, совершенно закономерно, так как именно «дуальность и определяла весь порядок и строй жизни» древнего общества.⁴

Все сферы жизни архаического общества были «культурно окрашенными», а потому изучение пережитков в идеологии людей, которые Д. К. Зеленин сравнивал с палеонтологическими окаменелостями, сохранившимися в разных слоях земной коры, не могло быть изолированным, оторванным от общей системы идеологии. Изучение пережиточных обрядов должно было идти в общем комплексе — «вместе с той системой идеологии, в связи с которой данный отдельный обряд развился».⁵ Потому-то и встала задача определения того культурологического среза, который мы лишь в какой-то мере попытались очертить в настоящей работе.

Фольклор рассматривался как один из элементов культуры, так как только на общем фоне представляется возможность определить в каждом конкретном случае его подлинную роль и значение. Попав в общее русло культурного потока, он то терялся в нем, то концентрировался на его поверхности, становясь мощным импульсом

для дальнейшего развития новых поэтических форм и переосмысления старых. Так мы видели, что одно и то же представление, например, универсальное общемировое представление о смерти как метаморфозе, проявилось в самых разных формах. В рамках той же идеи — смерти как перевоплощения целый ряд более частных представлений, таких как возрождение предка в лице своего потомка, возрождение имени умершего и т. п., не оставили своего следа в фольклоре, но широко и полно проявились в народных верованиях. В то же самое время в фольклоре нашло свое широкое отражение представление о реинкарнации в тотемных животных, а зооморфная метаморфоза получила одинаково широкое распространение в похоронных причитаниях как в формульном, так и внеформульном выражении. Представление о смерти как перевоплощении оказалось настолько устойчивым и распространенным в фольклоре, что возникла почва для его дальнейшего самостоятельного воспроизведения на новой почве. Примером тому могут служить в русском фольклоре формы «посмертной» персонализации рекрута.

В чем же причина закрепления или отсутствия в фольклоре тех или иных обрядовых моментов?

Общее положение о том, что все, тяготеющее к быту, фиксируется, но не поэтизируется народом, не дает в полной мере ответа на поставленный вопрос. Здесь улавливается другая закономерность. Функциональная однозначность ритуальных представлений рождает или однотипные кальки с народных верований (например, представление о губительной силе мертвого) или вовсе не создает почвы для его поэтизации. Скажем, «очищение», как акт бытовой, не получило фольклорных откликов, но стоило только этому значению стать более широким в народных обрядах и верованиях, как ответом стала многозначность фольклорных интерпретаций, связанных с водой не только как очистительной, но и как исцеляющей, оплодотворяющей и оживляющей силой.

В поисках истоков фольклорных явлений приходилось подчас преодолевать определенный стереотип мышления. Всякий раз, когда в фольклорном феномене удастся отыскать древний мотив или образ, возникает искушение попытаться найти его истоки в ритуале. Для рассматриваемого в работе цикла балладных песен подобная обрядовая соотнесенность, кажется, лежит на поверхности. Изучаемые баллады, безусловно, позднего происхождения и тем не менее здесь ясно прослеживается архаический пласт сюжета. Историческая соотнесенность с разрушенным уже (в плане его внутреннего органического единства содержательной и формальной сторон), переосмысленным свадебным обрядом мало что прояснило бы. Данный пример показывает, что истоки многих древних мотивов, нашедших отражение в фольклоре, особенно если речь идет о поздних фольклорных жанрах, следует искать не в обряде, а в обрядовых формах мышления, в утраченных ритуалом мировоззренческих основах, которые оказываются куда более устойчивыми и консервативными, чем сам ритуал.

Рассмотрение важнейших эстетических и мировоззренческих категорий возможно «на каждом из временных срезов только в совокупности жанровых воспроизведений природных и социальных явлений»,⁶ так как каждый фольклорный жанр «выражает отношение к жизни посредством сориентированных определенным образом чувств, впечатлений и мыслей».⁷ Разножанровый фольклорный материал, как можно было видеть, далеко не однородно сохранил древний смысл представлений, на основе которых сформировался обряд. Причитания, сопровождающие свадебный обряд, практически полностью утратили свое магическое значение, они не выражают древнего содержания обряда, а лишь комментируют порядок ритуальных действий, закрепляя тем самым новый смысл обряда, его новое социальное содержание. Многие религиозно-магические обрядовые элементы, утратив свои начальные функции, приобрели иной, как правило, символический смысл. В отличие от причитаний, которые переосмыслились вместе с обрядом, сказка, баллада — жанры совершенно самостоятельные, изначально не прикрепленные к обряду, калькируя древние ритуальные отношения, их живой смысл, сохраняют подчас значительно дольше не только отжившие в ритуале представления, но и их мотивировку. Именно внеобрядовые фольклорные формы оказались неоценимым источником при реконструкции религиозно-магической обрядности.

Словесные формы, изначально не прикрепленные или в процессе своего исторического развития оторвавшиеся от обряда, казалось, могли бы развиваться совершенно свободно, независимо от обряда. Но слово, став свободным, приняло на себя дополнительные функции, связанные с необходимостью выразить тот магический смысл, который некогда был заключен в действии и теперь мог быть окончательно потерян. Именно в результате этой «благородной миссии», которую взяло на себя слово, утраченный и непроясненный смысл многих архаических ритуалов часто поддается реконструкции.

Взяв за основу ритуал, мы стремились показать, как и в какой степени происходит превращение, переработка этнографического субстрата в разнообразные художественные обобщения. Материал позволил рассмотреть изучаемые обряды в процессе их исторических изменений, проследить постепенность отмирания или переосмысления входящих в них элементов, наметив тем самым стадиальную соотнесенность этнографических и художественных моментов.

¹ Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 22.

² Wilson M. Nyakyuisa Ritual and Symbolism // American Anthropologist. 1954. Vol. 56. N 2. P. 241.

³ Топоров В. Н. О ритуале. С. 18.

⁴ Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 289.

⁵ Зеленин Д. К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнография. 1934. № 5. С. 4.

⁶ Юдин Ю. И. Мотивы и роль природы в русском фольклоре // Художественное творчество. Вопросы комплексного изучения. 1986. Человек — природа — искусство. Л., 1986. С. 147.

⁷ Там же. С. 146.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ (ИСТОЧНИКИ)

- Абрамов — *Абрамов И.* Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского уезда Черниговской губ. // *Живая старина*. СПб., 1905. Вып. 3—4.
- Агренева-Славянская — *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы. СПб., 1887. Ч. II.
- Андреев — *Андреев Н. П.* Русские плачи (причитания) / Вступ. статья Н. П. Андреева и Г. С. Виноградова; Ред. текстов и примеч. Г. С. Виноградова. Л., 1937. (Библ. поэта).
- Архив ГГУ — Архив Горьковского государственного университета. Фольклорная коллекция. 1981.
- Архив МГУ — Архив Московского государственного университета. Фольклорное собрание. 1978.
- Архив РГО — Архив Русского географического общества.
- Афанасьев — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1984—1985. Т. 1—3.
- Балашов — *Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И.* Русская свадьба. М., 1985.
- Барсов — *Барсов Е. В.* Причитания Северного края. М., 1872. Ч. 1; М., 1882. Ч. 2.
- Беньковский — *Беньковский М.* Поверья и обрядности родин и крестьян // *Киевская старина*. Киев, 1904. № 10—12.
- Бобровки — Село Бобровки и окружной его околоток Тверской губ. Ржевского уезда // *Этнографический сборник*, издаваемый императорским Русским географическим обществом. СПб., 1853. Вып. 1.
- Българско народно творчество — Българско народно творчество в дванадесет тома. София. 1961—1963. Т. I—XII.
- Веретьякина — Деревня Веретьякина (Орловской губ.) Сватанье. Зап. со слов крестьянки Дарьи Гловой // *Живая старина*. СПб., 1905. Вып. 1—2.
- Второй этнографический сборник — Второй этнографический сборник. Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 15.
- Гильфердинг — Онежские быльины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Изд. 4-е. М.; Л., 1949—1951. Т. I—III.
- Господарев — Сказки Филиппа Павловича Господарева / Запись текста, вступит. статья и примеч. Н. В. Новикова; Общ. ред. и предисл. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1941.
- Гринченко — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Вып. 1—2.
- Дилакторский — *Дилакторский П.* Свадебные обряды и обычаи у великоруссов // *Этнографическое обозрение*. М., 1899. № 3.
- Добровольский — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891—1903. Ч. 1—4.

- Ефименко — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1: Описание внешнего и внутреннего быта; 1878. Ч. 2: Народная словесность.
- Жуковский — *Жуковский В.* Колыбельные песни и причитания оседлого и кочевого населения Персии // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. Январь. Ч. 261. № 16.
- Зеленин — *Зеленин Д.* «Красная смерть» у русских старообрядцев // Этнографическое обозрение. М., 1904. № 3.
- Зеленин. Вят. — *Великорусские сказки Вятской губернии.* Сборник Д. К. Зеленина // Записки РГО. 1915. Т. XLII.
- Зеленин. Перм. — *Великорусские сказки Пермской губернии.* Сборник Д. К. Зеленина // Записки РГО. 1914. Т. XLI.
- Зиновьев — *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. 305—320.
- Иванов — *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1897. № 1.
- Казимир — *Казимир Е. П.* Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1907. № 1—2.
- Капица — *Капица О. И.* Детский фольклор. Л., 1928.
- Колесса — *Колесса Ф. М.* Фольклористичні праці. Київ, 1970.
- Комовская — *Предания и сказки Горьковской области /* Запись и ред. текстов, вступит. статья и примеч. Н. Д. Комовской. Горький, 1951.
- Костоловский — *Костоловский И. В.* Из свадебных и других поверий Ярославской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1911. № 1—2.
- Кремлева — *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области // Полевые исследования института этнографии. 1978. М., 1980.
- Майков — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания // Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1869. Т. 2.
- Максимович — *Українські пісні /* Видані М. Максимовичем; Фотокопія з видання 1827 р. Київ, 1962.
- Малинка — *Малинка А.* Родины и крестины (Материал собран в м. Мрине Нежинского уезда) // Киевская старина. Киев, 1898. Т. 61.
- Маркевич — *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян, извлеченные из нынешнего народного быта. Киев, 1860.
- Маслова — *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984.
- Материалы по свадьбе — *Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю.* Л., 1926.
- Метлинский — *Народные южнорусские песни /* Изд. А. Метлинского. Киев, 1854.
- Митропольская — *Русский фольклор в Литве /* Исследования и публикация Н. К. Митропольской. Вильнюс, 1975.
- Мордовцева—Костомаров — *Русские народные песни, собранные в Саратовской губ. А. Н. Мордовцевой и Н. И. Костомаровым.* 1862. // *Летописи русской литературы и древности,* издаваемые Н. Тихонравовым. Т. 4.
- Никифоров — *Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова /* Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л., 1961.

- Никифоровский — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Обрядовая поэзия Пинежья — Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970—1972). М. 1980.
- Ончуков. Былины — Печорские былины / Записал Н. Ончуков. СПб., 1904.
- Ончуков. Сказки — Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова // Записки РГО. 1908. Т. 33.
- Песни и сказки Пушкинских мест — Песни и сказки Пушкинских мест / Сост. В. И. Еремина, М. А. Лобанов, В. Н. Морохин. Л., 1979.
- Песни Сибири — Русские свадебные песни Сибири / Сост. Р. П. Потанин. Новосибирск, 1979.
- Песни южных славян — Песни южных славян / Под ред. В. Санович, С. Чулкова. М., 1976.
- Попов — *Попов В.* Боевые песни русского солдата. СПб., 1893.
- Редько — *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери // Этнографическое обозрение. М., 1899. № 1—2.
- Романов — *Романов Е. Р.* Быт белоруса // Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
- Романов. Материалы — *Романов Е. Р.* Материалы по этнографии Гродненской губ. Вильна, 1911. Вып. 1.
- Русская народная поэзия — Русская народная поэзия. Эпическая поэзия / Сост. Б. Н. Путилов. Л., 1984.
- Русская народно-бытовая лирика — Русская народно-бытовая лирика / Сост. В. Г. Базанов, А. П. Разумова. М.; Л., 1962.
- Русские плачи Карелии — Русские плачи Карелии / Подгот. текстов и примеч. М. М. Михайлова; Ст. Г. С. Виноградова, М. М. Михайлова. Петрозаводск, 1940.
- Русское Устье — Фольклор Русского Устья / Отв. ред. С. Н. Азбелев, Н. А. Мещерский. Л., 1986.
- Рыбников — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. / под ред. А. Е. Грузинского. М., 1909—1910. Т. 1—3.
- Садовников — Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым // Записки РГО. 1884. Т. 12.
- Сб. памятников — Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае. Вильна, 1866. Вып. 1.
- Седакова — *Седакова О. А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этно-лингвистический сборник. М., 1983.
- Серова — *Серова М.* Сборник русских сказок. Л., 1925.
- Смирнов — Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества / Издал А. М. Смирнов // Записки РГО. 1917. Т. XLIV. Вып. I—II.
- Смирнова — *Смирнова И.* Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицына Курганской волости Сердобского уезда Саратовской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1911. № 1—2.
- Соболевский — *Соболевский А. И.* Великорусские народные песни. СПб., 1895—1902. Т. 1—7.
- Соколовы — *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Сокольников — *Сокольников Н.* Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // Этнографическое обозрение. М., 1911. № 3—4.
- Степанов — *Степанов В.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1906. № 3, 4.
- Сумцов — *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киевская старина. Киев, 1889. № 10.

- Сумцов, Христо.
Супинский
- СУС
- Указатель
- Успенский
- ФА ИРЛИ
- ФА ЛГУ
- Фольклор русских Поволжья
- Харузина 1
- Харузина 2
- Худяков
- Чернышев
- Чижикова
- Чубинский
- Чулков
- Шаповалова
- Шейн
- Шейн. Великорусс
- Шейн. Материалы
- Шырма
- *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
- *Супинский А. К.* Пережитки первобытных представлений в верованиях населения Вологодской области // Череповецкий краеведческий музей. Рукопись № 29.
- Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашиников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- *Смирнов Ю. И.* Восточнославянские баллады и близкие им формы. Опыт указателя сюжетов и версий. М., 1988.
- *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (По материалам, собранным в Тульской, Веневском и Каширском уездах Тульской губ.) // Этнографическое обозрение. М., 1895. № 4.
- Фольклорный архив Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР.
- Фольклорный архив кафедры истории русской литературы филологического факультета Ленинградского государственного университета. Вологодское собрание. 1988.
- Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья.
- *Харузина В.* Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев // Этнографическое обозрение. М., 1904. № 4.
- *Харузина В.* Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии // Этнографическое обозрение. М., 1906. № 1—2.
- Великорусские сказки в записях И. А. Худякова / Изд. подгот. В. Г. Базанов, О. Б. Алексеева; Отв. ред. В. Г. Базанов. М.; Л., 1964.
- Русская баллада / Предисл., ред. и примеч. В. И. Чернышева; вступ. ст. Н. П. Андреева. Л., 1936.
- *Чижикова Л. Н.* Свадебная обрядность сельского населения русско-украинского пограничья в начале XX в. // Полевые исследования ин-та этнографии. 1978. М., 1980.
- *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Материалы и исследования. СПб., 1877. Т. 4.
- Сочинения М. Д. Чулкова. Т. 1. Собрание разных песен. СПб., 1913 (Изд. Отделения русского языка и словесности).
- *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С.* Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.
- *Шейн П. В.* Белорусские песни. СПб., 1873.
- *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898—1900. Т. 1, вып. 2.
- *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1, ч. 2.
- *Шырма Р.* Беларускія народныя песні. Мінск, 1960. Т. 2.

- Ястребов 1 — *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елизаветградском и Александрийском уездах Херсонской губ. Одесса, 1894.
- Ястребов 2 — *Ястребов В. Н.* Обрядовое пострижение детей // Киевская старина. Киев, 1895. Т. 51. Отд. II.
- Ящуржинский — *Ящуржинский Хр.* Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина. Киев, 1893.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Авдеев А. Д. 97, 188, 191
 Агренева-Славянская О. Х. 139
 Айтматов Ч. 191
 Алексеенко Е. А. 39, 98, 134
 Ангелиева Ф. 96
 Ангелов Б. 118
 Андерсен Г.-Х. 164, 182
 Андреев Л. 42, 181, 182, 186, 191
 Андреев М. С. 38, 51, 52, 80, 98, 100, 146, 147, 161, 164
 Андреев Н. П. 77, 158, 159
 Аникин В. П. 70, 80
 Анисимов А. П. 118
 Аничков Е. В. 157, 163, 164
 Анучин Д. 162, 163
 Апулей 182
 Ардзинба В. Г. 146
 Арнаудов М. 118, 133
 Арциховский А. В. 96
 Астров Н. 98, 100
 Афанасьев А. Н. 22, 28, 31, 37, 42, 43, 49, 64—67, 79, 86, 88, 94, 99, 119, 131, 151, 152, 159, 164
 Багин С. 101
 Базанов В. Г. 34, 35
 Байбурун А. К. 36
 Балашов Д. М. 84, 85, 87, 88, 97, 156
 Барсов Е. В. 21, 27, 34, 114, 150, 164
 Бартош Ф. (Bartoš F.) 102, 116
 Бахтин М. М. 74, 121, 133, 190, 192
 Белицер В. Н. 188
 Белов С. В. 37
 Белый А. 166
 Беньковский И. 52, 135
 Беретти Н. Н. 36
 Берндт К. Х. 7, 15, 37, 75, 99, 163
 Берндт Р. М. 7, 15, 37, 75, 99, 163
 Бернштам Т. А. 54, 96, 97, 99, 100, 127, 133, 134, 147, 186
 Бессонов П. 138, 145
 Богаевский П. М. 51
 Богатырев П. Г. 74
 Богораз-Тан В. Г. 37, 63, 77
 Боккаччо Дж. 151, 179, 186
 Борисевич К. 97, 100
 Боровский Я. Е. 76
 Бош Д. (Bosch D. G.) 188
 Брехт Б. 184, 186, 192
 Броневский В. Б. 23, 35
 Бросс Ш. 136
 Бунин И. А. 18, 39
 Буслаев Ф. И. 16, 35, 161
 Бьерре Й. 36, 75
 Бюргер Г. А. 110
 Вазер О. (Waser O.) 163
 Валд Г. 145
 Валеев Ф. Т. 35
 Вдовин И. С. 37, 38, 77
 Вейман Р. 14, 15
 Вейсс Р. 97
 Велецкая Н. Н. 33, 35, 37, 49, 127, 133, 134, 167, 187
 Вергилий П. 18, 55, 57, 59, 74, 75, 99, 160, 177, 178, 186
 Вересаев В. В. 77
 Верещагин Г. Е. 136
 Вермель Э. (Vermeule E.) 161
 Веселовский А. Н. 3, 8, 9, 11, 12, 14—16, 35, 53, 100, 117—119, 176, 182, 183, 190, 192
 Ветловская В. Е. 192
 Вильсон М. (Wilson M.) 195
 Виноградов Г. С. 34, 35, 50, 77, 78, 98, 119, 120, 164
 Виноградов Н. Н. 76
 Виноградова Л. Н. 78, 97, 158, 164
 Вундт В. (Wundt W.) 124, 133
 Гаврилюк Н. К. 52, 53, 80, 135, 146, 147
 Гайконович В. (Gajkonovič B.) 162
 Гарнизов В. 96
 Гартланд С. (Hartland S.) 5, 53
 Гаффенберг Э. Г. 75
 Геннеп А. ван (Gennep A. van) 5, 15, 137, 145
 Георги И. Г. 101
 Гёте И. В. 190
 Гиллен Ф. (Gillen F. J.) 5, 15
 Гильфердинг А. Ф. 79
 Гиппиус Е. В. 79
 Гоголь Н. В. 42, 133
 Гомер 57, 74
 Горак Й (Horák J.) 102, 116, 117
 Горелов А. А. 192

- Горохов Н. 80
Господарев Ф. П. 38, 42
Грачева Г. Н. 36, 38, 39, 97, 146, 147
Грацианская Н. Н. 189
Гринцер П. А. 74, 133
Гринченко Б. Д. 50, 78, 79, 105, 118
Гроздова И. Н. 50, 76
Гугитц Г. 62
Гурвич И. С. 136
Гуревич А. Я. 29, 34, 37, 64, 74, 77
Гусев В. Е. 188
- Данилов В. 96, 100
Данте А. 18, 34, 149, 160
Дбар С. А. 53, 135
Державин Г. Р. 189
Державина О. А. 77, 78, 192
Дилакторский П. 98, 100
Динчев К. 76, 77
Дмитриевский П. 37
Добровольский В. Н. 53, 90, 91, 95, 99, 138, 151, 156, 158
Добряков Г. 81
Достоевская А. Г. 37
Достоевский Ф. М. 37, 38, 184, 191, 192
Драгоманов М. П. 9, 15
Драпелла З. 161
Дьяконова В. П. 146
Дюма А. 181, 182, 192
- Еврипид 58, 75
Елеонская Е. 38
Еремина В. И. 34, 189
Ефименко П. С. 35, 36, 63, 79, 83, 84, 86, 88, 92, 94, 97, 101, 139, 147
- Жекулина В. И. 76, 96
Жуковский Вал. А. 81, 82
Жуковский В. А. 78
- Забелин М. 50, 78, 119
Завойко Г. К. 97
Зеленин Д. К. 6, 15, 35, 37, 38, 42, 49, 50, 64, 75, 100, 122, 131, 138, 168, 173, 193, 196
Зелинский А. Н. 33
Земцовский И. И. 102, 103, 116, 117
Зибрт Ч. (Zibrt C.) 102, 116
Зимин М. М. 25
Зиновьев В. П. 41, 50
Золотайкина Е. Д. 79
Золотарев А. М. 196
Зорин Н. В. 96—98, 100, 132
- Иванов В. В. 97, 133, 163, 189
Иванов П. 52, 135
Иванова А. А. 16
Иванова С. В. 163
- Иванова Ю. В. 75, 76, 134
Ивлева Л. М. 37, 191
Исаак Сирин 119
- Иорданова Л. 113
- Кавтаськин Л. С. 171, 188
Кагаров Е. Г. 4, 14, 15, 35, 50, 76, 79, 89, 96—98, 133, 161, 163, 168, 170, 171, 188, 189
Казимир Е. П. 52, 53, 81, 98, 135, 136
Каннисто А. (Kannisto A.) 147
Капица-О. И. 73, 79, 81, 82
Карлович (Karłowicz J.) 118
Карский Е. Ф. 97
Каруновская Л. Э. 76
Карьяленен (Karjalainen) 147
Кассирер Э. (Kassirer E.) 16, 105, 117
Кауфман Д. 189
Кауфман Н. 189
Кашуба М. С. 75, 76
Кемписта А. (Kempista A.) 41, 49
Кереньи К. (Kerényi K.) 146
Кессиди Ф. Х. 145
Киреева Е. В. 96
Клейн И. 162
Клингер В. П. 75
Клингер Ф. М. 190
Ковалевский М. М. 53
Козаченко А. И. 76
Кокто Ж. 179, 180, 186
Колева Т. А. 75, 76
Колесса Ф. М. 34, 102, 105, 106, 108, 109, 116—118
Колпакова Н. П. 142, 147
Комарович В. Л. 75
Комовская Н. Д. 64
Конкка У. С. (Konkka U.) 15, 97, 100
Копанева Н. П. 192
Корепова К. Е. 122
Корнфорд Ф. (Cornford F. M.) 3, 14
Короленко В. Г. 29, 30, 38, 100, 136
Короткевич В. С. 42, 50
Косвен М. О. 101
Костоловский И. В. 15, 38, 100, 135, 145
Костомаров Н. И. 85, 96, 189
Костюхин Е. А. 15, 16
Котляр Е. С. 37
Котляревский А. А. 35, 41, 50, 73, 78, 96, 119, 147, 163, 164, 167, 170, 186—188
Красновская Н. А. 76
Краснодембская Н. Г. 99
Краус С. (Krauss S.) 9, 15
Крейнович Е. А. 75
Кремлева И. А. 51, 136, 161
Кремниц М. (Kremniz M.) 35
Кузеля Э. 74, 189
Кузнецов С. С. 49
Кук А. (Cook A. B.) 3, 14

Кулаковский Ю. 73, 74, 145, 148
Кулиши Ш. 100

Ла Бом В. (La Baume W.) 43, 50
Лавонен Н. А. 33, 34
Лаврентьева Л. С. 34
Лангло-Паркер К. 36
Лапин В. А. 97
Левинтон Г. А. 36
Леви-Стросс К. (Lévi-Strauss C.) 14
Лермонтов М. Ю. 162
Лесков Н. С. 184, 192
Липец Р. С. 186
Липс Ю. 49
Листова Н. М. 76, 97, 133
Литвин Э. С. 70, 80
Лихачев Д. С. 134, 164
Лопатин И. 38
Лопе де Вера 186, 190
Лосев А. Ф. 136
Лоссиевский М. Н. 101
Лотман Ю. М. 13, 16, 17, 189
Лохвицкая М. 117
Лэнг Э. (Lang A.) 14, 101, 190

Мазо В. Д. 148
Майков Л. Н. 79
Мак-Коннел У. (Mc. Connel U.) 27
Максименко М. Д. 190
Максимов А. Н. 15, 35, 53
Максимов С. В. 35, 52, 73
Максимович М. 26, 149, 157
Малер Е. (Mahler E.) 96, 188
Малинка А. 52, 80, 135
Мальцев Г. И. 189
Манн Т. 38, 39, 55, 184, 191, 192
Маннгардт В. (Mannhardt W.) 123, 124, 133
Мантеро Т. (Mantero T.) 190
Маркевич Н. 135, 136
Марло К. 190
Марр Н. Я. 16, 190
Мартынова А. Н. 70, 79, 80
Маршалк (Marchalk) 167
Маслова Г. С. 84—87, 93, 96, 142, 147, 187, 188
Матов Д. 78
Мегас Г. А. (Megas G. A.) 190
Мейли К. 97
Мелетинский Е. М. 14, 37, 145
Мельников М. Н. 79
Меретуков М. А. 100
Метлинский А. 104, 106, 115, 117
Миков Л. 96
Миллер В. Ф. 38, 53, 80, 101
Милорадович В. П. 189
Миропольский А. 101
Митропольская Н. К. 28, 38, 119
Михайлов Т. М. 35, 36, 77

Могильников В. А. 49, 50
Молотова Л. Н. 100
Мольер Ж.-Б. 143
Моногарова Л. Ф. 187
Мордовцева А. Н. 189
Мошинский К. (Moszyński K.) 4, 15, 163
Мухин А. В. 76

Невская Л. Г. 34, 164
Нейман (Nejmann C.) 119
Нефедов Ф. Д. 26
Нидерле Л. (Niederle L.) 4, 15, 36, 74, 75, 143, 147, 163
Никитина Г. Ф. 49, 50, 51
Никифоров А. И. 23, 87, 142
Никифоровский Н. Я. 34, 78, 80, 97, 188
Новик Е. С. 77
Новиков А. М. 76
Новичкова Т. А. 173, 189, 192
Новоселова Н. А. 76, 163
Носова Г. А. 53

Ознобишин Д. П. 182
Ольденбург С. Ф. 50
Ончуков Н. Е. 23, 31, 42, 43, 58, 190, 191
Оссовецкий И. А. 76
Островских П. 81
Остроумов К. И. 76
Откупщиков Ю. В. 96

Пантели Н. 100
Панченко А. М. 134
Пастернак Б. Л. 137
Первухин Н. Г. 72, 81
Перетц В. Н. 117, 119, 120
Песков А. М. 79
Петров В. 36, 188
Петрови П. 100
Петцольд Л. (Petzoldt L.) 99
Петшак М. (Pietrzak M.) 49
Платонов А. П. 37
Плессовский Ф. В. 189
Плосс Ш. 53
Плутарх 57, 74, 78
Познанский Н. 22, 34, 35, 69, 76, 79, 133
Покровская Л. В. 76
Померанцева Э. В. 35, 70, 80
Поньрко Н. В. 134
Попов А. А. 38, 51, 77
Попов В. 189
Попов Н. С. 51, 81, 136, 161
Потанин Р. П. 34
Потебня А. А. 96, 157, 161, 163, 188
Приклонский В. 155
Прокофьева Е. Д. 99
Пропп В. Я. 10, 15, 33, 36, 37, 49, 55, 73, 75, 78, 96, 97, 99, 100, 119, 125, 131,

- 133, 134, 136, 151, 162, 177, 189, 190 — 192
Путилов Б. Н. 96, 163, 190
Пушкин А. С. 42
- Радченко З. 119
Разумова А. П. 34
Ревункова Е. В. 163
Редько А. 50—54, 81, 134
Рейнаш С. (Reinach S.) 89, 98
Рихтер Е. В. 164, 171, 189
Романов Б. А. 52
Романов Е. Р. 52, 97, 98, 117, 135
Ромбандеева Е. И. 147
Рудеико М. Б. 49, 162, 189
Руднева А. 117
Рыбаков Б. А. 4, 15, 16, 39, 56, 74
Рыбников П. Н. 79
Рыбский Ф. 98
Рычков Н. П. 101
- Садовников Д. Н. 42, 43, 58, 64, 142
Салманович М. Я. 75
Самтер Е. (Samter E.) 4, 5, 15, 47, 53, 96, 98, 147
Сахаров И. П. 35
Сван Ж. (Svahn J. O.) 190
Седакова О. А. 34, 50, 189
Селиванова С. В. 162
Семенов Ю. М. 49
Семенова Т. 16, 17
Серебренников В. 133
Серова М. 77
Сидоров А. С. 49
Симченко Ю. Б. 146
Смирнов А. А. 78, 162
Смирнов А. М. 28, 58, 65, 137, 173
Смирнов В. 35, 133
Смирнов И. Н. 100, 187
Смирнов Ю. И. 117
Смирнова И. 98
Смирнова Я. С. 53, 75, 101, 135
Смоляк А. В. 136
Соболев А. Н. 34, 188
Соболевский А. И. 25, 26, 34, 103—108, 112, 116, 118
Созонович И. 78
Соколова В. К. 76, 133, 190
Соколова З. П. 135, 136, 147
Соколовы Б. и Ю. 34, 64, 138, 142
Сокольников Н. 37, 52, 53
Соловьева Л. Т. 38, 50, 51, 54, 81, 100, 101, 134, 135, 148
Спенсер В. (Spencer B.) 5, 15
Стеблии-Каменский М. И. 50
Степанов В. 51—53, 98
Стоилов А. 78
Стоин Е. 133
Стрелов Т. (Strehlow T. G.) 37
- Сумцов Н. Ф. 47, 50—54, 76, 80, 81, 100, 129, 135, 143, 146—148, 163
Супинский А. К. 22, 24, 33, 35, 36, 150, 162
Сурхаско Ю. Ю. 15, 100
Сухарева О. А. 77
Сухотин С. 133
Сымонович Э. А. 40, 49
- Таксами Ч. М. 136
Тараканова С. А. 186
Твардовский А. Т. 38
Тегетхоф Ф. (Tegethoff F.) 190
Тедорадзе Г. 148
Терещеико А. В. 77
Тихонравов Н. 152, 162, 163
Токарев Е. А. 49
Токарев С. А. 189
Толстой А. К. 42
Толстой И. И. 77
Толстой Н. И. 76, 120
Толстая С. М. 120
Томашевская М. 74
Томилов Н. А. 98, 136
Томпсон Дж. (Thompson J. A. K.) 14
Томпсон С. (Thompson S.) 78
Тонков В. А. 76
Топоров В. Н. 133, 163, 189, 195
Торэн М. Д. 22, 35
Труворов А. 100
Тэйлор Э. 52, 53
Тэрнер В. 96, 99, 137, 145, 146, 148
Тынянов Ю. Н. 17
- Уайльд О. 189
Уйвари З. (Ujváry Z.) 187
Унсет С. 122, 133, 148, 178, 179, 186, 190
Успенский Б. А. 33, 36, 74, 78, 97, 133, 162—164, 187, 188
Успенский Д. И. 52—54, 71, 80, 81, 98, 119, 135, 147
Устинова М. Я. 51, 52, 135, 145
- Фамицын А. С. 161
Фасмер М. 83, 96
Федянович Т. П. 51, 52, 97, 146
Фелфёлди Л. (Felföldi L.) 168, 187, 188
Филимонова Т. Д. 75, 76
Флетчер Дж. 85, 86, 96, 97
Франк-Каменецкий И. Г. 13, 14, 16
Франс А. 39, 121, 148, 162, 182, 191, 192
Фрейденберг О. М. 13, 14, 16, 17, 74, 96, 133, 136, 143, 147, 148, 176, 179, 187, 190, 192
Фридман М. (Freedman M.) 36
Фрэзер Дж. (Frazer J. G.) 3, 5, 14, 38, 123, 125, 133, 188

- Халикова Е. А. 97
Хамиджанова М. А. 187
Ханземанн К. 97
Харкинс В. (Harkins W.) 154, 163
Харрисон Дж. Е. (Harrison J. E.) 3, 14
Харузина В. 15, 50, 51—53, 81, 135
Хедоят С. 147
Холевич Й. 96
Хомич Л. В. 35, 38
Хрватска М. 77
Христолюбова Л. С. 15, 52, 80, 81, 100, 136, 146, 147
Худяков И. А. 31, 32, 37, 65, 88
Цивьян Т. В. 110—113, 116, 118, 119
Чவர் Л. А. 146
Червяк К. 189
Чернышев В. И. 105, 117, 118
Чехов А. П. 155, 163
Чижикова Л. Н. 97, 136
Чистов К. В. 16, 49, 100
Чистяков В. А. 162
Чичеров В. И. 163
Чубинский П. П. 104—106, 112, 115, 117, 129, 135
Чулков М. Д. 119, 155, 164
Чурсин Г. Ф. 52, 75, 187
Шайжин Н. С. 24, 35
Шаповалова Г. Г. 34, 79, 83—85, 90, 91, 93, 96, 99, 151, 157
Шатинова Н. И. 101
Шейковский К. 170
Шейн П. В. 38, 52, 72, 83, 86—88, 90, 91, 93, 97, 98, 100, 104, 117, 126—130, 135, 140, 141, 144, 147, 149, 188
Шекспир В. 186, 190, 191, 192
Шеппинг Д. О. 73
Шестаков В. 81
Шиле А. 37
Шишло В. П. 49, 50
Шишманов И. Д. 118
Шмит Дж. (Schmitt J.) 50, 80
Штернберг Л. Я. 29, 35, 37—39, 56, 74, 75, 77, 89, 98, 131
Шурышева С. 164
Шухевич В. 118
Шырма Р. 104, 113
Эйхенбаум Б. М. 17
Элиаде М. (Eliade M.) 145, 188
Эсхил 58, 62, 75, 76, 77
Юань Кэ 163
Юдин Ю. И. 8, 15, 195
Ягич И. В. 53
Яначек Л. 102
Ястребов В. Н. 98, 135, 136, 147
Яшуржинский Хр. 147

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
--------------------	---

Традиционная методика изучения семейных ритуалов. — Методика Е. Самтера, Ван Геннепа, Д. К. Зеленина. — Семейный ритуал как целое. — Путь исторического развития цикла. — Материал исследования. — Фольклор и литература. — Закон самовоспроизведения поэтических форм («пластической силы») А. Н. Веселовского. — Семантико-палеологический метод. — Семейный ритуал как элемент культуры.

Г л а в а I

РОЖДЕНИЕ И СМЕРТЬ

1. Языческие представления славян о смерти и посмертном существовании (по фольклорным и этнографическим данным)	18
«Общие места» в фольклорном тексте как показатель отношения к действительности. — Кругооборот жизненных форм в похоронных причитаниях. — Посмертные зооморфные персонификации в фольклоре умершего, живого и самой смерти. — Реинкарнация. — Возрождение в лице потомка. — Передача имени. — Другие формы нового рождения. — Обмен между мирами.	
2. Страх перед уходящим в иной мир и вступающим в этот мир	40
Археологические данные. — Этнография, мифология, фольклор. — «Нечистота» покойного и новорожденного. — Люстрационные обряды. — Кувада.	
3. Культ предков. Погребальный пир. Обереги	55
Допогребальные и послепогребальные возлияния. — Трнзна как оберег. — Антчные материалы. — Обряд поливания могилы, по поздним этнографическим данным. — Очистительная, оживляющая и оплодотворяющая функции воды. — Слово и действие в ритуале «кормления» мертвых. — Фольклорные отражения обряда «поливания могилы» (возлияния кровью, «живной водой», слезами). — Магия слова в фольклоре. — Слово вне обряда (заговор, песня). — Колыбельные песни с накликаньем смерти ребенку.	

Г л а в а II

БРАК

1. Свадебный обряд в его исторической взаимосвязи с погребальным	83
Невеста «в черном». — Свадебное покрывало и маска покойного. — Запрет слова, прикосновения, совместной еды. — Запрет покидать пределы дома. Удаление новобрачных. — Мнимая невеста. — Похоронная игра на свадьбе. — «Очищенные» новобрачных. — Обряд прощания. — Чужая сторона. — Невеста «в светлом». — «Поиски ярки». — Послесвадебные запреты.	
2. Послесвадебный ритуал «возвращения в родной дом» в славянских поэтических отражениях	102
Цикл балладных песен: «Дочка-пташка», «Пташка-мстительница», «Сестра и братья разбойники», «Жена разбойника», «Приход мертвого брата».	

Глава III

РОЖДЕНИЕ — БРАК — СМЕРТЬ

(Общие закономерности. Символика)

1. Производительное начало смерти и брака	121
Брак, усиливающий продуцирующую способность смерти. — Имитативные обряды (типа «похороны молодого»). — Мертвец-врачеватель. — Земледельческие обряды фарсовых похорон. — Символические браки и оргии. — Ритуальный смех в свадебном и похоронном обрядах. — Растительная символика в семейных обрядах. — Эротика смерти.	
2. Изменения, единые для всех существ, вступающих в новый статус	137
Обрядовое переодевание. — Травестическое переодевание. — Обратничество. — Пострижение детское и свадебное. — Христианский постриг. — Славянский обряд «Покоре».	
3. Символика перехода в новую форму существования (переход через воду)	149
Забывать-река. — Огненная река. — Ладья смерти в фольклоре. — Переход через реку в свадебной и родильной поэзии. — Символ «утопания». — Почему не тонет горе?	
4. Обряд соумирания в фольклорной и литературной традициях (поэтическая формула «свадьба-похороны»)	166
Обряд совместного умирания. — Обрядовые трансформации (символические замены). — Похороны как свадьба. — Подвенечное платье вдовы. — Танец смерти («танец невесты»). — Обряд посмертного обручения в его исторических изменениях. — Фарсовые похороны. — Погребение как свадьба в фольклоре. — Формулирование обрядовых представлений. — Формула «свадьба-похороны» — один из метакодов мировой литературы. — Внеобрядовое самостоятельное воспроизведение формулы.	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	193
УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ (источники)	196
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	201