

В.А.Семенов

Т ТРАДИЦИОННАЯ СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

НАРОДОВ
ЕВРОПЕЙСКОГО
СЕВЕРА



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ РСФСР
ПО ДЕЛАМ НАУКИ И ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

В. А. СЕМЕНОВ

ТРАДИЦИОННАЯ СЕМЕЙНАЯ
ОБРЯДНОСТЬ НАРОДОВ
ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА:
К РЕКОНСТРУКЦИИ
МИФОПОЭТИЧЕСКИХ
ПРЕДСТАВЛЕНИЙ КОМИ
(ЗЫРЯН)



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1992

ББК 63.5(2)
С30

Рецензенты:

д-р ист. наук *И. В. Дубов* (Музей этнографии), д-р филолог. наук
И. М. Стеблин-Каменский (С.-Петербургский ун-т)

Семенов В. А.

С30 Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1992. — 152 с.

ISBN 5-288-01169-9

В монографии впервые обобщаются архивные материалы, сообщения периодической печати, а также полевые наблюдения автора относительно семейной обрядности коми (зырян). Особое внимание уделяется структуре свадебной, родильной и похоронной обрядности и ее связям с мифопоэтическими представлениями предков коми (зырян).

Для этнографов, археологов, музейных работников.

С 0505000000—029
076(02)—92 Без объявл.

ББК 63.5(2)

На первой странице обложки: «Семейное счастье».
Бронзовое культовое литье. Прикамье. Раннее средневековье.

Научное издание

Семенов Виктор Анатольевич

**ТРАДИЦИОННАЯ СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ
НАРОДОВ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА:**

к реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян)

Редактор *М. Л. Малютина* Художественный редактор *С. В. Алексеев*
Обложка художника *М. М. Казанцевой* Технический редактор *Е. И. Егорова*
Корректоры *Г. А. Янковская, Г. Н. Гуляева*

ИБ № 4649

Сдано в набор 11.06.91. Подписано и печать 30.01.92. Формат 60×90^{1/16}. Бумага тип. № 2.
Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 9,5. Усл. кр.-отт. 9,75.

Уч. изд. л. 11,15. Тираж 1000 экз. Заказ № 443.

Издательство СПбГУ, 199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.

Этнография Изд-ва СПбГУ, 199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.

ISBN 5-288-01169-9

© В. А. Семенов,
1992

ПРЕДИСЛОВИЕ

Необходимость специального обращения к семейной обрядности была вызвана активным стиранием в народном быту традиционных обычаев, в том числе и семейного цикла. В то же время сопоставление литературных источников, относящихся к концу XIX — началу XX в., с сохранившимися представлениями наших современников позволяет выявить в ритуальной практике наших предков наиболее значимые семантические узлы, которые и поддерживали традиционную обрядность на уровне достояния социума. Несомненно, что выявление таких семантических точек в семейной обрядности не может вестись только на уровне констатации народных объяснений смысла ритуальных действий, а требует соотнесенности их с мифологическими представлениями, возникшими на самой ранней стадии развития истории того или иного народа. В отечественной литературе подобная работа была проделана В. Я. Проппом при выявлении исторических корней волшебной сказки. Выводы, сделанные исследователем, позволяют при реконструкции символических представлений, содержащихся в семейной обрядности, как раз и обратиться к сказочным параллелям, донесшим до нас фрагменты древней ритуальной практики. Свадебные, родильные и похоронные ритуалы реализовывали первоначальные представления о создании Космоса, который в сознании живущих строился подобно созданию социума через рождение, свадьбу и смерть.

В работе были использованы дореволюционные газетные публикации из «Вологодских, Вятских и Архангельских губернских ведомостей», отдельные публикации из «Вологодских епархиальных ведомостей», а также статьи и заметки, помещенные в «Этнографическом обозрении» и «Известиях Архангельского общества изучения Русского Севера». Фактический материал дореволюционного периода приводится по работам Г. С. Лыт-

кина, К. А. Попова, П. А. Сорокина, В. В. Кандинского, В. П. Налимова, К. Ф. Жакова и других исследователей. В 20-е годы получила зарождение коми национальная этнография, материалы которой неоднократно публиковались в журнале «Коми му» А. С. Сидоровым, А. Н. Греном, П. Г. Дорониным. Их архивные собрания, наряду с собственными полевыми наблюдениями, неоднократно использовались в публикациях по семейной обрядности Ф. В. Плесовского, И. В. Ильиной, А. И. Терюкова. Из современных этнографических работ следует отметить обобщающий труд В. Н. Белицер, посвященный этнографии коми, а также исследования Л. Н. Жеребцова, в котором собраны уникальные сведения о бытовых подробностях семейной обрядности. Фольклорные и собственные лингвистические аспекты, нашедшие отражение в семейной обрядности, содержатся в «Истории коми литературы» (т. I), в работах по коми эпосу А. К. Микушева, Ю. Г. Рочева и других авторов. В предлагаемой читателю книге использованы также данные анкетного опроса около 100 информаторов.

Автор приносит глубокую благодарность всем участникам этнографического семинара при кафедре истории СССР Сыктывкарского университета, в разные годы принимавшим участие в сборе полевого материала, а также профессорам С.-Петербургского университета И. В. Дубову и И. М. Стеблин-Каменскому, взявшим на себя труд рецензирования предлагаемой читателю работы.

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ

ОСНОВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ РИТУАЛОВ И ИХ СИМВОЛИКА

Наличие определенных правил и предписаний, устанавливающих взаимоотношения между живыми и мертвыми (умирающими) членами той или иной родственной или соседской группы, выявляет, на наш взгляд, не столько прагматическую, сколько символическую направленность ритуальных действий, как бы демонстрирующих гибель того социума, который на пороге иного мира олицетворяет покойник. Символика ритуальных действий может быть условно сведена к следующему: вторжение вместе с умершим в мир живых царства «смерти», «омертвление» родственников покойного, исторжение вместе с усопшим царства мертвых из мира живых. Вобыденной практике подобное содержание ритуала угадывается не только за теми или иными предписаниями правильного поведения, но и за народными объяснениями причин необходимости соблюдения таких правил.

**Ритуальные
действия,
предпринимаемые
на пороге смерти**

У коми, так же как и у русских, в доме умирающего предписывалось особое поведение, благодаря которому якобы облегчался приход смерти. Так, в доме умирающего в момент угасания жизни запрещалось громко разговаривать и плакать, а иначе «можно испугать душу» (д. Иппа), или присутствующим надлежало на время покинуть помещение, чтобы «помочь душе покинуть тело» (д. Сюзяиб), или для той же цели — выгнать кошку (д. Мыседино) и удалить детей (д. Кулига).

Из других ритуальных действий, направленных на облегчение смерти, наиболее значимыми в символическом контексте представляются те, которые как бы связаны с отпиранием локуса умирающего. Для этого открывали форточку, окно или двери, выдвигали печную заслонку при этом объясняя, «чтобы вышел дух» (д. Мутница)

К подобным магическим действиям относится и обычай, по

которому в момент смерти кто-либо из близких родственников трогал тесины верхнего перекрытия крыльца.¹ Причем последний обычай, зафиксированный в литературных источниках, на наших материалах не прослеживается. Более широкое его бытование в народной среде в предшествующий период подтверждается действиями, предпринимаемыми в момент смерти колдунов, для облегчения смерти которых следовало потрогать конек крыши (д. Серт). По представлениям коми, «чтобы лучше отходила душа», помогала и чашка с водой, поставленная в изголовье умирающего или иногда на печку.²

После того как с помощью пушинки, зеркала или зажженной лучины удостоверялись в самом факте смерти, покойнику как можно быстрее старший родственник закрывал глаза медными монетами или нательными крестиками. Одновременно производили и другие действия, связанные с **запиранием** локуса умершего. Обязательно темной материей завешивали зеркала и другие предметы с отражающим свойством, объясняя при этом: «чтобы покойник не остался и глаза свои не оставил» (д. Лихачевка); «чтобы покойник не заглядывался» (д. Позтыкерос); «чтобы мертвый не привиделся»; «чтобы не было видно покойника», так как «смотреться неприглядно».

Как правило, в доме запирали окна и двери, а на окна иногда еще наклеивали крест-накрест бумажные полоски. Однако, по отдельным сведениям, двери оставляли открытыми (д. Позтыкерос).

Еще до обмывания умершего переносили под образа и накрывали одеялом, белой простыней, «холстянкой», т. е. «чем-нибудь светлым», при этом иногда не закрывали ноги. Ложе усопшего выносили на улицу, где оно порою находилось до годовых поминок.³ Постельное же белье и одежду тщательно стирали и вывешивали на ограду дома, как бы сообщая окружающим о печальном событии. Иногда она висела там все сорок дней обрядного периода, после чего ее сжигали.

В Красный угол выставляли чашку с водой и вывешивали полотенце, так как «душа должна каждый день умываться». По мере трансформации обряда в Красном углу стали выставлять и некоторые напитки: чай, квас, кисель или водку, если умер не ребенок (д. Куратово), а иногда зерно или надломанный кусок хлеба (д. Мутница). Появление подобных инноваций было связано как со смещением ритуальных действий внутри похоронно-поминального цикла, так и с заимствованием их

¹ ИКЛ. Т. 1. С. 44.

² Сорокин П. А. Современные зыряне // ИАОИРС. 1911. № 23. С. 883.

³ Семепов В. А. Некоторые архаичные представления коми по материалам погребального обряда // Вопросы этнографии народа коми / Тр. ИЯЛИ КФАН. 1985. Вып. 32. С. 174.

или других обычаев семейной и календарной обрядности, связанных с почитанием умерших (предков).⁴

Определенное ритуальное поведение предписывалось и при передаче вести о смерти члена семьи другим родственникам. Было непринято называть умершего личным именем, а выбирались слова с переносным значением — «кормилец» и т. п.⁵ При передаче печального известия о кончине родственника следовало просто молча постоять некоторое время, что и раскрывало смысл посещения.⁶

Обмывание и обряжение

В период обмывания умершего переносили в нежилое помещение либо укладывали здесь же вдоль досок на солому, домотканную холстину, иногда шубу, которые стелили прямо на пол или на сдвинутые скамьи, или на широкую доску (от полатей), положенную на табуретки. Для обмывания покойнику в некоторых районах придавали сидячее положение (деревни Турья, Мутница, Сюзяиб).

Большое значение имел выбор обмывальщиков. Обычно это были «чужие», «пожилые», «посторонние», «посторонние старушки», «богомольные старушки»; старшим из обмывальщиков являлись вдова или вдовец (с. Гам). В настоящее время, как правило, приглашают двух человек, но в более ранний период предпочтительнее, видимо, было наличие трех участников ритуала. Существовали и «специалисты», которые обмывали втроем, но в рассматриваемый период их звали лишь в особых случаях (с. Гам, У.-Вымского р-на). Обмывальщиков приглашали еще и при жизни из числа сверстников, что, возможно, дополнительно объясняет их ритуальный статус в поминальных действиях. В связи с последним объяснимо и разрешение участвовать в обмывании молодого парня или девушки их друзьям и сверстникам. Очевидно, что с ритуальным замещением связано и обыкновение выбирать обмывальщиков по признаку пола, хотя оно и не всегда выдерживалось на практике.⁷ Учитывались также возраст (пожилой), нравственная чистота (близость к богу); неопределенный социальный статус (вдова или вдовец) — тем самым подчеркивалась половая нейтральность обмывальщика.

Во время обрядовых действий использовали теплую воду, ко-

⁴ Об обычае на Ильин день ставить колосья в «божницу», чтобы предки прислали хороший урожай и приглашать их «на пирог» см.: Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1, 2. С. 5.

⁵ Доронин П. Г. Первобытно-общинный строй на территории коми // ЦГА Коми АССР. Ф. 1346. Д. 1. Ед. хр. 4 (§ 9).

⁶ В д. Чукаиб Сысольского р-на Коми АССР, по нашим материалам, отмечен обычай оповещать соседей о смерти громким плачем со ступенек крыльца.

⁷ Обычно приглашали пожилых женщин, но, по нашим материалам, и с. Гам Усть-Вымского р-на бытовало мнение, что старшим среди обмывальщиков должен быть вдовец.

тору плескали наотмашь от себя через руку (кимльбскивын или прямо из горсти, или из берестяной посуды.⁸ Используют мыло располовинивали суровой ниткой, как бы имитируя разламывание, порчу. В дальнейшем оставшемся обмылку приписывали магические свойства. При обмывании можно было петь и разговаривать, но «иметь приличие» (деревни Мутница и Поэтыкерос). Воду, стекавшую с обмываемого в специально поставленные емкости, выплескивали также через руку наотмашь от себя в овраг, на проезжую часть улицы, после чего это место заливали чистой водой, или на правый угол дома (д. Чукаиб), на столб ограды против окна (с. Ижма), в место, недоступное людям и животным (д. Мутница).

Все атрибуты, связанные с покойником при обмывании и в последующих обрядовых действиях, сжигали «за околицей» (с. Визинга), «на реке или в яме на дороге» (Вуктыльский р-н), «на пустыре». При этом следили, чтобы дым и пепел не были направлены в сторону жилья, так как считалось, что они могут принести новую смерть (с. Усть-Кулом). Обычно сжигали обмывальщички, так как, по народным представлениям, вещи покойника не могут причинить им вреда, но эту работу могли выполнять и просто «старые люди» (с. Куратово).

Тем не менее обмывальщички должны были символически «очиститься» от соприкосновения с покойником. Для этого они стирали свои вещи, мылись в бане, одевались в новое. Обмывальщички, как правило, и обряжали усопшего. Волосы женщин убирали в прическу замужней женщины (баба-юр), а девушкам заплести косу или волосы оставляли распущенными. Пожилых людей одевали в одежду, приготовленную теми еще при жизни. Специальную погребальную рубаху шили швом наружу, иголкой вперед и без узлов. В конце прошлого — начале этого века женщинам надевали сохранившееся подвенечное платье, а в настоящее время данный обычай распространяется только на девушек, не вышедших замуж. Платок было принято крепить без узла, иначе «будто душу завязываешь» (д. Мутница). В предшествующий период обряжали в одежду светлых тонов, а в настоящее время для пожилых выбирают темную расцветку (д. Кулига). Одежду изготавливали в основном из льняной ткани, так как «шерстяная долго истлевет» (д. Иппа). Нежелательна была и одежда из материи красных тонов. В недавнем прошлом зафиксирована также ритуальная порча одежды, «чтобы не украли» (с. Межадор).

Отличительной особенностью погребальной одежды мужчин было наличие пояса, концы которого спадали вдоль левого бока, а не правого, как у живых.

В конце XIX — начале XX в. умерших обували в кожаные

⁸ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми // ТИЭ (Новая серия). М., 1958. Т. 45. С. 327.

боты. В настоящее время главным условием является просто наличие обуви, так как, по народным представлениям, «грешно появиться перед богом с босыми ногами» (с. Ижма), сапоги также нужны, «чтобы перейти реку» (д. Иппа). Обували покойника, как правило, с левой ноги, хотя в настоящее время этого правила придерживаются не везде.

За обряжение усопшего с обмывальщичками расплачивались символически, отдавая в подарок некоторые вещи покойного: полотенце, которым обтирали тело; обмылок, как средство от болезней (с. Ижма); горсть ржи — в знак вечной памяти (д. Поэтыкерос); копейку (с. Усть-Кулом); мелкие деньги с подноса, поставленного у изголовья умершего (с. Ижма).

После обмывания и одевания покойника укладывали в Красный угол на лавку, реже на сдвинутые столы, если гроб не был изготовлен заранее. На р. Вычегде отмечен обычай, когда в приготовленный загодя гроб «владелец» складывал около двух пудов ячменя или ржи, раздавая зерно раз в году попрошайкам или бедным (с. Усть-Кулом). Староверческое коми население с. Керчомья на той же р. Вычегде хранило гробы-колоды, изготовленные из осины, использовавшейся когда-то коми в охотничьей практике и для постройки лодок-однодеревов.⁹ В других районах гробы-колоды в конце прошлого века изготавливали из сосны, которая шла и на венцы дома. Доски с крыльца дома или полатей, «когда нет других», используют и в наши дни (д. Сюзяиб). Характерен обычай помещать плотничий инструмент в гроб, до того как последний внесут в дом.¹⁰ С воспоминанием о «колодах» очевидно связан обычай сшивать доски деревянными гвоздями, крепить их лыком или веревкой (Вуктыльский район, с. Ижма). В обиходе считалось, что железные гвозди ржавеют и поэтому их нельзя использовать, но в крайнем случае забивали нечетное число гвоздей (с. Помоздино). Гроб изготавливали или специалисты, или просто соседи — «посторонние», за что получали символическую плату.¹¹ На дно гроба сыпали листья с нечетного количества веников и часть стружки, оставшейся от обработки досок. Иногда венки размельчали, объясняя при этом, что иначе покойник не сохранится до светопреставления.¹² Кроме листьев и стружки в отдельных случаях при набивке подушки использовали и кудель.

⁹ Терюков А. И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми: Тр. ИЯЛИ КФ АН СССР. 1983. Вып. 28. С. 27.

¹⁰ Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй пол. XIX — нач. XX вв. М., 1983. С. 78. — Н. Д. Конаков отмечает, что название «колода» для лодок-однодеревов бытовало в окрестностях Визинги (Сысольский р-н).

¹¹ Терюков А. И. Погребальный обряд... С. 28.

¹² Коми староверы изготавливали гробы при жизни.

¹³ Сидоров А. С. Похоронный обряд и обычаи у коми // Архив АН СССР. Ф. 135. Оп. 2. Д. 252. Л. 24.

Оставшуюся стружку сжигали за околицей, при этом согревая на огне руки, хотя в настоящее время такой обычай также можно отнести лишь к разряду детских развлечений.¹⁴ Стружку также можно было выносить в низкое место или к реке, куда ее порою доставляли даже в зимнее время, полагаясь на весеннее половодье.¹⁵

У коми существовал обычай хранить при жизни выпавшие волосы и ногти, причем старoverы с Керчомья прятали их в голбце в деревянном ящике. После же смерти волосы и ногти помещали в гроб вместе с покойником.

Бдение у гроба

После того как все необходимые приготовления были выполнены, посторонние лица перекладывали покойника в гроб, который устанавливали уже поперек половиц на лавке в Красному углу или на столе посредине избы годовой к окну. В старoverческих районах гроб устанавливали на поленья, положенные прямо на пол. Красный угол в это время считался местом покойника, поэтому находиться там было не принято. Вместе с установлением гроба вывешивалось полотенце, которое не трогали. Для усопшего выставлялась еда и питье, менявшиеся ежедневно в течение сорока дней, но иногда этот обычай соблюдали и до годовых поминок (д. Сюзяиб). Смену приношений совершали вечером, так как считалось, что душа находится дома только днем. Не случайно бытовало следующее мнение: если лицо спящего человека вымазать сажой, то душа утром не узнает своего владельца и отлетит.¹⁶ «Использованную» пищу отдавали бездомным собакам или птицам.

Покойник находился дома три дня, в которые его до завершения всех ритуальных действий считали живым, порою объясняя обычай держать усопшего в доме определенное время тем, что он может ожить (д. Серт).

В помещении устанавливался стол, на который ставили чашку, ложку, миску умершего, а также выставляли кутью, кисель, пиво (сур) и наломанный кусками хлеб. Иногда место покойного за столом занимал обмывальщик, «чтобы не было пусто в доме, когда вынесут гроб» (с. Усть-Кулом). Пока покойник находился в доме, с ним приходили прощаться односельчане, которые приносили еду, «чтобы не с пустой рукой». Специально приглашать в дом для этой церемонии было не принято — «не свадьба». Каждый прощающийся отламывал «потихоньку» кусочек хлеба и отпивал глоток киселя или сура (д. Позтыкерос).

¹⁴ Фролов А. Свадебные и похоронные обычаи жителей села Усть-Немского Усть-Сысольского уезда // Вологодский сб. Вологда, 1887. Т. 5. С. 123.

¹⁵ Сидоров А. С. Похоронный обряд... Л. 21.

¹⁶ Доронин П. Г. Первобытно-общинный строй на территории Коми АССР // ЦГА Коми АССР. Ф. 1346. Д. 1. Ед. хр. 1. Л. 115.

Ближние родственники участвовали в дневных и ночных бдениях, «чтобы покойнику не было одиноко» (с. Усть-Кулом) или «чтобы не казалось» («эз каститчыны», д. Сюзяиб). При этом непрерывно горели свечи, которые устанавливали вокруг гроба и в других местах на блюде или в стакане с зерном. При необходимости все родственники укладывались на ночлег параллельно умершему прямо на пол, спать же на кровати усопшего, если она не была вынесена, не полагалось (д. Мыелдино).

Обычай дня похорон

Утром в день похорон выкапывали могилу и караулили ее до появления похоронной процессии (с. Корткерос). Могильщики за свой труд получали символическую плату. При их выборе предпочтение отдавали «посторонним», а не родственникам, хотя в процессе трансформации обряда такая установка менялась на противоположную (д. Позтыкерос).

Гроб выносили до обеда, в полдень, так как «днем примет бог и ангел, а ночью дьявол» (с. Усть-Кулом). В большинстве районов в настоящее время гроб выносят через дверь и через окно — «если узкие двери» (д. Лихачевка). В то же время еще недавно соблюдалась традиция выноса гроба по взвозу через повить.¹⁷

В ряде мест до выноса гроба женщины садились на него и причитали (д. Мыелдино). Для прощания гроб устанавливали на улице перед крыльцом и родственники целовали усопшего. После его выноса было необходимо хотя бы ненадолго запереть двери, в отдельных местностях практиковалось тройное запираение. Если покойника выносили по взвозу, то двери запирали тоже, чтобы «не вернулся» (д. Тыдор), чтобы «смерть не пришла» (с. Визинга).

К другим обрядовым действиям можно отнести обычай раздвигать столы и лавки, переворачивать на бок ложе усопшего, а также табуретки, на которых стоял гроб. Кроме этого следовало обрызгать наотмашь от себя место, где помещался гроб, вымыть пол или вымести до порога мусор, оставив его у печи. Не менее значимыми являлись и обрядовые действия, связанные с путем на кладбище, куда покойника доставляли на руках или санях, а прежде, в отдельных районах, и на лодке. Иногда не только в зимнее время (с. Ижма), но и в летнее (д. Помоздино) вместо лошади в повозку впрягались односельчане. Модификацией данного обычая, очевидно, явился и практикуемый порою способ транспортировки гроба на двуколке, а также на санях, поставленных на нее (с. Усть-Кулом).

Перед тем как тронуться в последний путь, смотрели назад

¹⁷ О более широком бытовании данной традиции в начале века см.: Сорокин П. А. Современные зыряне... С. 883.

между полозьями, «чтобы лошадь не хромала». В магических целях в хомут втыкали иголку с обломанным ушком.¹⁸

Особый смысл имели и другие ритуальные действия этого цикла. Так, перед выносом гроба участники похоронной процессии три раза обходили вокруг него или сам гроб обносили вокруг стола, а в период, когда в похоронах непосредственно участие принимала церковь, то его обносили три раза вокруг храма против часовой стрелки. Данный обычай сохранялся еще в 30-е годы и там, где церкви уже были закрыты.¹⁹

В конце XIX в. если гроб несли на руках, то впереди шел старший родственник, державший в руках сверток с поминальной едой, носивший название «Лы-сьём» (кости-чешуя).²⁰ Часто также в конце XIX — начале XX в. еду и красные ленточки несли на крышке гроба, раздавая их встречным.²¹ В народных воспоминаниях сохранились представления, что на пути к кладбищу необходимы три остановки, но в последние годы они связываются с общественно важными для умершего местами: школа, место работы, иногда здание бывшей церкви, дом, где родился. В некоторых селах гроб с телом усопшего проносят перед домами близких или просто через центр села.²² Сохранился обычай останавливаться перед воротами кладбища, совершая над усопшим последние причитания.

Гроб в землю опускали на холсте, которым поддерживали ноги, «чтобы ходить было лучше», и веревках.²³ Иногда, если могила имела сложное устройство, при опускании три раза касались перекладыни.²⁴ В конце XIX в. полагали, что умершего через смоляную реку (сир-ю)²⁵ переносит паук или через нее надо идти опираясь на оглоблю.²⁶ Для переправы через горячую реку по пути на тот свет нужен был и холст, на котором опускали гроб (дора тайё пось юто вуджны).²⁷

Для того «чтобы выкупить землю у бога», в могилу бросали медные монетки. Гроб перекрывали берестой, рогожей; в

¹⁸ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Л., 1928. С. 126, 144.

¹⁹ Терюков А. И. Погребальный обряд... С. 29.

²⁰ Налимов В. П. Загробный мир... С. 3. — Термином «сьём» в просторечии обозначают и мелкие деньги (мелочь) (ср.: выкупать землю мелкой монетой).

²¹ Заварин Н. О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской губ. // ВЕВ. 1870. № 4. С. 147.

²² Денисенко В. Н. Бытование традиционных семейных обрядов у современного коми сельского населения // Традиции и новации в народной культуре коми. С. 35.

²³ Представление о полотне как дороге, а о веревках — как перилах см.: Сорокин П. А. Современные зыряне... С. 883.

²⁴ Там же.

²⁵ Доронин П. Г. Пережитки старины в быте крестьян Проконьской волости Усть-Вымского уезда // Коми му. 1924. № 1—2. С. 91—93.

²⁶ Налимов В. П. Загробный мир... С. 7.

²⁷ Терюков А. И. Погребальный обряд... С. 29.

похоронных материалах отмечен случай, когда зимой гроб накрывали палыю (с: Усть-Кулом). Затем родственники бросали в могилу комья земли, а уж окончательно засыпали ее посто-рожно. Родственники должны были также топтать могилу, иначе, согласно народным поверьям, записанным В. П. Налимовым в начале века, «покойник накажет смертью». В течение XX в. эти представления сильно изменились, так как стала забываться суть обряда. Так, если в д. Мыелдино жена была обязана топтать могилу мужа, а в с. Усть-Кулом топчут, «чтобы показать, как любим покойник», то уже в с. Куратово — «чтобы избавиться от страха», а в д. Позтыкерос — «в случае необходимости», но делать это должны были «чужие». Иногда три раза обходят вокруг могилы, а после этого поминают, но и то лишь в последние годы. Очевидно, раньше раздавали хлеб, и который в с. Ижма и на р. Печоре втыкали мелкую монету. По сведениям В. П. Налимова, хлеб раньше (?) оставляли, а в начале XX в. раздавали нищим, или специально приглашенному сироте, так как считалось, что «покойник будет пользоваться тем, что получит нищий».

Холст, на котором опускали гроб, разрывали на равные куски и отдавали «бедным» со словами: «Христа ради, милостыню» (д. Сюзянб), «нуждающимся», «старым» или тем, кто копал могилу, и другим лицам, связанным с похоронами. В отдельных случаях холст не рвали, а отдавали целиком, так как это — «путь на тот свет» (с. Помоздино).

В начале века еще встречался обычай оставлять на кладбище сани, которые часто в перевернутом виде служили надмогильными сооружениями. В первой половине XX в. сани водружали на могилах «заложных» покойников,²⁸ а в настоящее время их лишь иногда оставляли на кладбище на девятидневный ритуальный период (д. Мутница).²⁹ О народном смысле этого обычая еще в середине XIX в. писал К. Попов: «... зыряне из-за страха покойника бросают у церкви дровни, в которых везли отпевать».³⁰ На могиле было принято также сажать дерево или хоронить усопшего прямо под корнями.³¹ За кладбищенской оградой отряхают с ног землю и, повернувшись к могилам, кланяются, приглашая душу умершего домой.

²⁸ Терехин Н. М., Семенов В. А. Семантика традиционной среды у народов коми // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР: Тр. ИЯЛИ КФ АН СССР. 1986. Вып. 37. С. 82.

²⁹ Как надмогильное сооружение сани были отмечены нами и на современном кладбище д. Адыва (Интинский р-н) (см. также: Терюков А. И. Погребальный обряд печорских коми // Полевые исследования института этнографии 1977 года. М., 1979. С. 86).

³⁰ Попов К. А. Зыряне и зырянский край // ИОЛЕАЭ. М., 1874. Вып. 2. С. 65.

³¹ Белицер В. Н. Очерки этнографии... С. 328.

**Поминальные
обычай**

Первый поминальный стол накрывают день похорон, вернувшись с кладбища. Поминальный обед готовят посторонние, находящиеся, по народным поверьям, в доме еще и для того, чтобы «душа, вернувшись с кладбища домой раньше других, не застала дом пустым». За столом особое место отводят усопшему, для которого ставят стул и прибор для еды. В ряде районов это место мог занять старший родственник или обмывальщик. В основном за трапезой чередовали холодные и горячие блюда. Спиртное и квас выливали по кругу из одного стакана, пробовали также по ложке три сорта киселя (с. Палевицы).

В этот же день устраивали поминальную баню, куда отправлялись родственники покойного, а возглавлял процессию обмывальщик, который якобы шел париться от лица умершего. Считалось, что посещение такой бани помогает избавиться от страха перед покойником.

Поминки проводили на 9-й, 20-й, 40-й день и через год. На годовых поминках должно было присутствовать не менее трех человек. В целом все поминки дублировали ритуальные действия дня похорон, хотя считалось, что на 9-й день должны присутствовать только близкие родственники, а также обмывальщики, гробовщики и могильщики, приглашая которых к столу, говорили: «Идите, идите вместо (имя покойного)». ³² На поминки 20-го дня приглашались и соседи, а на 40-й день и посторонние. Самыми главными поминками считались последние, так как в этот день душу умершего окончательно провожали на кладбище. Нужно было выставить 40 видов еды (с. Межадор). На поминках вначале угощали чужих.

В Усть-Куломском районе на поминки 40-го дня соседей приглашали молча, лишь слегка стучая палкой в окно. Приглашенные собирались в первой половине дня и приносили с собой еду (выпечку).

В полдень снимали полотенце, брали чашку, ложку и миску покойного, три куска хлеба, а затем все это выносили на улицу и раздавали прохожим. Полотенце перед отдачей три раза встряхивали. Получивший его шел за околицу вниз по течению реки. Полотенце также уносили и «бедные в сторону кладбища» (д. Мутница) или его до полудня отдавали тому, «кто победней», и в этот день данный человек не должен был возвращаться на поминки. Угощение выносили на улицу «бедным», «старикам и детям» с просьбой поесть (вошйодны) (с. Межадор). В д. Коквица главным действующим лицом являлся человек, читавший псалтырь во время «последнего целования», т. е. во время, когда на стол выставляли пиво (сур) и три стакана и под текст стихирь: «Придите после дней последнего це-

лования», — целовали стакан перед тем, как по очереди выпить.

Псалтырщик получал полотенце, которое висело 40 дней в Красном углу, сосуд с пивом (берестяной) и рыбный пирог (черниань), с ним прощались у крыльца как с покойником. Отнеся подарки домой, псалтырщик мог вернуться обратно, но уже по взвозу или через заднее крыльцо.

Варианты данного обычая связаны с проводами обмывальщика, которого под руки с причитаниями провожают до калитки, вручив ему корзину с хлебом и пиво. На 40-й день обмывальщику могли отдать и некоторые вещи усопшего, после чего его с причитаниями провожали по взвозу через повить, потом обходили дом и прощались у крыльца, извиняясь за обиды (д. Иппа): «...прости, последний раз тебя видим». ³³

Развернутыми проводами покойника является посещение в этот же день кладбища, куда в полдень отправляется поминальная процессия во главе со старшим родственником, несущим еду. На кладбище пробуют хлеб, предлагая его и умершему. Остатки еды отдают нищим, которые стоят слева от могилы, а также собакам и птицам. Оставленную на кладбище рюмку иногда преднамеренно «портят» (с. Межадор).

На годовые поминки устанавливают постоянное надгробное сооружение, приносят еду из божницы, если ее держали в течение года, убирают с могилы мусор. В годичных поминках участвуют самые близкие родственники. В дальнейшем умерших прощали на кладбище по наиболее значительным календарным праздникам или в дни церковного календаря, считающиеся «родительскими». В то же время, умерших принято приглашать к трапезе ежедневно в первой половине дня, открыв при этом форточку, печную заслонку или дверь.

**Погребение
«заложных»
покойников**

В обыденной практике коми сельского населения «нечистые» покойники давно уже не составляют особой группы погребаемых. Тем не менее народная память сохранила правила обращения с этой категорией умерших, которые еще бытовали в начале XX в. Представляется, что в отношении колдунов эти обычаи относятся к еще более раннему периоду, являясь в наши дни лишь достоянием фольклора.

По сохранившимся в народной памяти правилам, утопленников обмывали за пределами дома (д. Сюзяиб). Вещи этой категории покойников не раздавали, а сжигали. Для прощания и поминок «заложных» покойников приходило мало людей (д. Мыслдино). В начале века в д. Коквица «нечистых» покойников хоронили за рекой в специально отведенном месте. Сани, на которых привезли удавившегося жителя села, были оставлены на могиле, т. е. ранее бытовавшее правило стало исключе-

³² Налимов В. П. Загробный мир... С. 6.

³³ Сорокин П. А. Современные зыряне... С. 883.

нием. В более поздний период «заложных» покойников хоронили за оградой уже не действующей сельской церкви. В настоящее время сохранилось представление, что их надо хоронить «немного отдельно», «отдельно», «в сторонке» (с. Визинга, д. Мыелдино). Еще недавно погребение неопознанных утопленников производилось у реки (д. Серт). В 30-е годы пожилые жители с. Курья отказывались провожать на кладбище утонувшего односельчанина. Самоубийц не отпевали и за них не молились. Считалось, что «нечистых» надо хоронить ночью (с. Ижма).

Колдуны, по народным представлениям, не могли умереть, пока не передадут свои знания. Чтобы колдун легче умер, трогали конек крыши, делали отверстия в постели и полу, «чтобы выползла змея» (с. Ижма). Для того, чтобы колдун исповедовался, в с. Дон приглашали 40 человек. В с. Усть-Кулом приносили елочку, которую после исповеди высаживали на прежнее место. Староверы с. Керчемья над мертвым колдуном читали молитвы на коми языке, но отказывались от трапезы. Считалось, что если колдун не умирает, то ему надо перерезать сухожилия.³⁴ Чтобы колдун не мог навредить, его связывали и хоронили лицом вниз.³⁵ На общем кладбище колдунов хоронили около трех рядом стоящих деревьев (д. Усть-Кулом). Во второй половине прошлого века отмечен обычай вливать в могилу колдуна питье.³⁶

Народные
приметы и обычаи,
связанные
со смертью

Во время похорон считалось необходимым «избавиться от страха перед умершим», для чего совершались определенные ритуальные действия. По народным поверьям страх проходит, если «потрогать ноги покойника», «потрогать за столу левой ноги» (д. Позтыкерос), «присесть на место, где стоял гроб», «присесть на покойника до обмывания», «посидеть на табуретке, где стоял гроб, и перевернуть ее» (с. Куратово). К другому разряду предохранительных действий можно отнести следующее: «бросить горячий уголь за пазуху» (с. Усть-Кулом); «насыпать за пазуху горсть земли с могилы» (д. Кулига); «положить топор на порог» (с. Летка), «воткнуть в застреху крыльца шило»;³⁷ «попариться в бане после похорон вместе с обмывальщиком»; «пригласить к горячей пище» (д. Сюзиб); крикнуть или посмотреть в трубу, пробежать под гробом.³⁸

В целом все эти действия можно рассматривать как при-

³⁴ Старцев Г. А. Зыряне // ЦГА Коми АССР. Ф. 710. Оп. 1. Ед. хр. 4.

³⁵ ФНК. С. 141.

³⁶ Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889. С. 107.

³⁷ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 126.

³⁸ Там же. С. 144.

общение к умершему, вхождение в его состояние. Правда, часть этих обычаев могла быть перенесена из других сфер ритуального поведения, лишь косвенно связанных с почитанием умерших. Так, женщинам предписывалось после половой близости перед выпечкой хлеба очищение углем,³⁹ где угадывается связь с домашним очагом, возжаженным предками, с одной стороны, и с другой — намек на «нечистоту», исходящую из другого мира. Не случайно у коми существовало представление, что половая близость порождает некую вредоносную силу «шеж», способную воспрепятствовать получению положительного результата в повседневной деятельности.⁴⁰ Таким образом, магические манипуляции с углями из очага в похоронной обрядности также можно рассматривать как некое приобщение к «иному» миру, в который уходит усопший.

Магическая природа могильной земли была обусловлена не только самим нахождением в могиле покойника, но и раскрывается в обычае, отправляясь в дальнюю дорогу, брать с собой в качестве оберега могильную землю. В конце XIX в. для этих целей землю брали из голбца, так как, согласно поверьям, именно там раньше и хоронили умерших.⁴¹ Таким образом, земля из голбца (могилы) выступала как символ дома, родной округи, охраняемой предками, и обеспечивала в метафорическом аспекте благополучное путешествие в иной мир.

Приглашение же умершего к трапезе в похоронно-поминальной обрядности перекликается с народными обычаями Ильина дня, когда для обеспечения будущего урожая в божницу ставили колосья и приглашали усопших съесть пирог (вошйны), где само приглашение к трапезе выступает как средство приобщения к миру предков. Подобное действие дублировалось и в день окончания жатвы, когда на меже выставляли ячменную кашу (чомбр).⁴²

Вполне объясним и смысл ритуального парения, так как и в профанных ситуациях коми стараются первым пропустить в баню пожилого человека, а в конце XIX в. перед посещением бани оборачивались лицом к кладбищу и приглашали усоп-

³⁹ Сорокин П. А. К вопросу об эволюции семьи и брака у зырян // ИАОИРС. 1911. № 5. С. 359.

⁴⁰ Nalimov W. P. Zur Frage nach der ursprünglichen Beziehungen der Geschlechter bei den Syryjänen // Journal de la Société Finno ougrienne. Helsingfors, 1908. Vol. XXV. N 4.

⁴¹ Налимов В. П. Загробный мир... С. 4. — В ином виде подобные представления отразились в коми легенде, повествующей о похоронах в голбце человека, проклятого матерью, так как его не приняла земля (ФНК. С. 127).

⁴² Налимов В. П. Загробный мир... С. 5—6. — На более широком материале символика поминальных дней как ритуально-закононого времени «посещения» душами предков родного дома рассмотрена: Седакова О. А. Поминальные дни; Зеленина Д. К. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Проблемы славянской этнографии / Под ред. А. К. Байбурина, К. В. Чистова. Л., 1979. С. 123—130.

них.⁴³ Само же парение в горячей бане косвенно ассоциировалось с переходом через горячую реку и в целом с адом.

Обычай смотреть или кричать в печную трубу, как средство избавления от страха перед покойником, ориентировался не только на открывание выюшки во время пребывания покойника в доме как на отпираание внутреннего пространства дома (освоенного) для сил хаоса («иног» мира), но и на другие результаты подобных магических действий. Так, хозяин дома раз в году должен крикнуть в трубу, чтобы не пропал скот.⁴⁴ По представлениям, бытовавшим еще в начале века, в тех случаях, когда живые недостаточно поминают усопших, именно последние делают скот невидимым. Определенное значение имел и сам ритуальный шум как признак вторжения потустороннего мира, неоднократно дублировавшийся во всех обрядах жизненного цикла. Таким образом, через печную трубу можно было увидеть предков и установить с ними контакт, т. е. приобщиться к их миру.⁴⁵ Показательно, что в трубу кричали и вообще при пропаже любых вещей (с. Лойма). Другим способом избавления от страха перед покойником было прохождение под гробом, хотя не во всех районах коми подобное действие рассматривалось как ритуальное, направленное на актуализацию отношений с миром мертвых. Нахождение под гробом оказывало особенно вредоносное действие на случайных лиц, не участвующих в конкретных похоронных обрядах. Предотвратить отрицательные последствия случайного прохождения под гробом можно было, пройдя для этого в обратную сторону.⁴⁶ В целом данный ритуал в похоронно-поминальных обычаях символизирует как бы путешествие на тот свет и контаминируется с прогом скота под земляными воротами во время эпизоотий или в окказиональной обрядности, а также и людей при колдовской практике.

Не меньшее значение для понимания природы слагающих те или иные иррациональные народные представления имеют примеры, связанные с обозначением прихода смерти.

В первую очередь, на близость смерти указывало беспричинное появление на теле сыняков во время сна, которые приписы-

⁴³ Терехин И. М., Семёнов В. А. Семантика традиционной деревенской среды... С. 85; Налимов В. П. Загробный мир... С. 3.

⁴⁴ Сорокин П. А. Современные зыряне... С. 884; Налимов В. П. Загробный мир... С. 8.

⁴⁵ Показательно, что именно на «шумовую» информацию ориентируются и коми гадающие на перекрестках, о которых А. С. Сидоров писал: «На святках, на перекрестке дорог, гадающие очерчиваются и, взявшись за мантии, слушают». По нашим материалам, в д. Габово «завораживались» на перекрестке трех дорог и слушали: если плач, то к рождению ребенка; если колокольцев — к свадьбе; стук — к смерти. По другому варианту: шум мантии — к стороне, откуда придет жених.

⁴⁶ В ином случае проход под гробом мог вызвать появление собственного орта, который мог являться как привидение всю оставшуюся жизнь (см.: Грен А. Н. Зырянская мифология // Коми му. 1924. № 7-10. С. 33).

вались щинкам орта. С приходом орта, возвещавшего смерть, связывали также беспричинное падение посуды, скрип дверей, голоса, шум, вой.⁴⁷ Считалось, что орт — двойник человека, появившийся с его рождения, но проявляющийся только перед смертью и обитающий на земле в течение первого поминального года, когда он обходит все места, которые при жизни посетил умерший. «Орт туйто тальны» («Протогнать дорогу орту»), — кричат после возвращения на родину.⁴⁸ Он как бы очерчивает жизненный локус человека, «изживая» его в установленный поминальный срок, после чего исчезает.⁴⁹ Кроме орта — демонической силы, смерть человека была обусловлена и расставанием с «душой» («лов»). Таким образом, лов выступает как природная физиологическая особенность человека, а орт — как мифологический тотемный двойник, приходящий за живущим после изживания им предусмотренного срока и сопровождающий его в сакральный центр. В этой связи требуются дополнительные лингвистические разыскания этимологии слова «орт» в контексте таких коми понятий, как морт — человек и горт — гробовина, или родовое место.

В народной памяти орт «портит скот и людей», «издает звуки», «бросает вещи», «открывает двери». Приход орта первыми чувствуют собаки, поэтому «если воет собака, то хозяин умрет» (д. Визябож), или «собака лает — голос слышится» (д. Подбельск). С ортом связывали неожиданную пропажу какой-либо вещи, находившейся на виду (с. Ижма),⁵⁰ где через мотив слепоты обнаруживается несомненная связь орта с иным миром. Кроме того, вещи сны, в которых «выпадают зубы — если с кровью, то умрет близкий человек», «топешь в колодеце или в воде», «спитесь дверь», «сажают картофель», «строить лодку», «строят дом», «строгают доски», «покойники делят дом», «умерший тебя держит за руку», также предвещали смерть.

О смерти напоминали и другие приметы, связанные с повседневностью. Например, «если запрягашь лошадь, а она убегает, то умрет кто-то из товарщиц»; «в доме падает хлебная

⁴⁷ Обобщение литературных и архивных источников, в которых нашли отражение народные представления конца XIX — начала XX в., см.: Терюков А. И. Представления коми-зыряне о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах / Редкол. Г. А. Ахянова и др. М., 1979. С. 174—182. — Собранные нами материалы дают некоторые дополнительные представления о природе и функциях орта, в частности, о способности последнего вредить скоту.

⁴⁸ Попов К. А. Зыряне и зырянский край... С. 59.

⁴⁹ Характерно, что во снах орт исполняет работу того человека которому предстоит умереть.

⁵⁰ В целом коми-лыжемцы связывают пропажу вещей с «уресом» (инверсия орта), который «возвращает» их уже после смерти обозначенного таким образом человека (см.: Рочев Ю. Г. Традиционные представления коми об орте и их трансформация в современности // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР. С. 57—70).

лопата — в смерти хозяйки»; «плешины, оставшиеся в середине поля», напоминают могилу и служат указанием на ближайшую смерть. По народным приметам, столы после выноса гроба разъединяли, чтобы не было новой смерти. «Если чешется правая подошва — смерть в своем доме; левая — в чужом».

Часть примет и обычаев связана с контактами участников и не участников траурной церемонии и с отношением к «нечистым» покойникам. Так, нельзя было переходить дорогу перед похоронной процессией — «неприлично», «не примут в рай». Коми поговорка гласит: «Кто навстречу — тот навстречу смерти» (с. Усть-Кулом). Если видели похоронную процессию, то переходили направо (д. Мутница). Но в то же время подобную встречу толковали и как счастливое и как плохое предзнаменование.⁵¹ На покойника нельзя было смотреть сразу — «вначале на ноги, а лишь потом на голову» (д. Мыелдино). «Покойный муж является жене в виде кошки наяву».⁵² «Чтобы передать колдовство, надо три ночи ходить на кладбище». «Убитый — безгрешен, так как его грехи забирает убийца» (д. Мыелдино). «Мать самоубийцы должна любить и кормить собак» (д. Мыелдино). «Душа недобро умершего является в виде ящерицы».⁵³

Сакральный смысл большинства примет и обычаев вытекает опосредованно из контекста самих действий или параллелей и только некоторые из них требуют дополнительного комментария. Часть примет связана с мифологическими признаками иного мира или существами, его представляющими. Например, символика «колодца» или «дверей» (порога) как средств, связывающих или разделяющих мир людей и иной мир, достаточно прозрачна. Отдельные приметы связаны с особенностями мифологического сознания, дублировавшего на разных срезах космическую модель или отдельные этапы ее создания. В данном контексте такие технологические процессы, как посев зерна (мотив пленити)⁵⁴ или посадка корнеплодов, строительство дома или борьба за его обладание (мотив дележа), выпечка хлеба, легко сопоставимы с развертыванием космической моде-

⁵¹ В Костромском крае бывало мнение, что если встретишь неожиданно для себя похоронную процессию, то это — к счастью (см.: Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Второй этнографический сб.: Тр. Костромского науч. об-ва по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. XV. С. 23).

⁵² Жаков К. Ф. Языческое мировоззрение зырян // Научное обозрение. № 3. С. 58.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Ср.: «У черта на куличках», где «кулички» (кулички), по Ларину, — заброшенная в лесу «новина», т. е. «нечистое» место (как выпавшее из хозяйственного цикла) (ср. легенду о проживании демона в богадельне на Куличках при Алексее Михайловиче (Снегирев И. М. М., 1865. С. 149)).

ли мира в процессе самой похоронно-поминальной обрядности, где сам покойник дублирует первоначальную жертву, из которой разворачивается мифологический мир в процессе первотворения. Отдельные параллели в других мифологических срезах усиливали «информативность» самих примет как средство регуляции традиционного поведения. В данном контексте показатели набор признаков и характеристик в следующей народной примете: приснилась посадка картофеля — смерть (очевидно того, кто сажает. — В. С.). Считалось, что в картофеле выводятся ящерицы,⁵⁵ тем самым и сам корнеплод косвенно связывался с нижним миром. Ящерица также имела отношение к тому свету. Так, говорили, что «если по ноге пробежит ящерица, то нога начнет гнить». Ящерица, как нечистое существо, имела ряд характерных, хотя и косвенных, обозначений: «пеж-гоб» («поганый гриб»), «кодзув» («нечистый червяк»), «пеж гаг» («нечистое существо»). Мы уже говорили о представлениях, согласно которым ящерицы являлись душами «нечистых» покойников, их зооморфной кодировкой. Хтоническая природа ящерицы зафиксирована и в народных рассказах, хотя и на профанном уровне, но отражающих ее место в волшебной модели мира. В начале века К. Ф. Жаков писал: «...крестьяне говорят, что если плюнуть на ящерицу, то она хвастается солнцу, что ее люди поцеловали, так как солнце ее не любит». В народных представлениях, связанных со смертью, фигурируют и кошка с собакой. Как на домашних существ, с одной стороны, на них распространялось негативное воздействие со стороны покойника, поэтому запрещалось выливать воду после обмывания под крыльцо, чтобы они не напились, а с другой — кошки и собаки в народных представлениях связаны с усопшим и потому, например, они раньше людей обнаруживают его вторжение. Причем в символическом сопоставлении кошка ассоциируется с женщиной и обнаруживает ярко выраженные негативные свойства.⁵⁶ При заселении нового дома кошку первой пускали в дом. Как и женщина, она могла быть носительницей «пеж» — особого вредоносного свойства, опасного для мужчин и лишаящего их также удачи на охоте. Кошку удаляли из дома умирающего как представителя «иного» мира (очевидно, тоже, чтобы не «вспугнуть» смерть). Пища, обнюханная кошкой, считалась нечистой.⁵⁷ Ее связь с женщиной, а в этом сочетании и со смертью, нашла выражение в персонификации болезни и смерти в образе Йомы, живущей в лесных болотах (ср.: болотная/гнилая

⁵⁵ Попов К. А. Зыряне и зырянский край... С. 60.

⁵⁶ Nalimov W. P. Zur Frage... S. 8. — По костромским поверьям, кошка, лежащая поперек пола, — к смерти (Смирнов Н. Народные похороны... С. 22).

⁵⁷ Сорокин П. А. Современные зыряне... С. 882.

вода — «сжж»).⁵⁸ Сооставление Иомы с Золотой бабой фольклорных источников как бы отражало плодоносящую ипостась жепского начала,⁵⁹ но и в этой своей функции оно было связано с «оборотным» миром.⁶⁰ В народных представлениях женщина выступает как антагонист собаки, «даст ей хлеба с пятачок на носу».⁶¹

Собака же в коми преданиях связана с охотником. «Четырехглазые» собаки (т. е. с двумя надбровными пятнами) видят нечистую силу, защищают от нее охотника во время сна.⁶² Собака первой чувствует приход орта, возвещая о нем лаем. В то же время хозяйка, убившая собаку, вызывала на себя месть, ее дух натравливал хищников на скот, вызывал злых существ.⁶³ Подобные представления о собаке, очевидно, восходят еще к каким-то иранским заимствованиям, широко представленным в коми языке.⁶⁴

В целом данные иррациональные свойства кошки и собаки, все же более значимо выраженные за пределами собственно похоронной обрядности, и отразились в приметах, описывающих через этих существ приход смерти.

**Символика
ритуального
поведения**

Ритуальное поведение в похоронно-поминальной обрядности в значительной мере восходит к традиции, по которой покойник символизировал смерть всего родового коллектива. Поэтому живые и должны были вести себя соответствующим образом до выведения покойника за пределы освоенного мира (дома). Поведенческие установки при этом ориентировались на такую оппозицию, как шум — тишина (молчание), где шум символизирует вторжение сил хаоса (беспорядка, иного мира), а молчание обозначало само царство смерти (оборотный мир). На уровне качеств в самой оппозиции обозначалось движение и статика (изменение и неизмен-

⁵⁸ Дорони П. Г. Первобытно-общинный строй... § 9. — В другой архивной рукописи автор отмечает, что бог смерти (подземный) Антус имел первоначально женские черты (см.: Дорони П. Г. Разложение первобытно-общинного строя и присоединение коми в состав Московского государства // ЦГА Коми АССР. Ф. 1346. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 57).

⁵⁹ Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С. 40.

⁶⁰ В более древнем ритуальном контексте, очевидно, сам иной мир как бы подразделялся на мужскую и женскую сферы, что нашло отражение и в поминальном обычае разделения стола на мужскую и женскую половины (см.: Жеребцов Л. Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII — нач. XX вв. М., 1972. С. 115 (ср. в романе М. Пруста «У Германтов»: мужчины и женщины не смешиваются в похоронной процессии); Иванов В. В., Гоноров В. П. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 175–178).

⁶¹ Налымов В. П. Загробный мир... С. 20.

⁶² Коляков Н. Д. Коми охотники и рыболовы... С. 82 и др.

⁶³ Там же. С. 18.

⁶⁴ Ипал-ина Ш. Д. Из скотоводческого культа абхазов (альпкин-тыр) // Изв. АН Груз. ССР. Тбилиси, 1983. Т. XII. С. 45–62.

ность состояния). В самом же поведении членов родовой группы проявляется определенная амбивалентность (двойственность), так как оно было призвано маркировать как приход смерти, так и саму смерть.

Одним из наиболее значимых в народных поверьях вестников смерти был орт, который во сне или наяву своим шумным шевелением предвещал смерть. Он опрокидывал посуду, скрипел дверьми или, воплотившись в птице, разбивался в доме. В этой связи обращает на себя внимание обычай разговаривать или даже петь («соблюдая приличия») при обмывании покойника, который до обрядления еще не готов к погребению и находится как бы в переходном состоянии. Стуком палки в окно собирали и на поминки, таким же способом в литовской традиции оповещали о смерти соседей (ср.: распространенный фольклорный образ смерти как старухи с клюкой). Связь переходного состояния с шумом косвенно угадывается и в поверье, что непогребенные черепа, выкатываясь на дорогу, свистом требуют погребения. В виде вихря, нападающего с шумом и свистом, предстает перед людьми и различная нечистая сила: леший (вёрса), водяной (васа) и Омоль (отрицательный мифологический персонаж, участвовавший паравне с богом в творении мира).⁶⁵ В то же время в народном сознании эти свойства были присущи одному из главных персонажей коми мифологии Войпелю, о поклонении «болванам» которого упоминают позднесредневековые церковные источники.⁶⁷ В народной традиции Войпель рассматривается как персонализация северного ветра, обитавшего за брусянскими горами Урала на вершине «Толь поз из» («Гнездо ветров»).⁶⁸ Связь Войпеля с миром мертвых проистекает не только из буквального значения его имени — ночное ухо,⁶⁹ но и проявляется в его способности замораживать. Царство Войпеля — это мир тишины, нарушение которой приводит к его появлению, что угрожает жизни виновных. Так, охотники не должны были шуметь на охоте, иначе их заметал снежный вихрь. Во время колошения хлебов запрещалось громко полоскать белье, а детям свистеть в свистульки, иначе Войпель мог заморозить злаки. По преданию,

⁶⁵ Гедрене Р. К. Литовская погребальная обрядность: Автореф. канд. дис. Вильнюс, 1982.

⁶⁶ Инверсией лешего выступал «Кузь Иван», также падавший вихрем (см.: Плосков И. А. Названия мифических персонажей коми фольклора // Вопросы лексикологии и словообразования коми языка: Тр. ИЯЛИ КФ АН СССР. 1984. Вып. 31. С. 134). — П. Г. Дорони называл этот персонаж даже богом вихрей и бурь (см. его: Первобытно-общинный строй... § 9). Для защиты от омблей, нападавших на свадьбу, стреляли.

⁶⁷ О Войпеле: Акты исторические. СПб., 1841. Т. 1. № 112/11.

⁶⁸ Дорони П. Г. Первобытно-общинный строй... § 9.

⁶⁹ В литературе существует также вольное толкование этого буквального значения: «сторож от папастей» (см.: Арсеньев Ф. А. Зыряне и их охотничьи промыслы. М., 1873. С. 12).

бог Шуа (ипостась Войпеля) превращал в камень за производимый шум при переходе горы.⁷⁰

Связь шума с иным миром обнаруживается в обычае стрелять из ружья во время движения похоронной процессии на кладбище (Удорский р-н),⁷¹ в запрете громко разговаривать и плакать в доме умирающего, «чтобы не вспугнуть смерть». Нельзя стирать и шуметь в доме больного, дабы не ускорить ее приход, хотя саму болезнь изгоняют ударами палки об угол дома, что, очевидно, было связано с различием профанного и обрядового шума.⁷²

Обрядовый шум, маркирующий приход смерти, или движение в иной мир, нашел отражение в погребальном обряде средневековых предков коми, в захоронениях которых отмечено наличие шумящих подвесок, интерпретируемых в археологии в качестве оберега, что не представляется логичным в отношении погребенного.⁷³ Скорее всего шумящие подвески, как раз и маркировали переход в иной мир.

Таким образом, если иной мир следует рассматривать как зону молчания (ср.: оповещать родственников о смерти ритуальным молчанием), то сам Войпель, а впоследствии орт выступал в качестве обрядового проводника в иной мир. В этом контексте привлекательно сопоставление, хотя и в самом общем плане, Войпеля (северного ветра) с индо-иранским Вайю, проводником между миром живых и мертвых.⁷⁴ Косвенно на связь Войпеля с иным миром указывают и представления, что он охраняет (или убивает, как орт) скот.⁷⁵

**Время и число
в погребальном
ритуале**

Различные ритуальные действия или правила поведения в процессе отправления погребально-поминального обряда ориентировались на противопоставление дня и ночи, четного и нечетного, хотя в целом числовая символика имела и более сложное содержание.

В контексте временной символики обращает на себя внимание обычай хоронить в полдень (до обеда). Похороненный же, по народным поверьям, в неустановленное время попадает в ад. Представляется, что полуденное время соотносилось в мифологическом сознании с переходным состоянием, не случайно и

⁷⁰ Жаков К. Ф. Языческое мировоззрение зырян... С. 54.

⁷¹ В народном представлении этот обычай направлен на отпугивание нечистой силы. На наш взгляд, он перекликается с обычаем громким криком (голошеньем) сообщать соседям о смерти и отражает в целом переход от одного состояния к другому.

⁷² Налимов В. П. Загробный мир... С. 22.

⁷³ Савельева Э. А., Истомина Т. В. Идеологические представления... С. 84.

⁷⁴ В этом контексте притягательна сама этимология имени индоиранского божества. Ср. вайю (ветер) (Фасмер М. Этимологический словарь. М., 1986. Т. 1. С. 310, статья «Вейть»).

⁷⁵ Жаков К. Ф. Языческое мировоззрение зырян... С. 74.

могли копали незадолго до похорон (т. е. до полудня), так как она выступает как место перехода в иной мир. Полдень оценивался как негативная часть суток и в повседневной действительности. Считалось, что в этот час суток человек особенно подвержен нападению нечистой силы: Васы (водяного) или Вбрысы (лешего), которые в это время «борются» между собой.⁷⁶ Не случайно в полдень запрещалось купаться, что дополнительно подчеркивает символическую связь водной среды с нижним миром.⁷⁷ В этом отношении показателен и запрет на работы в это время (мертвый час), за соблюдением которого в восточнославянской традиции следила полуденница. Как страж переходного периода полуденница (пöлöзничка, полудайка) выступает и в коми народных представлениях, где ее охранительную роль связывают с периодом колошения хлебов.⁷⁸

Ночь рассматривалась как время, когда иной мир проявляется и на этом свете, так как сон следует расценивать как временную смерть. Так, спящему нельзя было мазать лицо сажей, так как утром душа могла его не узнать.⁷⁹ За подобным поверьем скрывается представление о том, что спящий человек принадлежит к иному миру. Не случайно вещи сны ночью предрекают смерть, сажей мажутся на святочных играх, а также во время свадебных ряжений.⁸⁰ Именно с почивым периодом связывались похороны колдуна и «нечистых» покойников. Колдун ночью должен был на кладбище передать колдовство, если хотел умереть. Ночью нападали и оборотни — не избавившиеся от своих волшебных способностей колдуны, от которых могла спасти только собака, не дававшая до утра напасть на хозяина.⁸¹ Полуденное время в связи с переходом в иной мир особенно ярко обозначено в поминальных ритуалах. В полдень движется поминальная процессия, дублирующая на 40-й день сами похороны, а также проводятся ритуальные проводы покойника через его ритуального заместителя. В полдень раздавали поминальные дары или полотенца нищим или просто прохожим как представителям иного мира в контексте символики поминальных обычаев.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Савванитов П. И. Хозяйственные и этнографические сведения о зырянах // Рукописный фонд ЛГПБ. Ф. XVIII. Д. 111. Л. 33.

⁷⁸ Лыткин Г. С. Зырянский край... С. 110.

⁷⁹ Доронин П. Г. Первобытно-общинный строй... § 9.

⁸⁰ Дукарт Н. И. Святочная обрядность коми конца XIX — нач. XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми / Тр. ИЯЛИ КФАН. 1978. С. 96. — Характерно, что действующие лица, вымазанные сажей, изображали святочных персонажей коми «Йогра-яран» («халты-манси»), т. е. человека иного мира.

⁸¹ Так, в одной из народных быличек повествуется, как собака караулила переправу, представленную нестом, от колдуны, пока не наступило утро (см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 34). Сам же мотив собаки, стерегущей вход (выход) с того света, является общим местом в мифологиях многих народов мира.

Характерно, что умерших (предков) к ежедневной трапезе также приглашали в первой половине дня, открывая двери или печную заслонку, тем самым имитируя ситуацию вторжения иного мира в обусловленное погребальным ритуалом время, а, следовательно, не столь опасное для живых.

С полуденным временем у восточнославянских народов были связаны и проводимые в установленные дни всенародные поминки (гулянья) по «заложным» покойникам, которые отличались асоциальным поведением.⁸²

Похоронные и поминальные обычаи пронизаны и числовой символикой, прежде всего связанной с представлениями о числе «3», за которыми угадывается древняя мифология, т. е. включение в космос трех волшебных уровней.⁸³ В то же время представление о нечетности оборотного мира может вытекать и просто из оппозиции того и этого света, где каждый член оппозиции нечетен и в определенном смысле самодостаточен. Не случайно у коми бытовало мнение, что вселья укладывать в гроб листья больше, чем с одного венка, так как это может привести к новой смерти.⁸⁴ В ритуальной действительности существовало и соотношение нечетности с иным миром.⁸⁵ Моделирование же мифологической картины мира в процессе самой обрядности несомненно и большей частью дошло до нашего времени в его трехчленной структуре, за которой угадывается уже не столько древняя тетрарная социальная стратификация или три первоэлемента (кровь, молоко, выделения), сколько христианизированные представления о мире людей, мире усопших (поставители печистой силы) и сфере бога.

В лице трех обмывальщиков выступали как бы три представителя различных символических миров, не случайно в этой связи существовала установка и на присутствие, как уже отмечалось, на годовых поминках не менее трех участников. Этим трем символическим представителям ставят на поминках три стакана с пивом (суром), дают три ложки, выставляют три сорта киселя. Три мира открывается и за символикой «трех

⁸² О. Е. Ссадакова отмечает, что поминки по «заложным» покойникам как бы имеют ритуальную «перевернутость», обусловленную самим «вызыванием» с того света (см. ее работу: Поминальные дни... С. 125). Нам же хотелось бы только подчеркнуть, что вызывают их ритуальным шумом-плачем и в полуденное время, дополнительно к шумовой установке норм поведения, маркирующего переходность состояния.

⁸³ На наших материалах представление о древнейшей тетрарной социальной стратификации общества не прослеживается (об этом см.: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 17—39, 158—172, 193—207; Петрухин В. Я. Три «центра» Руси // Художественный язык средневековья / Отв. ред. В. А. Карпушин. М., 1982. С. 143—158.

⁸⁴ Терюков А. И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми... С. 28.

⁸⁵ Так, у коми-пермяков предпочтение отдавалось нечетному числу лиц, занятых в приготовлении гроба (см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 159).

прохожих», которым дают в день поминок три куска хлеба. Прохожие выступают как профанные представители иного мира, потому что любое путешествие, как нами уже было отмечено, могло символически рассматриваться как движение за пределы освоенного пространства, т. е. на тот свет.⁸⁶ Не случайно в лечебной магии особые свойства приписывались страннику, исходившему много дорог.⁸⁷ Сферы данных трех миров и проходила усопший. В ритуале специальные действия дублировали эту дорогу, а точнее, как бы раскрывали саму мифологическую концепцию космоса, который разрушился вместе со смертью одного из членов родовой группы. Символика трех сфер угадывается также и за трехдневным сроком нахождения усопшего в доме или церкви до погребения, где сами церковные правила закрепили более древний архетип. В трех остановках похоронной процессии по дороге на кладбище, приуроченных, как правило, к реальным рубежам деревенской среды: порог дома, или ворота ограды, околица деревни, кладбищенские ворота, отразилась символика рубежей трех космических сфер, которые должен преодолеть покойник по дороге на тот свет. Символика этих трех сфер отразилась и в тройном касании перекладины в могиле при опускании гроба. В тройном же обносе гроба против «часовой стрелки» (солнца) вокруг церкви можно увидеть также и символику, идентичную символике принципа нечетности. Само же движение против солнца особенно широко использовалось в колдовской практике различных народов Европы.⁸⁸ В целом же обнос покойника вокруг церкви перекликался с символикой Крестного хода, а затем дублировался в обычае обходить гроб в доме перед его выносом или могилу после опускания гроба. Тройное запирание дверей после выноса тела из дома можно рассматривать как тройное символическое запирание границ трех сфер мифологического пространства. Поминки же по усопшему, которые проводят на 9-й день, отражают символику числа «3» в погребальном обряде и некоторые приемы усиления магии числа (ср.: съесть три ложки киселя трех сортов), в основном использовавшиеся при колдовстве, а также в лечебной магии и свадебной обрядности.⁸⁹

Не столь очевидна символика других чисел, фиксированных продолжительность тех или иных ритуальных периодов.

⁸⁶ Ср.: представление коми о прижизненных дорогах человека как пути, который предстоит преодолеть орту, погустороннему символическому двойнику, в первый поминальный год (Рочев Ю. Г. Традиционные представления коми об орте... С. 58).

⁸⁷ Налымов В. П. Загробный мир... С. 23.

⁸⁸ Так, в «Саге о Гисли» Аудберг, движимая мстостью, обходит дом антагониста против солнца, что в конечном итоге вызывает лавину, обрушившуюся на дом.

⁸⁹ То есть ритуальное воспроизводство Космоса и его трехчленной модели (Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 159).

Среди последних выделяется сорокадневный период поминального цикла, в течение которого, по народным поверьям, душа умершего находится дома, как бы означая ритуальную смерть всей родовой группы. Так как эти сорок дней заканчиваются ритуальными проводами души в иной мир, то очевидно, что помифологическим представлениям весь этот период душа и движется в тот мир, проходя границы трех сфер. Не случайно в день поминок перед тем, как отдать прелотенце прохожему, находившееся до этого в Красном углу и символизирующее душу усопшего, его встряхивают три раза. Символичность числа «40» усиливается выставлением сорока блюд на поминках, приглашением к умирающему колдуну на исповедь сорока жителей округа. Несомненна также связь между символикой числа «40» в поминальной обрядности и в родильной. Возможно, что как ребенок 40 дней, по народным представлениям, считался «нечистым», «рождаясь» для мира людей, так и покойник 40 дней «готовился» утвердиться в мире предков.⁹⁰

Как представляется, больше поддается прочтению символика годового поминального цикла, так как прежде всего он связан с календарным циклом годового круговорота природы, что отчетливо проявилось и в одном из похоронных причетов, где говорится о пребывании умершего в гробу:

«На 12 кусков там ты раскидан,
30 раз ты там согнутый...»⁹¹

Во временной символике год может быть сопоставлен с периодом движения по «мировому древу» («мировой реке»). Через год после смерти сооружали постоянный надмогильный памятник, тем самым обозначая окончание поминального (траурного) цикла и переход умершего в категорию «предков». В связи с мотивом годового пути в иной мир показательно, что орт (потусторонний двойник человека) обитает на земле в течение всего первого поминального года, обходя, как уже отмечалось, все места, которые при жизни посетил усопший. В контексте этих представлений, ритуальный год движения по «мировому древу» в сакральной центр, где пребывают души ранее умерших членов родовой группы, оказывается равным жизненному пути усопшего.⁹²

⁹⁰ Возможно, вторичная ориентировка на сорокадневный пост (ср. «Сорокауст» (см.: Фасмер М. Этимологический словарь... Т. 3. С. 724).

⁹¹ ОКР. 1962. С. 80.

⁹² Сам годовой цикл прохождения умершим по «мировому древу» в повседневной действительности мог быть обозначен и на уровне профанных действий. К таким маркирующим действиям можно отнести и рассмотренный нами обычай в течение года оставлять вывешенными простыни усопшего. Подобные действия зафиксированы нами и в соседнем с Коми АССР Лузском районе Кировской области, населенном русскими (ср.: вешать простыню на кол изгороди — «пока не утерется» (Смирнов В. А. Народные похороны... С. 28)).

**Пространство
«живых»
и «мертвых»
и его свойства
(признаки)**

Наиболее негативные проявления вторжения иного мира приходились на трехдневный период нахождения покойника в доме. Поведение же участников похоронного ритуала или действия, ими предпринимаемые в поминальном цикле, скорее дублировали эту начальную ситуацию.

В общем плане все действия похоронно-поминального цикла можно разделить на те, которые маркируют ролевые установки самих участников обряда, и на обращенные непосредственно к самому усопшему.

В первую очередь, ритуальные действия были направлены на обозначение прихода сил хаоса, имитацию пространства, враждебного жизни. Для этого и открывали locus живых, впуская иной мир через открытые двери, окна, печную вышью. Само присутствие в доме иного мира могло имитироваться и совершенно противоположными действиями, в том числе и через удаление из дома всех, кто мог быть символически отнесен к оборотному миру: кошку, наделяемую негативными свойствами и в других иррациональных ситуациях, детей как «неполных» членов родовой группы, и т. п. Сам же захват освоенного пространства (дома), как бы состоявшийся в момент смерти, обозначался запираемостью дверей, символическим отграничиванием этого пространства от мира живых. Родственники же усопшего своим особым поведением символизировали не столько смерть данной группы, сколько гибель освоенного пространства — дома, т. е. социума. К действиям с подобной символикой следует отнести обычай касаться умершего якобы для преодоления боязни его или присаживаться на труп еще до обмывания, т. е. до проведения ритуального очищения прежде освоенного пространства,⁹³ а также «сторожить» умершего весь срок его нахождения в доме, укладываться спать параллельно покойнику.

По мере утраты представлений о некой сакральности усопшего представления о прикасании к усопшему как приобщении к его миру сохраняются, но переносятся уже на период после обряда покойника или даже его удаления за пределы освоенного пространства, когда locus умершего обозначает его ритуальный двойник, т. е. обнаруживается определенное изменение представлений о природе усопшего — от наделяния его сакральной сущностью до отношения как к существу с вредоносными свойствами. Так, некогда существовавший, очевидно, ритуал приобщения к локусу умершего проявляется в обычаях,

⁹³ В символических представлениях особыми свойствами наделялось касание подошвы усопшего (или конкретно пятки), как наиболее верного средства для избавления от страха. Представляется, что само это предпочтение наиболее полно раскрывает символу касания как растворения в локусе умершего (ср.: «бессмертный» Ахилл был уязвим только в пятку).

по которому на крышку гроба перед выносом тела главы дома должны присесть его жена или дети. Другие родственники для избавления «от страха» перед усопшим садились на то место, где стоял гроб или пробегали под ним во время выноса, т. е. входили в локус умершего. В определенной мере эта символика пронизывает и обряд прощания с усопшим, участники которого мыслились, вероятно, прежде как члены одной родовой группы. Данный ритуал реализовывался в форме совместной трапезы — преломлении хлеба, связанной первоначально с обрядами жертвоприношения.

В контексте этих представлений особенно понятна необходимость в таких участниках обряда, которые как бы находились вне родственного локуса. Не случайно при выборе обмывальщиков, гробовщиков и тех, кто выносит гроб или закапывает могилу и т. п., предпочтение отдается «посторонним» («чужим»)⁹⁴. Обычай хоронить друг друга между членами ритуально отсегментированных родственных объединений зафиксирован этнографией прошлого.⁹⁵

При этом нельзя не отметить несомненной амбивалентности (двойственности), простирающейся в символике «чужих», так как они одновременно маркируют и тот свет, выступая ритуальными заместителями усопшего в поминальном цикле. В процессе трансформации обряда произошло и определенное смещение ролевых установок, когда обмывальщики в ходе отправления ритуала в народном быту смешиваются с другими категориями профанных представителей нижнего мира: нищими (бедными), сиротами, странниками (прохожими), получая загробные дары, т. е. те или иные вещи, предназначенные для умершего на том свете, дублируя усопшего при символических проводах души в нижний мир, за пределы освоенного пространства, представляя усопшего наряду со старшим родственником на трапезах во время нахождения усопшего в доме или в течение всего поминального периода.

В то же время роль обмывальщика как представителя иного мира проявляется и в приемах ритуального очищения, к которым он прибегает, «возвращаясь» в мир живых: обмывание в бане, переодевание в новую одежду, что в целом контактируется с обмыванием покойника и его обряжением, т. е. с

соблюдением правил, гарантирующих обновление умершего (его возрождение в мире предков).

В похоронно-поминальной обрядности обмывальщики выступают в двух ролях: «чужих» — способных (обязанных) вывести умершего за пределы освоенного пространства, и ритуальных «заместителей» усопшего. Последняя, по логике обряда, скорее принадлежит старшему родственнику (ср. обычай, по которому старший родственник возглавляет траурную процессию с дарами для нищих — *лысьём*).

Целый ряд действий, объясняемых как способ защиты от вредоносных свойств усопшего, в действительности раскрывают такой мифологический признак иного мира, как его «оборотность» к миру живых. Такие действия, как переворачивание табуреток, на которых стоял гроб, или ложа усопшего, несомненно, связаны с представлениями о том, что этими предметами будет пользоваться усопший в «оборотном» мире. В этом же символическом ряду находит объяснение запрет на узлы, пошив швом наружу в ритуале одевания покойника.⁹⁶ В определенном смысле сама ритуальная порча вещей увязывается с ритуальным репродуцированием идеи возрождения самого усопшего в ранге предка.

Противопоставление локуса живых локусу мертвых проявляется и в обычае, широко распространенном в прошлом веке, выносить гроб через повить по взвозу, запирая при этом обычную дверь, которой пользуются повседневно, как бы маркируя разные пути живых и умерших.⁹⁷ В то же время вынос усопшего необычным путем и был направлен на обозначение иного мира. Во второй половине XX в. выход по взвозу в поминальном цикле действий связывается уже с проводами души, когда по взвозу выходил ритуальный заместитель покойного. Его отбывание в ином мире было обозначено на профанном уровне запретом возвращаться в дом после получения даров. Как ни странно такого символического обозначения можно рассматривать обыкновение, когда ритуального заместителя покойного провожали через обычную дверь, запирая ее после его выхода.

⁹⁶ Изготовление погребальной одежды «навыворот» обнаруживает несомненные параллели в символике святочного ряжения и некоторых сходных обычаях родильной и свадебной обрядности. Предписание же идти «головой вперед» символически маркировало движение усопшего в иной мир (его невозвратимость) и может быть соотносимо с предписанием не оборачиваться за воротами кладбища после похорон и, в других случаях, с запретом оборачиваться на преследующую нечистую силу, иначе «эта сила пускается вперед». Негативные последствия нарушения подобных запретов на примере легенд о Лоте и Орфее отмечены в научной литературе С. Ю. Неклюдовым.

⁹⁷ Этнографические источники конца прошлого — начала нашего века отмечают распространение подобного обычая в целом ряде областей, населенных русскими (см.: Завойко К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3—4, кн. 103—104, с. 93; Смирнов В. А. Похороны... С. 36).

⁹⁴ Отмечаемые уже в наше время тенденции к привлечению к тем или иным погребальным действиям именно родственников можно связать не только с изменением этических норм, но и с заложенным в природе самого обряда стремлением упорядочить его сразу по нескольким каналам (т. е. символическое отождествление родственной группы с умершим реализуется в иных, чем прежде, ритуальных действиях). Более подробно развитие данной тенденции применительно к ранней обрядности см.: Петрухин В. Я. Погребальный культ языческой Скандинавии: Автореф. канд. дис. М., 1975. С. 5.

⁹⁵ Левин-Стросс К. Печальные тропики. М., 1984. С. 106.

а возвращался он в дом по взвозу. Характерно, что по взвозу было принято входить и в еще строящийся дом, где сам необычный в повседневности путь маркировал пространство «оборотного» мира.⁹⁸ В целом же обычай выноса покойника через взвоз является видоизменением отражением правил, существовавших в древности в культурной традиции многих народов, по которым для выноса покойника разбирали крышу, стену или клеть.⁹⁹ В коми традиции воспоминание о таком обычае отразилось в представлениях, что для облегчения смерти необходимо потрогать верхнюю тесину крыльца. Более выражено этот обычай представлен в правилах обращения с колдунами, для облегчения смерти которых надо было или прорубить пол под кроватью, или потрогать конек крыши. Показательно, что уже в средневековой Норвегии через пролом в стене выносили тела людей, которым приписывались колдовские способности. С «нечистыми», точнее, «неправильно» умершими покойниками подобный обычай связывался и в средневековой Руси.¹⁰⁰ Обычай же приподнимать несколько верхних тесин крыши или конек для облегчения «трудной» смерти или в случае смерти человека, наделяемого молвой колдовскими способностями, сохранился, например, в Костромской области, до середины нашего века.¹⁰¹

В рассматриваемом нами ритуале иной свет выступает как мир «оборотный», «нечетный» и «левый», т. е. — «неправильный». Чтобы вступить в этот «левый» мир, надо было «прикоснуться к подошве левой ноги покойника». Чтобы отправить его в «левый» мир, следовало «обувать усопшего с левой ноги». Из левостороннего мира покойник подавал весть, предвещая смерть кого-либо из членов родственной группы. Такой вестью оказывался зуд подошвы левой ноги. С подобным осмысленным примет тесно связан народный обычай переходить на правую сторону при встрече с похоронной процессией. В контексте описания космоса через оппозиции: оборотного — прямого, верхнего

го — нижнего, правого — левого, четного — нечетного прочитывается и символика правил ритуального обмывания — навыворот от себя (кимльбюскивын) в противовес правилам утреннего повседневного омовения. По правилам «оборотного» мира выплескивают и воду, оставшуюся от обмывания, или обрызгивают место, на котором находился гроб, подобными действиями как бы дополнительно подчеркивая природу мира, связываемую мифологическим сознанием с водной сферой, что нашло отражение в народных поверьях русских Костромского края, считавших необходимым расплатиться с обмывальщиком, иначе покойник «на том свете будет мокрым».¹⁰²

Из других ритуальных или профанных действий, связанных с проводами усопшего в иной мир, и пронизанных связью с символикой иного мира как «оборотного», «левого», можно выделить уже упоминавшийся обычай, по которому перед началом последнего пути на кладбище смотрели назад между полосьев.¹⁰³ Более полно символика подобных действий раскрывается в поверьи, что лешего можно поразить, лишь стреляя назад с левой руки и зажав ружье между ног.

С символикой «оборотного» мира связаны обычаи погребения девушек, которые, умирая до срока, как бы не избыли всей земной жизни. Их хоронили в подвенечных платьях с распущенными волосами или убранными в одну косу. Распущенные волосы как бы маркируют здесь силы хаоса, переходного времени,¹⁰⁴ перекликаясь с обычаями не только свадебной, но и родильной обрядности. Ритуальная значимость данного предписания косвенно выступает и за негативным отношением к хождению с распущенными волосами в повседневной действительности. В подвенечном платье еще в начале нашего века хоронили и замужних женщин, что, как представляется, дополнительно ассоциировалось с представлениями о «христовых невестах». В древности свадебная и похоронная одежда имела сходную символику, в контексте параллели свадьба — смерть, имеющей широкие аналогии в свадебной причети.¹⁰⁵

Для описания особых характеристик иного мира особую ценность представляют и наблюдения над некоторыми манипуля-

⁹⁸ Смирнов В. А. Похороны... С. 28. — Здесь также отчетливо проступает мотив ритуальной незавершенности.

⁹⁹ По нашим материалам, этот обычай еще сохраняется в памяти сельского населения также Архангельской, Вологодской и Кировской областей.

¹⁰⁰ В этом смысле перекликаясь с обликом невесты перед венцом (в переходном состоянии).

¹⁰⁵ Соколова В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре) // Фольклор и этнография / Отв. ред. Б. Н. Путилов. М., 1977. С. 188—195; Байбури А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докл. / Под ред. Вяч. Вс. Иванова. М., 1985. С. 5—9.

⁹⁸ В данном случае пространство строящегося дома, еще не «освященного» обрядом заселения. Негативная символика такого дома отражена в коми поверьи, что заселение нового дома грозит смертью (см.: Лытки Г. С. Зырянский край... С. 109).

⁹⁹ Андучин Д. Н. Сап, ладя и кони как принадлежности похоронного обряда. М., 1890. С. 2, 3, 11, 18. — Представляется, что уже в средневековые обычаи разбирать часть жилья для выноса тела связывался с покойниками, отличающимися какими-то негативными свойствами (колдуны, убитые) или необычностью ситуации, связанной с самим выносом (ночью).

¹⁰⁰ Так, в «Саге об Эгиле» повествуется, что Скаллагрима, обладавший пророческими способностями, вынесли через пролом в южной стене (см.: Сага об Эгиле // Исландские саги / Под ред. М. И. Стеблин-Каменского. М., 1956. С. 184). Через пролом в стене Успенского собора было выброшено и тело Бориса Годунова, оглашенного чародем (см.: Спегирев И. М. Москва... С. 140).

¹⁰¹ Сообщение Семеновой (Бабушкиной) К. П., 1922 г. р. д. Деревяты по Палкинскому р-на Костромской обл. (Запись 1987 г.).

циями, предпринимаемыми при похоронах лиц с негативной репутацией.

Так, для того чтобы колдун попал в иной мир, а не остался на земле, его надо было хоронить по-особому, лицом вниз. Свообразной инверсией народных воззрений на «оборотную» природу колдуна в фольклорных материалах выступает представление, что от колдуна-оборотня другой может спастись, лишь пятясь из дома задом (ср. правила выноса покойника из дома «вперед ногами».¹⁰⁶

Представление о движении подобным образом как защитном действии, символически маркирующем противопоставление того и этого света, нашло отражение и в похоронной причети: «Тая по тай менам коньорлы да, да вичковыв крестбилы туй кузя да бёрби кокди до мунан вов вёлма («Это оказывается мне несчастной по дороге к церковному кресту с вывернутыми ногами идущая лошадь повстречалась»).

Враждебность же иного мира в народных представлениях, не вызвала никакого сомнения, так как даже дым, поднимающийся во время сжигания стружек от гроба в сторону села, предрекал смерть.

Враждебность того света усиливалась и потому, что иной мир, по бытовавшим поверьям, невидим, очевидно в силу своей «оборотности».¹⁰⁷ Так, в одной из коми быличек повествуется о крестьянине, увидевшем в проруби свадьбу маленьких человечков — чудей, мифологических предков, лишь после того, как он протер глаза зачерпнутой из проруби водой.¹⁰⁸

Вероятно, с представлением о том свете как царстве мрака связаны и другие ритуальные предписания, например, устанавливать свечи у изголовья, не выключать свет во время ночного бдения у тела усопшего или даже складывать в гроб спички (д. Позтыкерос).¹⁰⁹ С характеристикой того света как невидимого пространства связаны поверья, относящиеся к самой смерти или к деяниям усопших. Так, орт, предрекая смерть, делает невидимыми некоторые предметы домашнего обихода, возвращая им затем привычный облик.¹¹⁰ За действиями орта проступают определенные черты русского домового — существа, связанного с почитанием предков. Подобная связь выступает и за коми поверьем, что именно предки делают невидимыми те или

иные реалии предметного мира, в частности, могут укрыть от взора скот.¹¹¹

Покойник как представитель невидимого мира наделал таким свойством и предметы, бывшие с ним в соприкосновении. Так, кусок мыла, оставшийся после обмывания, гарантировал от преступлений или преследований суда, — тем самым подчеркивались его волшебные возможности делать мир невидимым вообще, в том числе и способность скрывать асоциальное поведение. Более ярко подобные взгляды проявились в колдовской практике, использовавшей части трупа, добываемые скрытно, ночью, а также обнаруживаются за поверьем, что обладание ими приносит удачу при воровстве.¹¹²

С особыми свойствами взгляда (глаз) умершего, способного якобы в момент смерти отражать «белый свет», тем самым разрушая его, связан обычай закрывать глаза усопшего. Например, русские Костромского края считали, что «умерший с открытыми глазами предрекает новую смерть».¹¹³ Особой разрушительной силой обладал взгляд колдуна: в миг смерти он мог нанести непоправимый урон живущим.¹¹⁴ При необходимости забить лошадь коми завязывали ей глаза, очевидно, предписывая ее предсмертному взгляду такую же магическую силу.¹¹⁵

Косвенно представление о вредности взгляда умирающего в разных формах дошло до нашего времени и в правилах казни или расправы, предписывающих завязывать глаза, надевать мешки (ср. казнь декабристов) и т. п. Сходная символика скрывается и за обыкновением завешивать зеркала или другие блестящие предметы в доме, в котором находится покойник. В целом же свойство зеркал отражать как бы обратную перспективу использовалось в различных магических манипуляциях, направленных на установление контакта с иным миром. Так, в прошлом у коми бытовала игра, в ходе которой один из играющих — «покойник» — по зеркалу в руках предсказывал судьбу каждого из участников, выходящих из голбца (!).¹¹⁶ Возможно, что магическая природа зеркал восходит к

¹¹¹ Налымов В. П. Загробный мир... С. 8.

¹¹² Более подробно этот мотив раскрывается в костромских народных поверьях: «Если воровать с правой руки мертвеца, то ни хозяин не проснется, ни собака не взвизгнет» (см.: Смирнов В. А. Народные похороны... С. 37).

¹¹³ Там же. С. 24.

¹¹⁴ Данное обстоятельство зафиксировано в различных традициях народов мира. Например, подобные воззрения обнаруживаются в скандинавской «Саге о Гясли».

¹¹⁵ Характерно, что захоронение лошади у коми дублировало погребение человека. Тожественный обычай существовал и в бывшем Кадниковском уезде Вологодской губ. (см.: Иванцкий Н. Заметки о народных верованиях в Вологодской губ. // ЭО. 1891. № 1. С. 228).

¹¹⁶ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 160.

¹⁰⁶ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 33.

¹⁰⁷ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 322.

¹⁰⁸ Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. М., 1975.

¹⁰⁹ Вероятно, значительное место в этих народных предписаниях занимает символика огня как медиатора между противоположными мирами. Такому выводу не противоречат и очевидная связь с христианской церковной обрядностью.

¹¹⁰ Перекликаются с подобными представлениями и пророческие сны, записанные в Костромском крае: «Снилось мне — хожу по большому дому и никого не найду, а окон там в доме нет. Что же? Года не прошло — муж умер» (см.: Смирнов В. А. Народные похороны... С. 26).

волшебным свойствам металла вообще как дара предков. Ведь именно металлическими и были первые зеркала.¹¹⁷

В народных представлениях коми о признаках, свойствах и расположении иного мира нашла отражение и ориентировка на календарный круговорот природы, определяющий как обрядовую, так и повседневную деятельность.

В мифологическом аспекте жизнь связывалась с югом (востоком), а смерть — с севером, где обитает Войпель, бог северных ветров, могущий затмить дорогу, т. е. как бы наслать слепоту. По народным поверьям, именно в «северной части» под землей и находится страна мертвых.¹¹⁸

Характерно, что средневековые могильники предков коми располагались у рек, а погребенные ориентировались головой на север. Дополнительные подтверждения о мифологической связи севера и мира предков как будто дает и коми-пермяцкая примета, по которой скот, лежащий перед первым выгоном головой на север, погибнет.¹¹⁹

Заметную роль в символике иного мира играли и цветовые предписания, связанные в мифопоэтическом аспекте с репродуцированием идеи возрождения через символику цветовой гаммы в первотворении. В настоящее время символом траура, по мнению информантов, выступает черный цвет, хотя несомненно, что таковое его значение в погребальном обряде имеет вторичное происхождение. В то же время эти цветовые reminiscencies из христианской символики как бы дополнительно опираются и на первоначальные представления о том свете как царстве ночи и мрака, т. е. сфере, окрашенной в черные тона. Не случайно в фольклоре различная нечисть появляется в этом мире, вымазанная сажей. Имитируя вторжение иного мира, сажой мажут святочные ряженые, а также участники свадебных игр. Колдовское же мазанье сажой носило вредоносную направленность и могло, например, умертвить спящего.

В мифологическом аспекте «чернота» выступает, очевидно, не просто как цветовой признак иного мира, но направлена на обозначение негативных представителей того света, а в общем плане — самой маргинальной зоны. В определенном смысле в обрядовой практике сажа выступает оппозицией огню, другому медиатору между символическими мирами. Такие его функ-

¹¹⁷ Наличие в погребальном наборе ираноязычных скифов бронзовых зеркал говорит о их несомненной связи с семантикой иного мира.

¹¹⁸ Старцев Г. А. Зыряне... С. 53.

¹¹⁹ Смирнов И. Н. Пермяки // ИОАИЭ. Казань, 1891. Т. IX. Вып. 2. С. 239.

¹²⁰ В полесской традиции сажой малевали усы «молодому» (на деле — старику) — персонажу шутовской инсценировки, разыгрываемой в процессе развешивания настоящей свадьбы (см.: Гура А. В., Терновская С. А., Толстая С. М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник / Отв. ред. Н. И. Толстой и др. М., 1983. С. 58).

ции в прошлом нашли отражение в обычаях кремации, характерной еще для обрядовых правил средневековых предков коми. В то же время красный цвет, выступая символом траура, не только как бы отсылал участников обряда к образу огня, возжаженного предками, но и, перекликаясь с символикой солнца как источника жизни, ритуально имитировал саму возможность вторичного рождения. Отдельные воспоминания о красном трауре сохранились и в коми похоронной обрядности нашего времени. Представляется, что именно так можно оценить, например, запрет на погребальную одежду красных тонов. В то же время еще в конце XIX в. символика красного цвета выступала в погребальной обрядности и напрямую. Так, на Удоре, по данным литературных источников, во время движения похоронной процессии к кладбищу возглавлявший ее старший родственник раздавал встречным красные ленточки.¹²¹ В целом же символика красного цвета имеет отражение как в погребальных ритуалах далекого прошлого (ср. обычной употребления охры), так и в недавнем времени зафиксирована этнографией целого ряда традиционных народов.¹²²

В современных коми народных предписаниях, определяющих правила обряжения покойника, предпочтение отдавалось одежде светлых тонов, за которым как раз и скрывается древняя символика возрождения. В то же время пожилых предпочитали хоронить в более темных одеждах, обнаруживая этим завуалированное представление о пожилых как более «законных» представителях иного мира (царства мрака).

Кроме цветового обозначения, сфера иного мира в ходе развешивания обряда могла также описываться и через некоторые другие реалии окружающего мира, наполнявшиеся при этом символическим содержанием. Так, в поминально-похоронной обрядности сохранилось представление об ином мире как лесном массиве, наиболее полно отразившееся в похоронной причети. Здесь бор выступает как место последнего успокоения, к которому усопшему предстоит трудная дорога.¹²³ Кста-

¹²¹ Запрет на одежду красного цвета для покойника и обычай перевязывать красной лентой его ноги отмечен и в полесской традиции (см.: Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 248). В то же время полесские материалы свидетельствуют о тесной связи символики красного цвета именно с «оборотным» миром. Так, по сообщению Седаковой, чем-то красным должна была вытираться беременная, а красное родимое пятно следовало сводить рукой мертвеца (О красном траурном цвете у украинцев см.: Данилов В. Красный цвет в малорусском погребальном обряде // ЖС. 1909. Г. XVIII. В. 4 (отд. 1). С. 32).

¹²² Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 176; Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 80; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские моделирующие системы... С. 138—140.

¹²³ В бор уже везем, в темноту

В лес уже везем в глушь

В сосновый чистый бор,

ти, именно там и хоронили средневековые предки коми. В более позднее время подобное представление было реализовано в обычае хоронить под корнями дерева или сажать его на могиле. Подобная практика приводила к постепенному превращению кладбища как бы в островок заповедного леса, одновременно воплощавшего мифопоэтическое описание дороги в иной мир как пути по «древу жизни».

Намек на этот путь проявляется в соотношении правил подготовки путешествия усопшего в иной мир с пространственной символикой дома, выступающего, в свою очередь, как бы моделью космоса. Начало пути обозначалось уже самим помещением усопшего в красном углу, параллельно матице. Символика же этих столь значимых ориентиров как «мирового пути» раскрывается не только в других обрядах жизненного цикла, но и не менее очевидно в ритуалах, проводимых при строительстве дома.¹²⁴ Мотив путешествия усопшего «по мировому древу» опосредованно зашифрован и в обычае, по которому покойника во время обмывания укладывают вдоль половиц, но поперек матице. Очевидно, что такими действиями как бы записывали маршрут еще не снаряженного в дорогу усопшего, так как снаряженный не по правилам покойник мог стать нечистой силой, являющейся в мир живых в неуставленное время.

Мотив «древа жизни» как пути символически перекликался и с мотивом обновления (роста) через саму способность растительного мира произрастать (обновляться). Как представляется, в ритуале данной знаковой ситуации противопоставлен мотив умирающей или исчерпанной природы, угадывающийся прежде всего за обычаем обмывать на соломе. Хтоническая символика последней несомненно обнаруживается через ее связь со скотом (хлебом).¹²⁵ Видимо, в контексте подобных параллелей и возникла бытовавшая у русских ассоциация, по которой встреченный воз сена служил приметой смерти.¹²⁶ Архаичность же самих представлений о пути в иной мир как путешествии по «древу жизни» выступает и во все еще бытующих взглядах, что колдунов следует хоронить под тремя отдельно стоящими деревьями, параллельно как бы моделировавших и саму мифопоэтическую картину мира.

В песчаный частый мелкий ельник

В златолиственную березовую рошу, в серебристый ивняк
(см.: Образцы коми-зырянской речи. Сыктывкар, 1962. С. 70).

¹²⁴ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 86.

¹²⁵ Показателен обычай подкладывать солому, оставшуюся после обмывания, под навоз в стойло, «чтобы лучше водились кони» (см.: Костоловский И. В. Из поверий Ярославской губ. // ЭО. 1906. № 3—4. С. 219—220). В целом же связь соломы с миром предков характерна для мировоззрения еще допетровской Руси, что нашло отражение в «Стоглаве»: «В Великий четверг порану солому палат и кличут мертвых» (см.: Зеленин Д. К. Народный обычай... С. 268).

¹²⁶ Смирнов В. А. Народные похороны... С. 32.

Другим путем на тот свет, по иррациональным воззрениям коми, могла выступать и водная среда. Подобные взгляды в контексте собственно погребальной обрядности наиболее исчерпывающе представлены в обычае проводов во время поминок ритуального заместителя усопшего, после получения им даров (полотенца из Красного угла, сура, рыбного пирога и т. п.), вдоль деревни, но обязательно вниз по реке. Инвариантом такого ритуального поведения выступает и обычай в отдельных случаях в конце поминального периода полотенце из Красного угла («душа покойника») просто относить **бедному** родственнику, но живущему ниже по реке. Характерно, что в последнем эпизоде тот свет (нижний мир) маркируется не только самим как бы реалистическим воплощением путешествия туда, но и через дополнительное привлечение образа бедного — нищего, т. е. профанного представителя иного мира.

Ритуальное поведение во время поминок участников обряда, направленное на символическое обозначение водного пути в мир иной, перекликалось и с другими обрядовыми действиями, имевшими сходную мотивировку. Так, еще во время обрядов и подготовки гроба к реке сносили стружку и вызывавшие опасение вещи усопшего, где они или сжигались, или их оставляли в ожидании половодья.¹²⁷

С представлениями о путешествии усопшего по водному пространству или переправы через него связан и бытовавший некогда обычай доставлять покойника на кладбище в лодке или обозначать эту преграду словесными формулами во время погребения. При этом река выступает как горячий источник, смоляное озеро, для перехода которой «нужны сапоги». Несомненно, что сами народные характеристики «реки мертвых» являются отражением редуцированных представлений об «огненной» природе пограничного рубежа. Как уже отмечалось, с символикой последнего путешествия по реке связан и обычай хоронить в гробах-колодах, очевидно, имитировавших лодки в страну предков. Опосредованно представления о водном пути на тот свет отразились как в народной примете, что к смерти снится плаванье в лодке, так и в обычае выливать на угол бани, столб ограды или правый угол дома воду, оставшуюся после обмывания.¹²⁸ По нашим материалам, в Лузском районе Кировской области такую воду выливали на сутный (красный) угол дома, как бы выводя за пределы освоенного пространства все, что связано с иным миром, тем же путем, по

¹²⁷ Этот обычай, несомненно, перекликается с правилом пускать вниз по реке старые иконы и другие сакральные предметы (см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 184—185. О щепках «деду и бабушке». Добровольский С. М. Смол. эт. сб. Ч. II / Зап. РГО по отделению этнографии 1894, т. XX. С. 307).

¹²⁸ По информации Токмаковой А. П., 1907 г. р., Верхотальский с/с Кировской обл., на «сутошный» угол выливали и воду, стоявшую в красном углу 40 дней (Запись 1987 г.).

которому в иной мир движется и усопший.¹²⁹ В определенной мере в похоронно-поминальной практике нашло отражение и мифологическое восприятие водной сферы как места пребывания душ предков. Представляется, что только в таком контексте выявляется скрытый смысл обычая выставлять у изголовья умирающего чашку с водой или держать ее в Красном углу под образами в течение сорокадневного, а то и всего годового номинального цикла. Само народное толкование необходимости выполнения данного предписания: «Так как душа должна умываться» — лишь усиливает мифологическую связь умершего с одной из хтонических сфер.

Еще более явную связь с водной средой обнаруживают «нечистые» покойники, в первую очередь, — самоубийцы, которых хоронили на специальных кладбищах, расположенных, по возможности, за рекой. Такое расположение через детали реальной топографии как бы напоминало о мире предков, отделенном от этого света водной преградой или, наоборот, соединенным с ним мировой рекой. В данном контексте не менее выразительно расположение за рекой и обычных кладбищ. Например, кладбище у д. Вольдино на р. Верхней Вычегде отделено от населенного пункта крупной водной преградой и находится в урочище Чуддин чурк (Чудской холм), т. е. как бы располагается в мифологическом пространстве первопредков. Среди правил обращения с «заложными» покойниками (по терминологии Д. К. Зеленина) в целом выделяются ритуальные действия, предпринимаемые по отношению к утопленникам. Так, считали, что утопленников не следует обмывать вообще или их обмывали на улице, т. е. вне дома, как бы маркируя этим их принадлежность к «оборотному» миру. Неопознанных утопленников хоронили прямо у реки, обозначая тем самым на профанном уровне дорогу в иной мир.¹³⁰ В общем же контексте погребальной обрядности как обрядовое очищение водой усопшего до начала обрядности, так и очистительные процедуры в бане самого обмывальщика обнаруживают ритуальную обращенность к мифологической водной природе иного мира.¹³¹

Возможно, что по мере утраты в реальной действительности

¹²⁹ Параллельно данными действиями дублировалась и символика того света как оборотного мира. В некоторых районах бывшего Костромского края на внешний угол вывешивали и полотенце (или кусок холста), так как считалось, что душа усопшего «витает около дома», или для того, чтобы «проходящие лица знали, что в доме покойник» (см.: Смирнов В. А. Народные похороны... С. 32).

¹³⁰ Несомненная связь утопленников с водной природой иного мира нашла отражение в магических обрядах «вызывания дождя» на их могилах (см.: Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Изв. АН СССР. Пг., 1917. № 7).

¹³¹ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 258—261; Фрэзер Д. Золотая ветвь! М., 1983. С. 145; Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 466.

сти статуса реки как единственной транспортной артерии, связывающей различные этнические группировки, а также вследствие изменения топографии кладбищ в обрядовой практике те или иные мифологические представления, связанные с нею, были перенесены и на наземные пути.¹³²

Не случайно в погребальном обряде дорога и мыслится как река, ведущая в иной мир, условно расположенный ниже по течению и где-то на севере. Характерно, что в средневековых могильниках коми, исследованных в бассейне р. Вымь, при захоронении соблюдалась ориентация погребенных на север, совпадающая, как правило, дополнительно с тенденцией погребений на береговом урезе. Однако в тех случаях, когда подобная согласованность оказывалась невозможной из-за локального изменения течения реки, предпочтение при ориентации захоронения отдавали его соотносительности с береговой линией, а не подлинному направлению на север. В средневековой обрядовой практике подобные наблюдения выявляют несомненную мифологичность представлений о севере, выступающем в общем плане как мир мертвых, в который ведет река.¹³³

Переориентировка на какие-то реальные детали деревенской среды, за которыми тем не менее угадывается мифологическое содержание, обнаруживается и за перепланировкой в течение времени самого освоенного пространства. Так, на Европейском Северо-Востоке к рекам, подобно древним кладбищам, были приурочены и жилые массивы. При первоначальной застройке дома своими фасадами ориентировались непосредственно на речную гладь, но по мере развития уличной планировки, иногда вследствие реального изменения течения реки, фасады новых построек обращаются к улице, даже если эти здания продолжают прежний прибрежный порядок домов.¹³⁴ В то же время обрядовая практика обнаруживает несомненную взаимозаменяемость таких символических ориентиров в пространстве живых и мертвых, как река и дорога (улица).

В этом отношении показательны примеры, уже приводимые нами, хотя и в другом контексте. Так, стружки, оставшиеся после изготовления гроба, предписывалось или относить к реке, или выносить за околицу, т. е. перемещать по дороге за пределы освоенного пространства. Подобным же образом и воду, которой обмывали покойника, следовало выплескивать или в овраг, выступавший в этом случае символом реки, или выливать на дорогу. Характерно, что в последнем случае данное

¹³² Невская Л. Г. Семантика «дороги» и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста / Под ред. В. В. Иванова. М., 1980. С. 233.

¹³³ Савельева Э. А., Истомина Т. В. Идеологические представления... С. 83.

¹³⁴ Более подробно см.: Семенов В. А. Этнография коми (зырян)... С. 45.

место обрызгивали и чистой водой, объясняя подобные магические манипуляции тем, что дорогой пользуются и в повседневной действительности.¹³⁵ Метафорическое представление о дороге как пути в иной мир отразилось и в некоторых бытовых предписаниях **правильного** поведения за пределами дома. Так, отправляясь в путь даже по незначительному поводу, следовало для безопасности прихватить с собой горсть могильной земли или землю из голбца, т. е. с места мифического захоронения предков.

Соблюдение подобных правил как бы гарантировало путешественнику защиту от козней иного мира в маргинальном пространстве дороги со стороны предков, которым, по логике мифологического восприятия, оно и принадлежало. Не случайно еще в недавнем прошлом среди коми бытовало поверье, что именно на дорогу выкатываются черепа непогребенных покойников. Негативные свойства дороги как пути в иной мир выступают уже в свадебной обрядности, при реализации которой во время пути предпринимались всевозможные защитные действия.

Непосредственно же при реализации похоронно-поминальных ритуалов продвижение по дороге как бы символически дублировало последнее путешествие самого покойника по трем сакральным мирам. Наиболее показательны в этом отношении ритуальные проводы обрядового заместителя усопшего во время поминок. Подобно тому, как до этого выносили покойника, выводили по взвозу кого-либо из участников поминок, с причитаниями обводи его вокруг дома по направлению к крыльцу. Здесь происходило символическое прощание, обозначаемое установленной словесной формулой: «Прости, последний раз тебя видим». Несомненно, что ритуальная направленность данных действий была обращена к символике «оборотного» мира, в котором и надлежит пребывать усопшим. В редуцированном виде подобный смысл угадывается также и за обычаем во время поминок выносить полотенце из Красного угла случайному прохожему, направляя при этом взгляд в сторону кладбища или просто провожать за околицу ритуального «заместителя умершего», т. е. как бы за пределы этого мира.

С мотивом дороги в иной мир, несомненно, связаны и другие ритуальные действия, дополнительно подкрепленные манипуляциями с различными предметами, обнаруживающими подобное символическое содержание. К числу таких предметов можно отнести пояс, который, благодаря своим волшебным свойствам, при жизни как бы запирает владельца в его локусе, защищая тем самым от нечистой силы, а после смерти — уже

¹³⁵ В некоторых селениях бывшего Костромского уезда предметы, оставшиеся после обмывания, уносили в поле, в такие места, мимо которых будет следовать похоронная процессия (см.: Смирнов В. А. Народные похороны... С. 28).

развязанный, служит ему путем в иной мир.¹³⁶ Не случайно у русских Костромского края бытовало мнение, что найденный на дороге пояс сулит смерть.¹³⁷ У коми плохим предзнаменованием была находка нательного креста, который также крепился на усопшем незавязанным. Шнурок креста и пояс по своим символическим функциям при помещении в гроб, очевидно, воспринимались однозначно.¹³⁸ Сходными функциями наделялось и полотно, которое рассматривалось или как дорога в иной мир, или как переправа через горячую реку. Сама задача полотна в разорванном на куски виде обмывальщику как обрядовому «заместителю» усопшего или лицам, наделяемым символика представителей нижнего мира: гробовщику, могильщику или нищим (бедным), ритуально усиливала знаковый статус полотна как пути в иной мир.

Представляется, что пояс и полотно являются инверсиями общераспространенной в мифологии многих народов мира идеи путеводной нити, соединяющей мир живых и сферу потустороннего пространства.¹³⁹ У коми более выражено она отразилась

¹³⁶ Мифический коми персонаж Пам-Шипича, пораженный насмерть, не мог умереть до тех пор, пока ему не разрезали пояс (см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 31).

¹³⁷ Пояс, найденный на дороге, в народных приметах русских сближался с веревкой, которая могла спровоцировать самоубийство: Поэтому пояс также не следовало поднимать (см.: Смирнов В. А. Народные похороны... С. 24). В контексте этих представлений очевидно, что негативная символика найденного пояса, с одной стороны, перекликается вообще с негативной символикой вещей, найденных на дороге, как принадлежащих иному миру, а с другой — отражает архаические представления о веревке как пути в небо, восходившими, вероятно, к древнему ритуальному умерщвлению через повешение (см. также: Велеская Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 132 и сл.). У коми подобные позрения отразились, вероятно, и в еще недавно существовавшем обыкновении привязывать к могильным деревьям различные лепточки, что было зафиксировано автором в 1977 г. в д. Шошки Сыктывдинского р-на на могиле героя гражданской войны. У марийцев шелковая нить, опущенная с борта могилы на ее дно, служила для «влезания и слезания», т. е. также маркировала путь в иной мир (см.: Кузнецов С. Культ умерших и загробные верования луговых черемис // ЭО. 1904. № 1. С. 84).

¹³⁸ Веревка, которой связывали ноги покойника, хотя ее и не клали в могилу, пояс и шнурок от креста как бы маркировали три сакральные зоны в антропоморфном коде «космоса».

¹³⁹ В этом смысле характерно предписание использовать только новое полотно, за которым скрывается не только стремление к ритуальной чистоте, направленное на «обновление» усопшего в ином мире, но и символическое дублирование воссоздания мира через технологический код (ср.: зарит, существовавший и у коми, на прядение и ткачество на Параскеву Пятницу, иначе ласылавшую смерть). У коми веретено пользовалось негативной репутацией даже в обыденных ситуациях. Так, мужчина не должен был его поднимать, если оно выпадало из женских рук, т. е. и сама женщина в момент прядения рассматривалась как нечистое существо (см.: Na Pitov W. P. Zur Frage... S. 3). Мотив «путеводной нити» нашел отражение и в коми-пермяцком варианте общераспространенной сказки, в котором повествуется, как героиня, утопив при полоскании моток ниток, в поисках его отправляется вниз по реке и попадает в царство Еги-бабы

во взглядах, что усопшего мог переносить через смоляную реку паука на своей паутине.

Как еще одно средство достижения иного мира в погребальной практике чаще всего выступают сани, которые в прошлом оставляли на могиле, переворачивая вверх полозьями, как бы обозначая их дальнейшее движение в оборотном мире. У коми сохранились какие-то смутные представления о том, что сани должны передвигаться по воздуху, угадываемые за зафиксированным нами способом доставлять сани с гробом на кладбище на колесном транспорте или в более широко распространенном обыкновении впрягаться в сани специальным лицом.¹⁴⁰ Дополнительным аргументом в пользу символического содержания сани как транспорта в иной мир может служить и представление, бытовавшее в конце прошлого века о том, что покойник переходит по бревну смоляное озеро, держась за оглоблю.¹⁴¹

Таким образом, сам путь усопшего в иной мир как бы описывает символическую картину мира, а его ритуальное сопровождение через три сакральные сферы восстанавливало нарушенное смертью равновесие.

Мифопоэтическая
картина мира
в свете
похоронно-
поминальной
обрядности

В целом похоронно-поминальная обрядность реализуется в бинарной модели, где основной оппозицией выступает антагонизм того и этого света.

Локус этого света замыкается в обряде в пределах освоенного пространства — дома (до порога), приусадебной территории (до

ворот), села (до околицы или до кладбищенских ворот), т. е. расширение его было связано с разворачиванием самого обряда, каждый раз дублируя оппозицию: освоенное (свое) — неосвоенное (чужое). Прохождение же границы, разделяющих локусы, маркировалось причитаниями по покойнику, ориентированными по характеру самого действия на обозначение оппозиции: шум —

(хозяйки нижнего мира) (см.: Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. М., 1975. С. 15).

¹⁴⁰ О древнем обычае переносить сани с мертвецом на руках см.: Анушин Д. Н. Сани, лады и кони... С. 18, 21. — Д. Н. Анушиным была предпринята попытка выявить погребальную символику сани через сопоставление этимологии названия змеи (полоза) и санного полоза, т. е. то, что ползет. Другое его сопоставление восходит к аналогии с древнеегипетским приспособлением для молотбы хлеба. В контексте аграрной символики обращает на себя внимание обычай, существовавший и на Мезени, во время свадебного шествия везти в баню тещу на бороне. Представляется, что есть некоторые основания полагать о взаимозаменяемости сани и лодки в символике погребального обряда, опирающиеся не только на символические функции сани, как, по существу, обряда водного транспорта, так как они служат для переправы через реку, озеро, но и на известное сходство их конструкции, где в основе лежит древесный ствол, взятый с корнем, а у сани-волокуш лишь сдвоенный.

¹⁴¹ Налимов В. П. Загробный мир... С. 7.

тишина, где шум — это предвестие смерти (переход в иной мир), а тишина — успокоение в мире предков.¹⁴²

Оппозицию двух миров на всех этапах обряда повторяли различные бинарные противопоставления как на уровне самого предметного мира или его свойства, так и на уровне самих представителей этого и того света. В то же время как «свой», так и «чужие», в зависимости от ритуальной ситуации, могут маркировать только локус умершего. Символическое противопоставление в обряде этих двух групп действующих лиц опирается на представление, что именно «своим» грозит наибольшая опасность со стороны покойника, как связанным с умершим самой переходностью состояния. Тогда как «чужие», являясь ритуальными представителями иного мира, защищены от него, а предпринимаемые ими различные очистительные действия необходимы лишь для символического возвращения в мир людей.¹⁴³

Качества, которыми наделяются «чужие»: нищета (бедность), сиротское состояние (как признак отсутствия предков) или вдовство (как исключение из воспроизводства), маркируют их социальную неполноценность, т. е. дисгармонию с окружающим миром и апеллируют к негативным качествам иного мира, противопоставляясь богатству, благополучию (социальной гармонии), хотя имманентно присущих этому миру, но тоже даруемых предками. В народных представлениях предки отдают, умножив, то, что посылают им живые. Эта зависимость распространяется не только на материальные блага, но и на физические и душевные качества. Не случайно бытовало мнение, что блага можно ожидать лишь от тех предков, которые сами жили праведно (правильно) или которым живущие приносят дары, или кого потомки «утешают» правильным поведением.¹⁴⁴ Эти взгляды на текущую жизнь как источник будущего равноправного существования в миру усопших отразились в поговорке: «Олан — не морт, кулан — не родитель» (т. е. при жизни — не человек, после смерти — не предок). По народным поверьям, неправедно жившие должны были быть локализованы и на том свете (например, в болоте и т. п.).¹⁴⁵ Правильное обрядовое поведение ориентировалось на наличие в мифологическом описании и других бинарных противопоставлений, реализовывавшихся по мере развития обряда. Соотнесение мифо-

¹⁴² Связь шума с иным миром раскрывается и в запрете в канун Крещения производить работы, связанные с шумом (колоть дрова, толочь в ступе и др.), чтобы не привлечь нечистую силу (см.: Дукарт Н. И. Святочная обрядность... С. 192).

¹⁴³ Подобно тому как очистительные действия предписывались и святочным ряженым, которые в ином случае клеймили себя «личной беса».

¹⁴⁴ Налимов В. П. Загробный мир... С. 13.

¹⁴⁵ Представление о болоте как месте обитания каких-то антропоморфизированных существ широко бытовало на Русском Севере (ср.: «Вроде Володи, а живет в болоте») (см.: Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983).

логических представлений о «ниже и выше», «прямом и обратном», «левом и правом», «четном и нечетном», «чистом и нечистом», «холодном и горячем», «сыром и вареном» с правилами ритуального поведения постоянно напоминало участника обряда о борьбе двух сфер, выступающих как форма движения космоса.¹⁴⁶

В то же время само это противопоставление в тех случаях, когда возникала необходимость вступления в контакт с иным миром, как бы постоянно уравнивалось как внутри обряда, так и за его пределами. Так, могильная земля, взятая из голбца, защищала в пути, как бы давая силу «родного пепелища»; защищаясь от вредоносных действий иного мира, переворачивали мебель, как бы моделируя этим обратное пространство; а двигаясь на кладбище, символически изображали движение вспять, как бы запирая мир живых от покойника. Подобные действия помогали и в борьбе с представителями «левостороннего» мира — ритуальными защитниками иного мира, при этом делающие его зримым. Невидимость для людей демонов «левого (неправильного)» мира соотносилась вообще с ущербностью представителей того света, а сам намек на нее в обрядовых текстах указывал на место действия. По поверьям, враждебные духи были безносими, безрукими, безглазыми или одноногими существами, которые даже в человеческом облике выдавали каким-либо физическим недостатком свою «нечистую» природу.¹⁴⁷ Со злокозненностью этих духов связывали и болезни, особенно детские. Так, появление нарывов у ребенка объясняли злокозненностью «ныртома» («безносого»), нос которого когда-то отсекала серпом женщина, заметив в приближающемся мужчине отсутствие мужского признака.¹⁴⁸ С противопоставлением качеств, присущих разным мирам, связаны и другие обычаи.

Например, во время поминок чередовали холодные и горячие закуски, где холодные, очевидно, связывались с холодным миром усопших. Но в то же время «души» усопших «приглашали» ежедневно и к горячей пище, где живые демонстрировали свою зависимость от благорасположения предков, ритуально как бы достраивая мир усопших и вводя его в свой локус.¹⁴⁹

В целом пространство, условно в обряде связывающее миры, паделалось негативной семантикой, раскрывающей в це-

¹⁴⁶ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 163—176 и др.

¹⁴⁷ Ущербность как признак мифологических представителей иного мира на достаточно широком материале рассмотрена в работе: Неклюдов С. Ю. О кривом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии. С. 133—141.

¹⁴⁸ Старцев Г. А. Зыряне... С. 53.

¹⁴⁹ О ритуальной природе этой кажущейся противоречивости см.: Седякова О. А. Поминальные дни... С. 124—127.

лом его природу иного мира.¹⁵⁰ Пространство же повседневной деятельности, как бы включенное в локус дома, даже при наличии определенных негативных признаков при контактах с иным миром считалось менее опасным. Такие постройки, как хлев, овин,¹⁵¹ находящиеся под охраной домашних покровитель, были менее опасны для живых, чем баня или даже пустые (брошенные) или еще не заселенные дома, т. е. не «освященные» предками. При заселении последних, по преданиям, гибнет не только скот, но мрут и люди.¹⁵² Гадания же у колодца (реки), а особенно на перекрестках дорог считались наиболее опасными, так как на перекрестках дорог поджидают души усопших. Дороги как локус иного мира считались негативным пространством и при строительстве, а если запрет нарушался, то считалось, что в доме обязательно заведется нечисть.¹⁵³

В ряде описаний иной мир выступает то как лес (неосвоенное пространство), ибо в нем хоронят, то как водная среда, так как в ней обитают души «нечистых» покойников,¹⁵⁴ или как огненная стихия, раз в ней уничтожают все, что было связано с обрядом усопшего, а огненную реку он должен преодолеть сам по пути в иной мир. Выступая как архетипы сознания, подобные представления, без сомнения, отразили какие-то древнейшие этапы освоения человечеством окружающей среды.

Тот мир не только незрим, но даже простой контакт с ним или его вторжение могут вызвать слепоту или наделить свойством невидимости.¹⁵⁵ В то же время это пространство тишины и молчания, нарушение которого в специальных точках, охраняемых представителями того света, грозит смертью. Данное пространство находится на севере в зоне холода и мрака, которые могут обрушиться и на этот мир за нарушение предписанных правил поведения. Тот мир статичен и неизменен; время, протекающее в нем, не имеет измерений. Не случайно, по на-

¹⁵⁰ Маргинальность пограничной зоны как раз и раскрывается наиболее полно в категориях видимого и невидимого (дополняясь мифологическими признаками «ущербности» (см.: Рифтин А. П. Категории видимого и невидимого мира в языке // Учен. зап. ЛГУ. 1946. Сер. филология. Вып. 10. С. 138 и сл.).

¹⁵¹ Во время гаданий в доме могли даже искусственно воссоздавать атмосферу присутствия иного мира: открывали двери, печные заслонки или вход в голбец (см.: Дукарт Н. И. Святочная обрядность... С. 99).

¹⁵² Лыткин Г. С. Зырянский край... С. 109.

¹⁵³ В одной из быличек, записанных Ю. Г. Рочевым в Удорском р-не, рассказывается о проделках нечисти в избешке, построенной не тропе «нечисту» (см.: Коми легенды и предания / Сост. и перевод Ю. Г. Рочева. Сыктывкар, 1984. С. 119 (№ 112)).

¹⁵⁴ По мнению А. П. Грена, такие представители низшей демонологии, как куття-войса, куття-васа, кутюр, представляют собой умерших, которых не похоронили, «как следует» (см.: Грен А. Н. Зырянская мифология... С. 30). Куття-войса не только поселялись в балс, но и топили в проруби одиноких прохожих.

¹⁵⁵ В этом плане характерна народная примета, что тот, кого не узнают в маске ряженого, весь год будет счастлив (см.: Дукарт Н. И. Святочная обрядность...).

родной легенде, бог Шуа превращает людей, нарушивших правила поведения при движении через перевалы, выступающие как переходные зоны, в каменные изваяния. Одновременно — это мир богатств, которые могут быть дарованы предками за усердие их почитания или которые могут быть добыты живыми в переходное время, например в ночь на Иванов день.¹⁵⁶

Иной мир может ворваться в освоенное пространство в виде свистящего вихря или, в другом случае, его представители предупреждают о своем появлении, несущем смерть, какими-либо шумовыми эффектами. Приход смерти может ознаменовать и бешая птица, при этом своей способностью преодолевать быстро большие расстояния контаминирующая с вихрем, т. е. медиатором между символическими мирами. За образом вихря-птицы скрываются также мифологические представления о единстве времени и пространства, в которых реализуется мир живых и мертвых. Кроме вестников иного мира, такими способностями в «этой» жизни обладают только колдуны — медиаторы между мирами в обыденное время. Превратившись в ворона, они могут также преодолевать большие расстояния, т. е. фактически путешествовать в «оборотный» мир.

Если ночь — это безраздельное царство того света, куда во время сна улетает даже душа живых, то полдень является как бы узаконенным временем для контактов с иным миром и ритуально освоенным в погребальной обрядности как час проводов мертвеца в страну предков.

Дорога в иной мир — это «мировая река», стремящаяся к нижний мир, или нескончаемая дорога, по которой скитаются души непогребенных покойников или похороненных, но без соблюдения ритуальных предписаний. Поэтому любая дорога особенно опасна в ночное время, когда на нее выходит всевозможная нечисть. Она, как и «мировая река», проходит через все сакральные зоны, но если река выступает и символом преграды, то дорога служит переправой (контаминируясь с погребальным полотном) и только перекрестки маркируют границы разных сфер мифологического пространства.

С символикой «мировой реки» и дороги перекликается волшебная природа «мирового древа», также прорастающего во три мира и в целом символизирующего космос как нерасторжимую протяженность прошлого, настоящего и будущего. Именно «мировое древо», представленное в погребальной обрядности в символике Красного (переднего) угла и матицы, маркирует движение усопшего, объединяющего в самом этом движении разрушенный с его смертью мир и как бы тем самым воссоздавая его вновь.

¹⁵⁶ В д. Деревянск нами была записана легенда о том, как в ночь Ивана Купала житель деревни отправился в урочище Камбалга за кладом и встретил там другого жителя села, умершего семь лет назад. (Запись 1977 г.).

ОЧЕРК ВТОРОЙ

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В СВАДЕБНОМ РИТУАЛЕ

Основные составные элементы свадебной обрядности коми: сватовство (корасьбм), рукобитье, девичник, собственно свадьба (гулянье), послесвадебные ритуалы (хлебны), имели универсальное распространение и в целом были направлены на преодоление антагонизма между партиями жениха и невесты, на обеспечение их будущего благоденствия и плодovitости.

Поскольку свадебное действие охватывает продолжительный промежуток времени и разворачивается в разных пространственных локусах, то в ходе реализации свадебной обрядности возникают различные этикетные ситуации, обусловленные мифологическим осмыслением пространства и времени. Отдельные элементы свадебного ритуала тесно связаны с символикой родильных и похоронных обычаев.

Важное значение в ритуале сватовства сыграло правильно выбранное время, подчеркивавшее особую ситуацию в обыденном течении жизни.¹ Таким временем выступают вечерние и ночные часы, в крайнем случае, раннее утро — «пока печь не топится» (д. Кони).² При этом свататься надо было так, чтобы не узнали соседи, или «неожиданно» (с. Койгородок).³

Данные предписания выявляют особенность самой ситуации сватовства в повседневной жизни, «незримость» для непосвященных (соседей), т. е. чужих. Здесь же выявляется и несомненная связь сватовства с мотивом иного мира, особенно враждебного

¹ Плессовский Ф. В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968. С. 13—20.

² Ночь как время, открытое для иного мира, выступает и в некоторых русских обрядах, связанных с почитанием предков (см.: Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников» // Сб. ХИФО. Харьков, 1909. Т. XVIII. С. 257.

³ Плессовский Ф. В. Свадьба... С. 14.

человеку в ночное время.⁴ Характерно, что сама установка на сватовство именно в ночное время обнаруживает амбивалентность (двойственность) и других обрядов жизненного цикла. Так, если сватовство осуществлялось в вечернее или ночное время, то похороны предписывалось проводить в полдень, а в вечернее время запрещалось даже говорить о покойниках.⁵

В подобных народных предписаниях обращает на себя внимание противопоставление в действительности полночи и полудня как времени, установленного обычаям, для контактов с иным миром. Причем полдень выступает как узаконенное время для проникновения в иной мир умерших (и их родственников — символических «мертвецов»), а полночь — как наиболее благоприятное время для контактов с ними со стороны «живых», участников свадебных действий.⁶

Таким образом свадьба и похороны, соотносимые в мифологическом контексте с оппозицией живые — мертвые, реализуются в противопоставленных временных границах, т. е. день — для мертвых, а ночь — для живых, что и обеспечивало восстановление нарушенного космического равновесия.⁷

В контексте же собственно ритуала сватовства ночь (полночь) выступает как время, в котором могут быть реализованы как интересы партии жениха, так и партии невесты, по отношению друг к другу выступающих как оборотные миры.⁸

Не менее выразительна и пространственная организация ритуала сватовства. Здесь, в первую очередь, противопоставление «миров» жениха и невесты скрывается за предпочтительностью выбора невесты в другой деревне (д. Пожер), где за подобной житейской установкой угадывается фольклорный мотив «дальней стороны».⁹ В целом мифологическое представление о том, что невесту можно добыть только в ином мире, наиболее последовательно реализовывалось на практике в обычаях брака уводом, бытовавшем на Удоре еще в первой трети XX в.¹⁰ При этом

⁴ Несомненно, что в некоторых правилах сватовства обнаруживается и такой фольклорный мотив, как заключение в темницу (см.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 36—46).

⁵ Доронин П. Г. Первобытно-общинный строй на территории коми // ЦГА Коми АССР. 1946. № 1. Ед. кр. 4. § 9.

⁶ В этом смысле полночь выступает как время вторжения живых в иной мир с магическими целями, точнее, вызывание иного мира в освоенное пространство.

⁷ О символике обрядового равновесия см.: Байбурип А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Похоронный обряд / Под ред. Вяч. Вс. Иванова. М., 1985. С. 6.

⁸ Байбурип А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд / Под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бериштама. Л., 1978. С. 89—90.

⁹ О фольклорных мотивах «дальней стороны» см.: Пропп В. Я. Исторические корни... С. 281—297.

¹⁰ Характерно, что бытовал обычай «похищать» невесту в гостях или на улице, т. е. в «чужом» пространстве.

само похищение невесты расценивалось как нарушение космического равновесия,¹¹ восстанавливавшегося лишь после трехдневного пребывания украденной девушки в доме похитителя, ибо затем такой брак узаконивался общественным мнением (с. Важгорт).¹²

Космическая символика дальней дороги в ритуале обычного сватовства обнаруживается за трехкратным посещением сватами дома невесты (с. Усть-Вымы) или просто за неоднократными визитами с целью благополучного сватовства.

В обрядовой символике сватовства одну из главных опознавательных функций играл звуковой код. Намерение «посторонних» («чужих») опознавалось по шуму, который производили сваты при входе в дом.¹⁴ Так, они или просто сильно шумели в сенях (д. Муфтыга), или стучали подковой в дверь, или стучали по краю стола (д. Воми). Еще более информативным в брачной символике представляется шум, производимый сватами при помощи ступы, которую могли просто опрокинуть в сенях со словами: «Невеста, вёрзъы» («Невеста, сдвинься»),¹⁵ или стучали ступой в дверь, а как вариант — палкой по ступе (д. Луны).¹⁶

Семантика шумовых действий в похоронной обрядности или шум как признак появления негативных персонажей оборотного мира (водяного и лешего), несомненно, сопоставимы и со звуковой кодировкой сватовства как действия, разворачивающегося в маргинальном пространстве переходной зоны, т. е. пространства контактов с иным миром. Само появление сватов как представителей иного мира в обрядовой символике оценивалось негативно, поэтому даже малейшее отступление в их поведении от установленного этикета в обыденной практике маркировалось шуточным наказанием.¹⁷ Как инверсию шумового поведения сватов можно рассматривать обычай невесте выражать свое не-

¹¹ Ср. в мордовской свадьбе обычай избивать сватов при поимке.

¹² Ср. в сказочном репертуаре мотив посещения трех царств в поисках невесты и другие инверсии.

¹³ Ср. стереотипы поведения как форма передачи этнокультурной информации во времени.

¹⁴ В этом плане сопоставима литовская традиция передавать весть о смерти стуком палкой в окно (см.: Гедрене Р. К. Литовская погребальная обрядность: Автореф. канд. дис. Вильнюс, 1982).

¹⁵ Плессовский Ф. В. Свадьба... С. 24.

¹⁶ В определенном смысле действия со ступой выступают и как ритуальное овладение невестой через генитальную символику самой ступы (см. о параллельных мотивах в славянской свадьбе: Байбурип А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства... С. 95).

¹⁷ Характерно, что за нарушение правил обливали водой, что через подобные действия в окказиональной обрядности выявляет и сам свадебный ритуал как переходный.

гативное отношение к предстоящему браку более громким голосом, чем при согласии.¹⁸

Обрядовое восприятие сватов как представителей иного мира проявилось и в соотносении их поведения в доме невесты с символикой пространственной организации жилища, фиксирующей внутренние и внешние зоны, предназначенные для «своих» и «чужих». Подобная ориентация обрядового поведения угадывается за обычаем сватов останавливаться сразу за порогом (д. Пожег),¹⁹ садиться ближе к двери, проходить по центральной плахе пола до окна (с. Объячево), не переходить дальше матицы (д. Лунь).

Ориентировка сватов при их передвижении по дому невесты на пространство, как бы являющееся пограничным с внешним миром, напрямую перекликается с «описанием» наиболее уязвимых точек для проникновения иного мира в похоронно-поминальных ритуалах. В этом отношении характерно предписание сватам садиться вдоль половиц пола, не переходя матицы, так как расположение поперек предполагало неудачу.²⁰ Данное народное поверье переосмыслило обрядовые правила поведения во время похорон, предписывавшие устанавливать гроб с усопшим параллельно матице (поперек пола). Как мы уже говорили, родственникам усопшего предписывалось спать именно параллельно гробу (матице), что и предполагало символическое движение на тот свет по «древу жизни».

В то же время связь правил расположения сватов с символикой отдельных частей дома, в целом изоморфного космосу мифопоэтических представлений, имела и более скрытую кодировку. Несомненно, что обычай сватов располагаться вдоль половиц, в первую очередь напрямую маркировал их статус агентов «враждебного» мира, соотносясь в границах обрядов жизненного цикла с расположением покойника до его обмывания, т. е. ритуального восстановления разрушенного миропорядка также вдоль половиц. Однако подобная ориентация не только символизировала вторжение в упорядоченное пространство (дом) в лице сватов иного мира, а и его «торжество».

При этом несомненно, что свадебное ритуальное поведение соотносилось в целом с символической картиной мира, реализовывало ее иначе (не адекватно), чем в других обрядах жизненного цикла.²¹ В данном контексте сама символика поведения сва-

¹⁸ Старцев Г. А. Зыряне // ЦГА Коми АССР. Ф. 710. Оп. 1. Д. 4. Л. 46.

¹⁹ О функциях порога в других свадебных традициях см.: Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 192.

²⁰ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 15.

²¹ Представляется, что само «доставивание» обряда в рамках всей цепочки ритуалов жизненного цикла ориентировалось не столько на смерть, сколько на рождение. В то же время свадебный этикет как бы построен на оппозиции: мужское — женское, определенным преодолением которой и является

нов тесно связана с их двойственностью, раскрывающейся в одновременной природе сватов как символических представителей иного мира и лиц, самих находящихся во враждебном лагере и обязанных получить положительный результат.

В отличие от погребального обряда, где положительный результат связан с выводом покойника из зоны живых в иной мир, в свадебном ритуале речь идет скорее о достижении контактов в мире живых с ориентировкой на иной мир лишь опосредованно. Здесь свадебная обрядность перекликается с обрядами заселения нового дома, выступающими как символическое строительство космоса.²² В целом же соотношение ритуальных действий в свадебной и погребальной обрядности можно в мифологическом аспекте сопоставить с разными путями символического воссоздания мира, где в одном случае живые реализуются в мире предков (погребальная обрядность), а в другом — мир предков реализуется среди живых.²³

В целом ориентировка сватов на достижение положительного результата в обрядовом поведении проявляется в том, что в доме невесты их поведение ориентируется не только на внешние участки, но и на внутренние локативы, хотя и имеющие природу переходных зон. Подобная ориентация как будто угадывается за обычаем сватов складывать рукавицы на печку (с. Визинга) или шапку на сёр-воронец (д. Конн), а одежду на полати (с. Гам), не дожидаясь приглашения и таким поведением заявляя хозяевам о цели прихода.

Все эти три локатива хотя и обнаруживают природу контакт-

как бы будущий ребенок. Собственно, подобный финал предполагает не только подобная направленность брачных благопожеланий, но и вся символика ритуальных действий: сажание на колени детей, жениха. В контексте сопоставлений свадьбы — смерти — рождения информативна коми быличка «Дурень», где персонаж, делающий все наоборот, сажает невесте на колени младенцев, которых перед этим он сварил в кипятке (см.: ОКР. Сыктывкар, 1971. С. 22—23). Подобные действия в сказочном репертуаре перекликаются с мотивом чудесного обновления после купания в кипятке и сопоставимы в ритуале с обмыванием покойника теплой водой, а новорожденного — холодной. В рамках противопоставления мужского и женского характерно представление, бытовавшее у хантов, что женщина не должна смотреть на мужчину, так как это может привести его к смерти (см.: Старцев Г. А. Некоторые данные о браке и свадьбе остяков // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. 1. С. 224).

²² Терехин Н. М., Семцов В. А. Семантика традиционной деревенской среды у народов коми // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР: Труды ИЯЛИ. Сыктывкар, 1986. Вып. 37. С. 92; об изоморфизме символики строительства дома мифопоэтическому творению мира см.: Байбурий А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 86.

²³ В родильной обрядности происходит ориентация как на похоронные, так и на свадебные ритуалы. Так, крестные родители младенца являются главными действующими лицами в будущем свадебном ритуале (т. е. происходит как бы доставивание родильного обряда до свадебного, но опосредованно).

ных зон с иным миром, но, несомненно, в то же время наделяются положительной семантикой как детали освоенного пространства, т. е. мира людей.²⁴ Если символика печи (очага) как центрального локуса дома вполне очевидна,²⁵ то пересечение семантики сѐра (воронца) и матицы как космической оси, не только символически объединяющей «миры», но и, в определенном смысле, как бы разворачивающейся в космос мифопоэтических представлений по мере реализации семейной или строительной обрядности, угадывается за наделением сѐра функциями символической границы между внутренним и внешним пространством. Данный параллелизм выступает не только в самом ритуале сватовства, когда движение сватов символически ограничивается линией сѐра или матицы, но и в обычае рассматривать женскую половину (кут) как территорию, ограниченную сѐром.²⁶ Таким образом, если матица выступает как граница, разделяющая внутреннее и внешнее пространство, ориентируясь на последнее, собственно, за пределами дома, то функции сѐра как рубежа внутри дома опирались на параллелизм оппозиций внешнее — внутреннее и мужское — женское.²⁷ В целом же в контексте функций матицы и сѐра обнаруживается их изоморфизм мировой оси («древу жизни»), и обряды, связанные с ними, выступают как один из способов описания символической картины мира.²⁸ Наиболее полно ориентация на семиотически значимое пространство дома проявляется в обычае сватов садиться под матицей.²⁹ Подобную ориентацию на такие локативы внутреннего пространства, как печь, сѐр, матица, Красный угол (стол), можно связать со стремлением к упорядочению разрушенного самим вторжением сватов мира невесты и тем самым как бы обеспечить достижение цели сватовства. Данное стремление было обусловлено и тем обстоятельством, что для партии жениха (сватов) дом невесты оказывается негативным про-

²⁴ В обрядах все эти локативы обнаруживают как бы полифункциональную природу. Так, при трудных родах держались за сѐр. С полатей было принято брать доски для гроба. Характерно также, что в севернорусских областях смерть в печи оценивалась негативно, но иногда в печи рожали.

²⁵ Показателен обычай, бытовавший у коми, по которому невеста в доме жениха должна была сесть голым задом на печь, «чтобы не скучать по дому» (см.: Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 100).

²⁶ См. план коми жилища: Сорокин П. А. Современные зыряне // ИАОИРС. 1911. № 18. С. 529.

²⁷ Об изоморфизме в описаниях оппозиции женский — мужской противопоставлению «своего» и «чужого» см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 175—178.

²⁸ Наиболее ярко этот изоморфизм, собственно, и проявляется в обрядах жизненного цикла.

²⁹ При благоприятном отношении к сватовству представителей жениха приглашали пройти в Красный угол или угощали чаем за столом, обладание в обряде статусом Красного угла (см.: Байбурий А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства... С. 104).

странством, пребывание в котором может привести к отрицательным последствиям.³⁰ В процессе разворачивания ритуала сватовства само пребывание в отрицательном для партии жениха локусе обозначалось совершением специальных действий: подкладыванием сватами под себя одежды.³¹ Данные действия при вторичном посещении дома невесты в общем плане сопоставимы как с переодеванием невесты или других участников ритуала на других этапах свадебной обрядности, так и с подобным способом маркировки «оборотности» иного мира в похоронной и родильной обрядности, а также в святочных ряжешках.³² В определенном смысле именно с ориентацией на возможные отрицательные последствия путешествия в иной мир может быть связан и сам выбор сватов, главным из которых выступает крестный жениха как его ритуальный заместитель и на других этапах свадебного обряда.³³ Косвенно подобные представления скрываются и за обычаем выводить нежелательных сватов через примыкающий к дому скотный двор, по взвозу (д. Серт), чтобы «не олозориться»,³⁴ а при благоприятном результате сватовства — провожать жениха до крыльца (д. Кужба), где дом невесты и выступает как символическое пространство иного мира.

В ритуале сватовства маркирование локуса невесты как того света обнаруживается и в самих правилах поведения невесты при отсутствии сватов. Так, она находилась в другом помещении или садилась у простенка между окнами. В отдельных случаях обычаем открывать при сватовстве двери связывается именно с нахождением в том же помещении невесты. Само требование участия нечетного количества представителей партии жениха в контексте ритуала сватовства скорее маркировало не «отрицательность» его локуса (ср. значение нечета в погребальных обрядах), а негативность дома невесты (как чужого пространства). Косвенно подобные представления отразились в некоторых ритуальных формулах сватовства, в которых невеста уподобляется «лучшему бревну из красного угла», «самоу большому бревну из простенка между окнами», просто «самоу большому бревну», которое сваты хотят «сдвинуть», «половин-

³⁰ На фольклорных материалах о «трудных задачах» при сватовстве см.: Пропп В. Я. Исторические корни... С. 304—305.

³¹ Старцев Г. А. Зыряне... С. 46.

³² Показательно, что ряженные покойниками должны были очиститься купанием в проруби (иордани) (см.: Дукарт Н. И. Святочные обрядности коми конца XIX — начала XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми. Труды ИЯЛИ. Сыктывкар, 1978. Вып. 20. С. 103).

³³ Важность участия именно крестных родителей на профанном уровне отразилась в обычае засылать сватами при невозможности участия самих крестных родителей, их ближайших родственников.

³⁴ В этом контексте граница у крыльца оценивается менее негативно, чем путь через взвоз, так как последний задействовался также в похоронно-поминальных ритуалах и при строительстве нового дома (д. Коквицы, информатор Ганова А. П.).

нить», «унести».³⁵ В подобных формулировках прежде всего обращает на себя внимание мотив «поломки» («разрушения»), а с другой стороны, — определенный изоморфизм свадебного ритуала самому акту космического строительства, где за «лучшим бревном» угадывается сама невеста (жертва). Другие формульные обозначения невесты, как «лучшего товара», «лучшей коровы (овцы)», раскрывают лишь варианты перекодировки, используемые в космологических описаниях.³⁶ Достаточно выразительно символика сватовства как одного из способов установления контакта между мирами отражает и само представление о сватовстве как торговой сделке, опирающееся на обычаи или получения залога от невесты еще до сватовства (Удора), или, в случае благоприятного исхода, награждения сватов подарками, которые оплачивает сам жених.³⁷

В данном контексте само добывание женихом (сватами) дара, находящегося в ином мире, перекликается не только с представлением о том свете как источнике богатства (благополучия),³⁸ но и с переносом символики иного мира на невесту как источник новой жизни. В обычаях сватовства подобное содержание раскрывается в изоморфизме невесты и ступы, которую должны повалить сваты еще в сенах, т. е. в нейтральной зоне, обеспечивающей возможность контактов между противоположными символическими локусами жениха и невесты.³⁹

Сам же брак выступает как «овладение» ступой, что и нашло отражение в выражении, заменяющем глагол «женить» — «тыр гогёр кытиновдны (обвести вокруг ступы)». Оставляя в стороне рассмотрение правомерности прямой реконструкции, исходя из контекста идиомы, способа заключения брака у древних коми через трехкратный обход священного дерева, которое якобы и заменила ступа,⁴⁰ отметим, однако, такие параллели, как невеста — «лучшее бревно» («древо жизни» — В. С.) из Красного угла, невеста — ступа. В последнем сопоставлении несомненной доминантой выступает генитальная символика

ступы (как, собственно, и песта, в ритуале сватовства заменяемого палкой), просцирующая в самой свадебной обрядности через технологический код (природное — культурное) мифологический акт творения мира.⁴¹ Символические обозначения невесты: ступа, лучшее бревно дома («дерево жизни»), маркируют таким образом разворачивание «космоса» на всех этапах реализации свадебных обычаев. Символика действий сватов (или словесные формулы) была направлена не только и не столько на обозначение нарушенного равновесия (космоса), сколько на ритуальное моделирование положительного результата (брака как символа космического равновесия). Собственно, само содержание свадебного обряда как «переходного» и раскрывается через амбивалентность его отдельных ритуалов, маркирующих возможность достижения положительного контакта между элементами, находящимися в оппозиции друг к другу.⁴²

Не случайно народные приметы (или гадания «на судьбу») ориентируются на локусы смерти и свадьбы (будущей жизни), как бы нейтрализуя их в самом истолковании содержания примет или гаданий. В этом плане положительное значение, которое в народных представлениях придается неожиданной встрече похоронной процессии, в иной ситуации, несомненно, опирается на мотив неожиданного прихода сватов. И наоборот, похищение в снах невесты в подвенечном наряде истолковывалось как примета смерти.⁴³

В целом же ориентация на «символическую» картину мира, реализовавшуюся в похоронно-поминальной обрядности, непосредственно обнаруживается и в приметах, предвещающих удачность сватовства. Так, считалось, что если удастся шлепнуть (шлепнитны) во время сватовства невесту по спине, то можно надеяться на успех (с. Усть-Кулом).⁴⁴ В этом народном поверье с несомненной очевидностью⁴⁵ касание представителя иного мира (невесты) выступало как способ вхождения

³⁵ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 16.

³⁶ О месте перекодирования см.: Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. IV. С. 115 и др.

³⁷ О подарках в коми свадебном обряде см.: Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 18.

³⁸ Обращает на себя внимание тот факт, что в иной мир в греческой традиции проводником для Орфея служил Гермес Психопомп, который первоначально являлся покровителем скота, путешественников, а затем становится покровителем торговцев и торговли. В этом же контексте показателен обычай в мешанской среде выбирать невест на зимних ярмарках.

³⁹ В литературе отмечена определенная амбивалентность сеней, так как они металимически связаны с дверьми, несущими генитальную символику, и выступают как переходное пространство (см.: Бэйбурии А. К., Левинсон Г. А. К описанию организации... С. 94—95).

⁴⁰ О реконструкции якобы существовавшего в прошлом подобного обряда см.: Плесовский Ф. В. Коми фразеологизмы. Сыктывкар, 1986. С. 3.

⁴¹ Опосредованно в символическом плане этот технологический код выступает как связанный с переработкой мужского семени (ср. направленность брачной символики на оплодотворение невесты и соотносительности данного действия с космическим актом первотворения через показательную огненную природу мужского семени Шивы, которое, попав на Землю, могло ее испепелить).

⁴² Несомненно, что достраивание обрядовой структуры (рождение — свадьба — смерть) происходило на каждом отдельном этапе свадебного ритуала и как бы прогнозировало будущую актуализацию отношений жениха и невесты в качестве семьи.

⁴³ См. подробнее о приметах, предвещающих смерть, в первом очерке.

⁴⁴ О самом обычае см.: Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 15.

⁴⁵ Символика удачи, несомненно, построена на сакральном смысле самого «пятнанья» в молодежных играх в салки, равносильного поимке в игре в «жмурки» (ср. также русское «заятпать позором», еще недавно актуальное «знятию в биографии»). В то же время пятнанье имело и эротическую направленность.

в противоположный локус⁴⁶ и могло ассоциироваться с прощальным касанием покойника. Другой удачной приметой считалась возможность застать при сватовстве невесту спящей (ср. в сказочном репертуаре — кто ее разбудит, тот и будет женихом⁴⁷), также ориентирующейся на символику того света. Представление о сне как состоянии смерти опиралось не только на коми народные воззрения, что во время сна душа покидает тело (ср. русскую параллель: умерший — уснувший), но и раскрывалось через возможность именно в это время вступить в непреднамеренный контакт с иным миром (ср. вещи сны). В контексте данной приметы спящая невеста как бы символически оказывается в одном локусе с женихом и в силу этого более доступна для установления контакта. Так, в сказочном репертуаре спящую принцессу может разбудить только «чужой», т. е. представитель иного мира, по сказочной логике сам находящийся в мире спящей.

В целом же символика сватовства была направлена на обозначение путешествия в иной мир, что на уровне ритуальных действий выступало за обычаем обхода сватами вокруг дома со стуком палкой в окно или по углу дома (двери). Сами ритуальные действия моделировали преодоление символических рубежей, угадывающееся не только за ритуальным статусом порога, но и, например, за обычаем во время сватовства незаметно проводить черту по столу. В определенном смысле противопоставление в ритуале сватовства локусов жениха и невесты носило условный характер, так как оба локуса описывали иной мир, от благорасположения которого и зависела сама возможность будущего брака. Поведение невесты, выступавшей в известном смысле представительницей нижнего мира, зависело от действий жениха (сватов), так как только соблюдение предписанных правил обеспечивало возможность ее движения из иного мира (ср. неудачу Орфея, нарушившего запрет оглядываться).⁴⁸ Так, сватам, надлежало появляться ночью, тайно (неожиданно), объясняя цель своего прихода иносказательно, что сопоставимо с представлением об ином языке оборотного мира.⁴⁹ Уже на этапе сватовства достижение космического равновесия ориентировалось на обмен дарами, более последовательно выступавший на следующих этапах свадебного обряда. В категориях же пространственного описания мира сватовство выступает как конец и начало, маркирующее встречное движение жениха и невесты, и в этом смысле обес-

⁴⁶ Подобно тому, как для победы над лешим необходимо попасть в его мир.

⁴⁷ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 126—127. — Хотя здесь этот мотив рассмотрен по другому поводу.

⁴⁸ Несомненна ориентация и на обозначение оппозиции женское — мужское, но на уровне бытового осознания такая направленность не сохраняется.

⁴⁹ Ср. представление о «птичьем языке» как языке иного мира.

печивающее космическое равновесие в момент перехода ими рубежей миров.

Несомненно, что в обрядах жизненного цикла иной мир выступал в первую очередь как царство предков, от благорасположения которых и зависело благополучие живых. Подобное представление не могло не найти отражения и в символике свадебной обрядности, где родители, благословляя брак, как бы санкционируют его от лица предков (ср. как инверсию книжно-высокопарное — «браки заключаются на небесах»)⁵⁰. На этапе сватовства одобрение «предками» выбора невесты и маркировалось участием в ее добывании крестных родителей жениха, т. е. лиц, давших ему имя.⁵¹ Характерно, что в коми традиции крестные родители представляли в символике брака данный социум в целом и само родство крестных родителей жениха и невесты еще в XIX в. могло привести к расторжению заключенной по неведению договоренности.⁵²

Как символические представители родственной группы (и в этом смысле мира предков) крестные родители могли вступать в связь с иным миром, обеспечивая своим участием соблюдение правил общения с этой опасной сферой. Показательно, что именно при сватовстве, выступавшем в обряде как неожиданное вторжение, при отсутствии в помещении крестной матери не появляется и невеста или это как бы подразумевается другими участниками ритуала. Так же и на других этапах свадебного ритуала все контакты между локусами жениха и невесты реализуются через ритуальные действия их крестных родителей.

Рукобитье

Мотив «дальней дороги», отразившийся в обычаях сватовства, реализовывался и в ритуале рукобитья (кикутём, ки ородём, лёсьбёдчём, ки ытшканы и др.), который должен был закрепить предварительную договоренность сватов. Для закрепления договора партия жениха должна была повторить символический путь в иной мир, ориентировка на который, вероятно, и отразилась в разделении ритуала на два этапа: малое рукобитье (дзоля кикутём) и большое рукобитье (ыджыд кикутём),⁵³ — или в обычае совершать сто-

⁵⁰ Ср. обычай, когда невеста приглашает на свадьбу умерших родителей.

⁵¹ Под влиянием христианства крестные родители, вероятно, приняли на себя функции поватухи, которая, по С. В. Максимова, спрашивала имя у прохожих, профанных представителей иного мира. В этом качестве крестные и выступают на свадьбе от лица предков.

⁵² Характерно, что препятствием к браку могло служить близкое родство крестных родителей, что в целом связано с эротической кодировкой отдельных ритуальных свадебных действий. Сам же запрет в коми народной традиции интимных отношений между крестными родителями жениха и невесты как бы их предполагал (ср. русское «та не кума, что под кумом не была»).

⁵³ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 27; Ларионова М. Зрянская и русская свадьба в Обдорске (Тобольской губ.) // ЕРАО при СПб. уни-те. 1905. Т. 5. С. 328.

вор не сразу после сватовства, а через определенное время. Специальный приезд сватов на рукобъитье был церемониален.⁵⁴

В обряде рукобъитья как бы восстанавливалась картина противостояния двух враждебных миров, в первую очередь через правила, регламентирующие поведение невесты или ее родственников. Так, в отдельных местностях невеста не должна была присутствовать во время сговора (бассейн р. Пузы) или покидала помещение до передачи «запроса». Косвенно тот же мотив угадывается и в обычае, по которому было не принято приглашать на сговор родственников невесты (бассейн р. Выми). Невеста, выступающая в свадебном обряде символом дома («лучшее бревно»), своим отсутствием как бы перекодировывала внутреннее пространство, наделяя его признаками иного мира. Ориентация на противопоставление «миров» жениха и невесты проявлялась и в других формах обрядового поведения во время сговора. В этой связи обращает на себя внимание обрядовый плач невесты, совпадающий как по форме, так и по содержанию с похоронной причетью.⁵⁵

Общая направленность обрядовых действий во время сговора дублировалась и через пространственную ориентацию невесты при исполнении причети, располагавшейся или у простенка между окнами (д. Усть-Ильч), или под полатами (д. Шонки на р. Выми), т. е. в локусах, обнуаживающих природу контактных зон как внешних границ внутреннего пространства дома. Характерно, что во время причитания невесту накрывали платком, часто подаренным женихом, тем самым обозначая через мотив «слепоты» сговор как действие, происходящее в ином мире или с ним соотносимое.

В какой-то мере в ритуале рукобъитья нашло отражение и описание символической дороги жениха, реализованное в самих обрядовых действиях. Так, на р. Выми при помолвке перед плачем невесты жениху подавали сметану, при троекратном пробовании которой он одновременно стучал по лбу своей суженой (ср. сходный мотив в известной сказке А. С. Пушкина). За этим не очень отчетливыми, на первый взгляд, по своей мотивации действиями тем не менее легко угадывается архетипический сюжет трех миров, символическое прохождение женихом границ которого сопровождалось обрядовым шумом (стучком ложкой по лбу).⁵⁶ При этом действия жениха соотносились с поступками сватов с тем же мифологическим содержанием, стучавших по ступе («невесте») палкой при первом посещении дома невесты.

⁵⁴ Сама церемония выступает как преодоление антагонизма двух миров, не случайно на ранних этапах брак выступал как средство расширения этносоциальных связей (см. также династический брак).

⁵⁵ См. также: Бернштам Т. А. Плач в его отношении к жизни и смерти (восточнославянская традиция и балтийские параллели) // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности... С. 12—14.

⁵⁶ Ср. также обычай вызывать существо, персонифицирующее ветер (в общем плане лешего), свистом (Белиндер В. Н. Очерки... С. 319).

Во время сговора жениху как бы предстояло и решение «трудной задачи», обеспечивавшее успех свадебного предприятия, а по существу — вхождение в иной мир.⁵⁷ За внешне непритязательным заданием — перевернуть стоку блинов якобы с целью узнать, «здоровы ли у жениха пальцы»,⁵⁸ угадывается ритуальная соотнесенность с космологическим описанием мира через оппозицию: здоровье — нездоровье как мифологических признаков этого и того света.

В целом ритуальное воссоздание переходной зоны, не связанной с локусами ни жениха, ни невесты, должно было обеспечить необходимые условия для заключения договоренности между сторонами, при которых как бы нейтрализовывались негативные проявления иного мира. Само достижение контакта (возможности брака) связывалось с обменом дарами, выступавшем в форме условной торговли, последовательном увеличении ценности «товара» (невесты, а в определенном смысле и жениха), где сам брак выступал как одна из форм расширения социальных связей.⁵⁹

В первую очередь, само приданое невесты (запрос) выступает как дар иного мира (царства предков), который по логике брачной символики и представляет невеста, добытая женихом после дальней дороги, полной испытаний. В коми традиции в приданое невесты должны были входить скот, пашня и пожня, одежда и обувь, постельное белье (т. е. все то, что обеспечивало ее жизнь и жизнедеятельность, а в конечном итоге и воспроизводство). В первый год брака невеста пользовалась сельскохозяйственным инвентарем, который брала в родительском доме. Кроме этого невеста должна была одарить подарками родственников жениха (козин). В то же время калым выплачивался и жейлом в виде денег и вина. При определении его размера шла торговля, в результате которой он снижался. Сам же размер выплаченного калыма обуславливал количество и качество подарков родственникам жениха со стороны невесты, т. е. происходил эквивалентный обмен дарами. При раздаче подарков строго соблюдалась определенная иерархия — чем старше был родственник жениха, тем ценнее подарок он получал.⁶⁰ Соблюдался обычай обвязывать подарки поясами, выступавшими как неизменная деталь мужского костюма, а детям часто и дарили только пояса. Опираясь на символику пояса в похоронной обрядности как пути в иной мир, есть основания для предположения о его сходном ритуальном статусе и в обычаях дарения. В то

⁵⁷ О фольклорной параллели этого мотива см.: Пропп В. Я. Исторические корни... С. 298—303.

⁵⁸ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 30.

⁵⁹ См. об этом на с. 60.

⁶⁰ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 24. — Представляется, что за самими установками правил одарения косвенно скрывается и представление о ином мире как дарующем богатство. О связи понятий «богатство» и «бог» см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 105, примеч. 146.

же время пояс как бы маркировал не только путь в иной мир, но по отношению к локусу невесты обозначал и всю родственную группу жениха как представителей другого мира, т. е. его символика имела двойственную направленность.

Скрепление договора и завершалось обрядовым рукобдьем, когда договаривающиеся стороны накладывали руки на руки, а свидетель разнимал их. При этом примечателен запрет — не касаться друг друга голыми руками, «чтобы голо не жилось», где «голое» (пустое) выступает инверсией бедности в бинарном противопоставлении бедность — богатство и оказывается как аномалия признаком оборотного мира. Параллельно в контексте свадебной обрядности «голое» наделялось и определенной эротической символикой, что и нашло отражение в запрете: «Крестный не должен трогать крестную даже пальцем голой ноги». ⁶¹ Эротическая символика «голого», очевидно, отразилась и в запрете касаться невесты при неудачном сватовстве.

Рукобдь выступает как примирение между враждебными мирами, в котором принимают участие представители жениха и невесты как их ритуальные заместители. Смысл рукобдь как обмена дарами наиболее прямолинейно сохранился в обычае, бытовавшем в д. Вольдино (бассейн р. Вычегды). Жених и невеста протягивали друг другу через стол руки с платками, а крестная невесты разнимала их караваем, после чего жених и невеста обменивались платками и целовались. Показательно, что на р. Ижме заключение договора между партиями жениха и невесты завершалось распитием вина из одной рюмки.

Первоначально, очевидно, заместителями жениха и невесты выступали их крестные родители так, как и при сговоре. В усть-ильчской свадьбе сохранялось обыкновение, по которому крестный жениха разбивал стороны, а крестная своим присутствием как бы скрепляла договор. Некоторые обычаи, характерные для сговора, отражают не простое противопоставление партии жениха и невесты, а напрямую соотносимы с мифологическими представлениями о наличии как мужского, так и женского сакральных центров. Так, крестный жениха и крестная невесты, выступая ритуальными заместителями новобрачных, не просто представляли брачную пару иного мира (как царства предков вообще), а олицетворяли союз между мужским и женским космическим началом. ⁶² Схожее содержание в других свадебных ситуациях угадывается за распределением мужчин и женщин по разным концам пиршественного стола, ⁶³ совпадающим с подобным размежеванием во время поминальной трапезы. Косвенно

⁶¹ Сорокин П. А. Современные зыряне... № 23. С. 882. — В данном контексте ср. также «плешь» как обозначение и мужского и женского половых органов (см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 105, примеч. 145).

⁶² Ср. наличие в некоторых традиционных культурах мужского и женского языка.

⁶³ Плессовский Ф. В. Свадьба... С. 27.

на оппозицию женское—мужское как на одну из доминант, организующих свадебный обряд, указывает и определяющая роль матери невесты при договоренности о размерах калыма, хотя формально сват при этом обращается к отцу невесты.

По своему смыслу сговор узаконивал контакты между женихом и невестой в досвадебный период перед лицом сельского общества (мотив социального равновесия), открывая возможность для реализации самого плана свадьбы.

Время, протекавшее после рукобдь до кануна свадьбы, также выступает в обряде как переходное, открытое для контактов между женихом и невестой. В действиях жениха и невесты, совершаемых ими в этот период, находит отражение символическая картина мира, с которой и соотносится свадебный обряд в целом. Особым действием, маркирующим данный переходный период, выступает варка пива (сур), к которому приурочивался первый плач — о косе. Смысл связи между варкой пива и причитанием невесты во время расплетания косы наиболее отчетливо выступает из контекста похоронной обрядности. Именно там пиво выступает как поминальный напиток, а похороны женщины мыслятся как похороны невесты (девушкам же при этом расплетают и косу). Характерно, что к этому ритуалу приурочивали и обрядовое переодевание: невесте вплетали в волосы ленты, собранные у подруг, а на голову одевали красный ободок, унизанный бисером (гольбедеч), обнаруживая опять-таки определенную соотносимость с символикой тех или иных атрибутов из похоронно-поминальных ритуалов (ср. запрет на погребальную одежду красного цвета, но использование в прошлом красных ленточек для раздачи прохожим во время похоронного шествия, а также обыкновение привязывать ленточки или лоскутки к ограде или дереву на могиле).

В то же время ряд ритуальных действий, предпринимаемых невестой после сговора, по своей направленности можно также отнести к символическому противопоставлению не только родственных объединений жениха и невесты, но и женского мужскому как символу брака вообще. Достаточно выразителен обычай, по которому невеста после сговора обносила с поклоном своих родственников пивом, целуя их при этом. Противопоставление же женского мужскому угадывается за некоторыми правилами поведения невесты в досвадебный период, когда она вначале посещает близких со стороны матери, получая подарки, выступавшие как бы частью совокупного приданого. ⁶⁴

Характерно, что при этом невеста угощает своих родственников в счет юрдона (выкупа), полученного от жениха. В обрядовом плане сам обход выступал и как плач, который совершала невеста в домах родственников. Показателен, например, обы-

⁶⁴ Характерно, что первоначально невеста посещает свою крестную, т. е. как бы сама совершает путешествие в иной мир за благословением предков.

чай, существовавший в с. Вольдино, где вместе с невестой накрывалась шалью и ее тетка со стороны матери, которая своей причетой учила правилам поведения в будущем браке. Обход родственников, иногда многодневный, выступал не только как дальнейшее путешествие, предстоящее (или уже совершаемое невестой), но и метафорически как бы объединял родственный локус невесты перед необходимостью контактов с локусом жениха. В то же время дорога как выход за пределы упорядоченного пространства в определенном смысле была направлена на развитие свадебного обряда в целом, так как только в нейтральной зоне был возможен и контакт между брачующимися сторонами.⁶⁵ Не случайно поэтому невесту во время обхода родственников сопровождали ее подруги (потенциальные невесты), присутствие которых как бы усиливало брачную символику.

Вхождение невесты в переходную (нейтральную) зону символически обозначалось и посещением ею молодежных сборищ, являющихся времяпрепровождением с определенной моральной свободой.⁶⁷ Наиболее полно подобная установка отразилась в обычае «колипа»,⁶⁸ во время которого молодежь и посещала дом невесты. Эти сборища отличал карнавальным характером, пронизанным исполнением величальных и шуточных песен, хороводов. По своему содержанию предсвадебные вечера в доме невесты напрямую примыкали к святочным ряжениям. В целом ряде районов почти в течение всего периода, предшествующего свадьбе, молодежь оставалась на ночь в доме невесты, устраиваясь на ночлег на соломе и разбиваясь попарно. «Колип» по своему содержанию перекликался с купальскими игрищами и был направлен на символическое обеспечение будущего благополучия (плодовитости), обнаруживая связь не только с обрядами календарного цикла, но и находящий отклики в похоронно-поминальных ритуалах.⁶⁹ С другой стороны, во время «колипа» как бы на карнавальном уровне проигрывалась будущая брачная ночь жениха и невесты в ситуации, санкционированной обще-

⁶⁵ Байбуриц А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства... С. 99, примеч. 145, где рассматривается клеть (куда помещали молодых) как строение, в символическом плане не принадлежащее ни дому, ни двору.

⁶⁶ Все подруги невесты выступают как потенциальные невесты, что вытекает из символики предметов, бывших в соприкосновении с новобрачной, обладание которыми (или соприкосновение с ними) гарантирует скорое замужество.

⁶⁷ Эта установка нашла отражение в представлении, что на посиделках собирались в доме «веселой» вдовушки (рыг-лукалом) (см.: Сорокин П. А. К вопросу об эволюции семьи и брака у зырян // ИАОИРС. 191. № 5. С. 357).

⁶⁸ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 33. — Автор название этого обычая связывает с названием жаворонка (ср. обычай печь на свадьбе пирог «жаворонком»).

⁶⁹ В этом плане характерно, что у русских Нижней Печоры по времени девичника невесту мазали сажей (ср. святочные обычаи), а у коми (д. Чоклан) на колипе ее прятали.

ственным мнением. В ряде местностей (р. Верхняя Вычегда) присутствие жениха на «колипе» оценивалось негативно. В случае его появления жениха «пугали», т. е. грозили наказать, привязав к спине стулу. Очевидно, что допущение известной половой свободы в переходный период проецировалось через поведение возрастного класса жениха и невесты, не распространяясь на них самих.

К другим действиям, соотносимым с брачной символикой, во время колипа следует причислить обычай пришивать друг к другу варней и девушек (д. Ношуль), перекликающийся с обыкновенным привязывать друг к другу жениха и невесту в первую брачную ночь (ср. русское привязываться к кому-то в смысле полюбить). В целом же и эти действия были направлены на усиление символики переходного времени как периода возможных контактов между миром невесты и миром жениха.

Одновременно представление о переходном пространстве как маргинальной зоне, т. е. скорее причастной к оборотному миру, отразилось в некоторых других обычаях «колипа». Так, на р. Верхней Вычегде (д. Вольдино) не только не допускали жениха, но и вообще гулянье выступало как девичий праздник, во время которого девушки плясали друг с другом. Представляется, что главным содержанием этого обычая все-таки была его направленность не на обозначение локуса невесты, а на маркировку того мира, противостоящего этому, как мужское — женскому. Некоторые (девичьи) развлечения на протяжении колипа связывались с получением сакрального знания из иного мира («Игра в имена»), перекликаясь с гаданиями «на судьбу».

Имитация пути самой невесты по переходному пространству угадывается и за некоторыми формами ее поведения в до-свадебный период, когда она в окружении подруг, готовящих приданое, «продает косу», причитает об отчем доме, при этом размахивая косой из кудели. Эту-то косу и должны были за символическую плату выкупить оказавшиеся в доме гости, т. е. представители партии жениха, если не хотели подвергнуться жестокому охаиванию со стороны подруг невесты.⁷⁰

Данное обрядовое действие было ориентировано именно на «шлач», так как в случае незнания невестой причети или неумения голосить в дом приглашалась какая-либо вдовая женщина (!) или другие лица, «знакомые с порядком». В данном фрагменте обряда обращают на себя внимание некоторые явные параллели из похоронно-поминального ритуала, проявляющиеся как в характере самого предсвадебного действия, главным признаком которого оказывается обрядовый шум, так и в наборе участников, где гости и вдова легко соотносимы с профанными представителями иного мира. Перекликается с куделью, помеща-

⁷⁰ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 33. — Искусственная коса непременно перекликала с обычаем помещать в гроб выпавшие при жизни волосы.

щаемой в гроб, и сама бутафорская коса невесты. В процессе реализации рассматриваемого обычая происходило как бы обрядовое достраивание всего комплекса обрядов жизненного цикла (синтагмы, по А. Байбурину и Г. Левинтону).⁷¹

Наиболее полно данная тенденция обнаруживается в свадебной «Игре в покойника». Так, в ходе ее «покойник» через «жрецов», находящихся рядом с ним под пологом (ср. обычай накрывать невесту во время причитаний), вещал о предсудительном в поведении каждого из присутствующих в течение прошедшего года. В конце этой своеобразной игры все прощтрафившиеся наделялись теми или иными прозвищами, а иногда подобным же образом обозначались и представляемые ими разные части деревни.⁷²

В целом сама игра, отражая символическое строительство мира через его обозначение, в том числе и на социальном уровне, дублирует в определенном смысле свадебный обряд. Исходя из контекста свадьбы, «покойник» и невеста не только «дополняют» друг друга, но и отождествляются. Невеста как представитель иного мира и есть тот «покойник», которому ведомы все грехи этой жизни,⁷³ призванный исправить его асоциальность, где асоциальность — признак оборотного мира, нарушающий в этом мире космическое равновесие. В то же время неисправленное зло противодействовало дальнейшему развитию самого свадебного действия, направленного в конечном итоге на символику возрождения, где будущее рождение и мыслилось как одна из форм реинкарнации предков.⁷⁴ Обращает на себя внимание и ориентированность данной свадебной игры на годовой цикл, перекликающийся не только с годовой цикличностью календарной обрядности,⁷⁵ но и с годичными поминками. В данном сопостав-

лении и сама свадьба выступает как действие, разворачивающееся в течение года, т. е. периода символического путешествия по мировой оси («древа жизни»), в свою очередь оказывающегося одной из форм описания мифопоэтической картины мира.

В досвадебный период происходило и встречное описание мифологического пространства с точки зрения локуса жениха, претворявшееся через правила ритуального поведения сторон. Так, в с. Жешарт при появлении жениха, принесшего кольцо (залог), невеста удалялась в женскую половину избы (ипльов), где начинала причитать жениху, матери, подруге, соседям и солдату.⁷⁶ Жениха же сажали за стол в горнице. Происходило символическое пересечение противоположных локусов, где расположение жениха за столом, изоморфном Красному углу в пространственной организации дома,⁷⁷ наделяло его положительной семантикой гостя, замещающего хозяина дома и как бы предвосхищало его положение на свадебном пиру. С точки же зрения положения невесты на женской половине происходило смещение положительных участков, ориентированных теперь на печь (очаг) как другой центр дома. Дом приобретал, таким образом, символику переходного пространства, где оказывалось возможным само общение жениха и невесты. Сами же причитания невесты, через рекрутский мотив выходящие на символику похоронной причеты, одновременно описывали и ситуацию вторжения иного мира, по отношению друг к другу представителей которого выступали обе стороны: жених — как гость, а невеста — как потусторонний дар.

Мотив «дальней дороги», выпавшей жениху в поисках невесты, еще последовательнее отразился в обычаях, бытовавших на Удоре, где особое значение придавалось досвадебным посещениям невесты дружкой жениха, т. е. его ритуальным заместителем. Здесь за предписанием трехкратного посещения обнаруживается не просто мотив дальней дороги, но и более развернутая мифопоэтическая характеристика Космоса народных

свадебной обрядности с первотворением через символику «древа мирового». Показательно, что сам обычай изготавливать нетсу, а затем поесть общинной кашу, предназначенную предкам, перекликается с некоторыми добрыми обычаями, например с «выбором дерева», где на Михайлов день выбираются пары на ближайший год (см.: Старцев Г. А. Зыряне... С. 43). По другим сведениям обычай выбора подруги на год («выбор на год») связывался с кануном Васильева дня, т. е. входил в святочный цикл, обращенный своей символикой к иному миру (см.: Дукарт Н. И. Святочная обрядность... С. 94). Несомненная соотнесенность этих весенних соревнований и со столбовым ритуалом, зафиксированным у восточнославянских народов (см.: Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956, С. 143—174). О роли же вертикальных столбов см.: Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры Индии. М., 1974 и др.

⁷¹ Плессовский Ф. В. Свадьба... С. 31.

⁷² Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства... С. 104.

представлений. При первом посещении дружка приносил мыло, полотенце и ножницы. Ножницы втыкали в стену и под ними причитала невеста. По аналогии с функциями этих предметов в похоронной обрядности или колдовской практике угадывается их смежная семантика в ритуалах свадьбы. Выступая как дары жениха, обнаруживающие при этом природу иного мира, эти предметы являлись символическим обозначением вхождения жениха в локус невесты и в контексте свадебного обряда дополнительно несли эротическую символику, особенно раскрывающуюся через ритуал «бани невесты», для которой сами предметы и предназначались.⁷⁸

Во второе посещение дружка приносил жареную утку, символика которой, опираясь на реминисценции из космогонических мифов (ср. роль утки в строительной жертве),⁷⁹ была направлена на актуализацию свадебного обряда, в определенном смысле также изоморфного космосу.

В третий приход дружка требовал пояс для жениха, который из соломы плели подруги невесты, вплетая в него разноцветные нитки. При этом добыча пояса выступала как трудное предприятие, совершаемое дружкой (женихом). Подруги подбрасывали пояс сверху и мешали дружке поймать его. Для получения пояса он должен был плясать до изнеможения⁸⁰ (с. Вашка). Таким образом, поведение дружки не просто дублировало правила поведения в оборотном мире (ср. пляски ряженых на святки, пляски при поминовении «заложных» и т. п.), но, по аналогии с календарными подобными действиями, репродуцировало и будущее благополучие (плодовитость).⁸¹ Косвенно на связь свадебной и календарной обрядности, а через последнюю и похоронной, указывает и сам обычай изготовления свадебного пояса из соломы (ср. связь соломы со скотом).⁸² В то же время и сама технология изготовления пояса из отдельных частей находит отклики в погребальной символике, где само разъятие на части символизирует будущее возрождение, намекая в конечном итоге

⁷⁸ Именно эти предметы составляют подарок жениха невесте (т. е. выступают как его символы) при ее ритуальном досвадебном посещении бани. Показательно, что в литературе отмечена тенденция рассматривать банную символику как бракосочетание с духом бани (водяным. — В. С.) (см.: Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. VIII. С. 172).

⁷⁹ Показательно, что у манси владыкой всех водоплавающих считался медный гусь (ср. символику гуся в свадебных обычаях коми).

⁸⁰ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 31.

⁸¹ В данном контексте имеет значение эротическая направленность свадебных плясок, которые вообще выступают как один из способов установления контактов с иным миром (ср. камлание).

⁸² О связи соломы с обычаем почитания предков (для обеспечения их благорасположения) см.: Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников»... С. 269 (с отсылкой к «Стоглаву»).

на символическое строительство космоса из отдельных частей — первоэлементов.⁸³

На бытовом уровне пересечение локусов жениха и невесты дублировалось их совместным посещением крестной невесты, где последней подают первую рюмку со словами: «Вот какой большой становится невеста — до нее никто ничего не смеет тронуть». Характерно, что при этом невеста должна была обязательно или отхлебнуть глоток вина, или отломить кусок хлеба (ср. подобный обычай в поминальной обрядности). Затем невеста проходила в печной угол или на женскую половину (иньбѳв) и просила благословения на брак.⁸⁴ Не останавливаясь пока подробно на общей символике рассмотренного обычая, отметим, однако, его общую направленность на актуализацию отношений между сторонами, в процессе которой происходит как бы передача крестной невесты жениху. На чужой территории распределение ролей и способы их обозначения оказываются такими же, как и в доме самой невесты, т. е. жених выступает как гость, имеющий право на место в Красном углу (под образами), а невеста ассоциируется с очагом как локусом предков, тем самым подтверждается ее доминантная роль в свадебном обряде.

На других примерах движение жениха в нейтральной зоне можно проиллюстрировать его участием наравне с невестой в молодежных забавах, как регламентированных общинной моралью форм контактов полов.⁸⁵

В целом же жених в досвадебный период как бы совершал путешествие через три зоны мифологического пространства, преодоление которых обозначалось специальными ритуальными действиями, сопровождающимися, в свою очередь, различными шумовыми эффектами.⁸⁶

Капун свадьбы

Обряды капуна свадьбы (каризна) выступают как центральные в промежутке между сватовством и свадебным пиром (венчанием), по отношению к которому все предшествующие

⁸³ В целом изготовление соломенных поясков с перелетенными яркими нитками перекликается с обычаем привязывать лоскутки к палке дружки или с обычаем привязывать лоскутки на дереве или с обыкновением шить одеяло из лоскутков (О символике последнего обычая в таджикской традиции см.: Чвырь Л. А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности / Под ред. Б. А. Литвинского. М., 1983. С. 130—131). В таджикской традиции важно то, что лоскутные изделия (курок) применялись и при магическом вызывании дождя. В границах рассматриваемой проблемы выступает и символика обычая, приписываемого удмуртам, по которому жертве бросали лохмотья (см.: Человеческие жертвоприношения у вятиков // ИАОИРС. 1911. № 12. С. 996).

⁸⁴ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 32—33.

⁸⁵ На более широких материалах см.: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 65.

⁸⁶ Шум как признак прохождения маргинальной зоны отмечен и в других обрядах.

действия выступают лишь как предваряющие основное событие. Не случайно поэтому при совмещении отдельных обрядовых действий предшествующие ритуальные стадии могут опускаться и быть реализованы уже в ритуалах кануна свадьбы. Именно этот ритуал, называемый во всех районах по-разному, несет общий смысл окончательного закрепления договора между противоположными родственными группами. Сама же символика кануна свадьбы более детально обозначалась или через название цели предпринимаемых действий, или через обозначение сопутствующих цели проявлений. Так, на р. Сыsole бывали следующие названия: обручение (чуныкытшасьом), вечер; в с. Ижма — большое рукобитье (ыджыд ки), на Лузе — вечер с блинами (блин сьян рыт), или рытга, плаканье и каризна, причем последнее при противопоставлении кажется более информативным: свадьба — похороны, так как по мнению Ф. В. Плесовского, является простым производным от русского названия «тризна».⁸⁷

В целом к двум основным доминантам «кануна свадьбы» можно отнести «баню невесты» и обрядовое поедание блинов в доме невесты женихом и его крестными родителями. В обрядах «кануна свадьбы» разыгрывалось противостояние двух сторон, прощание с девичьей волей и примирение сторон через целенаправленные ритуальные действия. Содержание обряда не во всех местностях реализовывалось полностью, поэтому его реконструкция носит условный характер, т. е. основывается на обычаях, зафиксированных с разной полнотой.⁸⁸

Так, в с. Объячево жених перед отправкой на каризну верхом на коне, обвешанном бубенцами, собирал свою родственную группу, кланяясь при этом всем встречным. В этом фрагменте достаточно отчетливо выступает мотив «дальней дороги», которую предстоит преодолеть жениху и его родственной группе в поисках невесты. Обрядовый шум, производимый бубенцами, в то же время как бы маркировал опасность переходной зоны, угадывающуюся дополнительно за образом прохожих, профанных представителей иного мира. В то же время, как бы параллельно, посланцы невесты приглашали жениха, при этом, однако, встречая его причетами-хулениями. При появлении жениха невеста также покидала помещение для переодевания, а возвратясь, садилась рядом со своей крестной между двумя столами и плачем благодарила жениха за подарки. Жених же в это время угощал будущего тестя и тещу своим пивом. Причем во время угощения крестный жениха со стаканом пива под-

ходил к невесте и читал заговор («зумлос»). Затем следовало обращение к родителям невесты с вопросом, выясняющим степень удовлетворения последних порядком соблюдения свадебных правил, и просьбой благословить молодых, на что следовал ответ: «Бог благословит». Тогда крестный обращался к иконе со словами: «Добрые люди, становитесь на все четыре стороны, вам воля была три дня; мы люди дальние, мы ехали через горы, через леса, у нас ноги грязные, у вас платья чисты, замараем вас». После этого следовало дополнительное обращение к жениху и невесте: «Господе Иисусе Христе, сыне божей наш, помилуй нас. Молодой князь... и молодая княгиня... прими же ты чисто серебро, красно золото, прими, да не томи, если будешь томить, он будет спамятовать. Господи Иисусе Христе, сыне божей наш, помилуй нас. Стань на передние ножки, высокие башмачки, белые чулочки, встань да жредень — ?». После этих слов жених с невестой спешили наступить друг другу на ноги, таким образом определяя будущее верховодство, отпивая при этом трижды из одного стакана. Оставшееся же в стакане пиво невеста выплескивала на матицу. Жених и крестный также в это время одаривали невесту деньгами, которые та заворачивала в платок и передавала крестной. В свою очередь, последняя должна была обнести этот сверток вокруг талии новобрачной. Характерно, что ухватившись за край этого платка вел невесту к столу и сам жених. Крестный жениха зажигал при этом свечи перед иконами, закрывал двери и предлагал обратиться к молитве. После молитвы гостей приглашали к столу, обращая внимание на то, чтобы они следовали попарно. Во время угощения при каждом новом блюде пели «Пахомовну» («Блинками, Пахомовна, блинками...»). Сходные тексты исполнялись и при получении от невесты козина: «Подарок, Пахомовна, подарок дали» («Козьналісны, Пахомовна, козьналісны»).⁸⁹ После пира невеста собирала подруг и парней из своей деревни, а также причетальщицу на последний ужин, который заканчивался благодарностью родителей.⁹⁰

В окрестностях г. Сыктывкара (г. Усть-Сысольск) был принят несколько отличный чин «кануна свадьбы». Здесь жених перед тем, как отправиться за невестой, собирал родственников и перед образами просил благословения у отца, матери, крестных родителей, брата и сестры и у остальных родственников. При получении благословения (бурсиом) жених кланялся благословившему, а тот в ответ крестил его иконой и хлебом, одаривая деньгами. Перед выходом из дома собравшиеся садились на короткое время за стол, подобно тому как в других ситуациях было принято присаживаться перед дальней дорогой.

⁸⁹ Характерно, что подарком выступает полотенце, несущее символическую нагрузку в иной мир.

⁹⁰ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 35–36.

⁸⁷ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 34. — Автор отмечает, что на этот ритуал приходится основное количество плачей, исполняемых невестой.

⁸⁸ Локальные отличия этого ритуала лишь в отдельных случаях могут быть объяснены разнонаправленностью этнокультурных связей. Представляется, что они отражают лишь разную степень сохранности свадебного обряда в той или иной местности.

Во время последующего движения на передних санях располагались мужчины, затем следовали сани жениха с крестным, а последними везли женщин. Характерно, что по прибытии к дому невесты лошадей не распрягали и не кормили. Родственники жениха, войдя в дом, садились за стол, уже установленный едой, при этом жениха и невесту усаживали на шубу, вывернутую шерстью наружу. Показательно, что невеста в момент приезда гостей уходила переодеваться, и жених вынужден был выводить ее к своим родственникам, держась за платок (ср. запрет на прикасание во время сватовства). Затем невеста усаживалась с женской стороны, после чего вместе с женихом обносила вином первый ряд гостей, которым следовало выпивать из одной рюмки. Невеста раздавала и подарки — для этого выносили из кута (кывт). При символическом же отдаривании жених выкладывал деньги на блюдо в завернутом виде, как бы подчеркивая определенную знаковую направленность самого ритуала дарения.⁹¹

Во время угощения подавали три рыбных пирога и жареное мясо, которые первым пробовал крестный жениха. В конце трапезы предлагали сладкий пирог и на него устанавливали блюдо для денег. Во время угощения за гостями ухаживали родственницы невесты, но при этом мать к столу не подходила. После трапезы жених накрывал невесту своим платком («вечышьян»), в котором она впоследствии выходила к венцу.⁹²

Следующим значимым ритуальным моментом в обряде выступала передача невесты женихом ее крестной, сопровождавшаяся словами: «Не подмени, обратно приведи эту». Характерно, что при этом невеста снова уходила переодеваться и начинала причитать. Представляется важным также поведение гостей, ненадолго возвращавшихся в дом жениха (д. Тентюково). В с. Вильгорт после ухода гостей в избу заносили солому, на которой затем вселилась молодежь.

В правилах проведения «кануна свадьбы», бытовавших в бассейне р. Сысола (д. Шошки), символическое движение жениха и невесты как бы в нейтральной зоне реализовывалось через одновременное посещение не только дома невесты, но и дома жениха. Характерно, что при этом роль крестной матери исполняли специальные лица, так называемые «вводящие и выводящие» («пыртысь — петкёдысьяс»), которые приводили и уводили невесту, а также помогали ей переодеваться. При приезде партии жениха невеста выходила с блюдом, на котором лежало полотенце для жениха (жённик сулёк), и вместе с двумя подружками трижды кланялась гостям. За подарок жених одаривал невесту деньгами, после чего невеста выпивала из

⁹¹ Ср. обычай класть на блюдо деньги в головах покойника или ставить его на кладбище для обмывальщиков, гробовщика и могильщиков.

⁹² В Вильгортском варианте обряда жених три раза обносил платком вокруг головы невесты.

ющика (куд) подарки для других посзжан. Во время угощения жених и невеста садились рядом, в то время как за другим столом подружки пели величальные песни, припевая при этом каждому из гостей: «Как у чарочки». После ухода жениха невеста вновь переодевалась и усаживали на то же место, накрыв платком, для причитания. После причитания невеста посылала подруг в дом жениха, который при их появлении заирался якобы для приготовления угощения. Невеста же в отсутствие подруг причитала соседям, а при возвращении подруг с женихом причитала и последнему. Под вечер этого же дня устраивался девичий ужин (ныв ужин), на котором могли присутствовать и парни данной деревни. После ужина и плача невесты начинался «колип», для которого приносили солому, разбрасывая ее в сених, по избе и даже на улице. Во время дальнейших игр молодежь каталась по соломе, забрасывая ею друг друга. После колитания жених и невеста на этой соломе якобы укладывались на ночлег, «охраняемые» другими парами молодежи, располагавшимися рядом. При этом было принято ложиться не раздеваясь, проводя время за разговорами.⁹³

В некоторых других вариантах свадебного чина ритуалы рукобитья и кануна свадьбы сливались, как, например, в с. Сторожевск нынешнего Корткеросского района. Здесь накануне свадьбы, перед приходом гостей, мать втыкала в ворот одежды невесты иголку с обломанным ушком, а шею осыпала солью, повторяя подобные действия матери жениха перед его отправлением к невесте.⁹⁴ При этом сам приход партии жениха рассматривался в негативном плане и формулируется иносказательно: «Заставить девушку плакать» («ныв бёрдзёды»). В процессе дальнейшего развертывания ритуала в доме невесты жениха и его крестных родителей усаживали на вывернутую шубу, после чего отец невесты и жених ударяли по рукам, а крестный жениха и крестная невесты свидетельствовали (ки орёдыны) скрепление договора. Затем жених накрывал невесту новым белым платком, невеста дарила друзьям полотенца, которые они закрепляли через плечо. Следующим ритуальным шагом было рассаживание за стол, причем первым садился старший дружка с плетью в руке, за ним — остальные дружки и родители жениха. Невеста же во время рассаживания причитала подруге, сверстнику, жениху и его крестным родителям.⁹⁵ После трапезы свадебное действие переносилось в дом жениха, в который невеста, ее подружки и крестная приглашались, чтобы «обмыть жениха» («жённик киськавынь»). Харак-

⁹³ Плещеевский Ф. В. Свадьба... С. 41.

⁹⁴ Ср. роль соли как оберега в родильной обрядности (а также ритуальное поедание соли как способа приобщения к миру предков). В античной и средневековой традиции ср. обыкновение засыпать солью бороду, проведенную на месте разрушенного поселения (Карфаген и др.).

⁹⁵ Само исполнение заочных плачей маркировало символику смерти.

терно, что невесте перед дорогой мать или бабушка вновь обсыпали шею солью, а на грудь клали бодягу, втыкая при этом в платье иголку без ушка, чтобы не околдовали и не испортили тодыси (колдуны). По дороге к дому жениха молодежь должна была плясать и петь, продолжая шуметь и под его окнами. Характерно, что с песнями после угощения в доме жениха возвращаются и обратно. Представляется значимым также обычай, по которому при прощании жених накрывал невесту «заграничным» платком. Невеста, вернувшись домой, причетью рассказывала о том, как гостила у жениха, зачастую охаявая прием. Вечером этого же дня в дом невесты заносили солому и начиналось веселье, иногда оканчивавшееся лишь под утро.

В другом варианте при отсутствии рукобитья девичник предшествовал «кануну свадьбы», при этом фактически сливаясь с ним, так как отдельные действия переносились непосредственно на день сговора, как бы наделяя его семантикой переходного времени. Так, в с. Жешарт на р. Вычегде в день девичника (вöйпсьом) невеста с раннего утра причитала соседям, родным и знакомым. Плач прекращался лишь после прибытия жениха, да и то только после повторных уговоров, предпринятых дружкой. В обряде каризны совершенно отчетливо обнаруживается и ритуальное противопоставление отдельных участников свадебных действий. Так, во время плача невесты и последующего переодевания ее подруги плясали в соседнем помещении, правда, при этом их следовало обливать водой.

Следующим ритуальным шагом в контексте рассматриваемого варианта был вывод невесты в красном шелковом платке на середину комнаты, где она и жених трижды кланялись друг другу. После такого обмена приветствиями жених вел невесту за стол, где усаживал ее рядом с собой на подстеленный войлок или одеяло. Набор еды во время последующей трапезы как бы подчеркивал в целом ориентацию на ритуальное противопоставление партий жениха и невесты через оппозицию: рыбное — мясное, жидкое — твердое, сладкое — горькое и т. п.⁹⁶ При еде киселя не полагалось класть ложку на стол — «ударят по лбу». Особые правила употребления киселя как ритуальной пищи, возможно, были связаны с тем, что кисель выступал как составная часть поминальной трапезы. После всех блюд на стол жениха выставляли три пирога из ячневой муки, которые назывались «отказом». Во время трапезы гостей по кругу обносили пивом, а подруги невесты в это время восхваляли прибывших, получая за это денежный подарок. После трапезы жених накрывал невесту платком и она отправлялась причитать в женскую половину, причем во время причитаний жениху последний присаживался невесте на колени. После окончания таких плачей, как «дубовöй», «родне» и т. п. жених уводил не-

весту в свободную комнату, где снова совершалась трапеза с подачей трех блюд — супа, рыбника, студня, после которой жених отправлялся домой. В инвариантах вычегодского свадебного чина отмечается, что во время исполнения «дубовöй» невеста, накрытая шалью, должна была трижды обойти стол против часовой стрелки, пристукивая при этом по столу, на который для большего шума специально ставилась сковородка с ножницами. До и после исполнения невестой причети разыгрывалась интермедия с участием ряженных: «цыган», «нищих» и т. п., высмеивающих девиц легкого поведения и их родителей. На р. Средней Вычегде после пира участники обряда просто плясали, а невеста им причитала или, как говорили, «прирабатывала».

В таких удорских деревнях, как Муфтюга и Ертома, жених и его родственники шли в дом «гуськом» (ср. обычай выходить «гуськом» из голбца во время свадебной «Игры в покойника»). При этом впереди процессии шел с иконой в руках «видзьсь» («хранитель»). В то же время при приближении партии жениха в доме невесты запирали двери и впускали гостей лишь после обещания с их стороны выкупа. За выкуп же место за столом уступали и подруги невесты («ныв ватага»), специально занимавшие его еще до прихода поезжан. При входе в избу родственники жениха трижды обходили стол против солнца, а сам жених усаживался между своими крестными родителями, выставлявшими, в свою очередь, короб хлеба и солонку. Параллельно действиям участников партии жениха невеста причитала в обнимку с кем-нибудь из родственников, прося благословения. Характерно, что при этом благословляли хлебом, принесенным родными жениха и служившим как бы основанием для ответного одаривания их самих. При этом подарок, предназначенный для жениха, мать невесты заворачивала в полотенце, но тем не менее жених не должен был брать его голой рукой, а оборачивал ладонь носовым платком. Отец же невесты подносил при этом жениху стакан пива. После ухода поезжан невеста продолжала причитания и только вечером начиналось гуляние молодежи, продолжавшееся ночь напролет. Вечером же возвращался и жених. Не заходя в дом, он старался на улицу вызвать невесту, вместо которой, однако, выходила подруга, выступавшая как бы ритуальной заместительницей невесты. Только после неоднократных просьб со стороны жениха на крыльце появлялась и сама невеста. В то же время по существующим обычаям жених должен был увести невесту на эту ночь или в свою деревню, или к кому-либо из соседей, якобы «чтобы не раздумали» («моз косöдчины»),⁹⁷ но в действительности на обычном уровне как бы воссоздавая мифологический мотив трудного пути в иной мир.

⁹⁶ О самом наборе блюд см.: Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 44.

⁹⁷ Там же. С. 47.

Указанные варианты проведения «кануна свадьбы», иногда совмещенного с девичником, не исчерпывают всех способов поведения партия жениха и невесты как представителей разных сакральных зон.

Так, в бассейне р. Лузы (с. Черныш) в вечер, предшествующий «кануну свадьбы», дом невесты посещали жених и его крестные родители, которых приглашали «на блины». Жених отведал блины первым, взаимно угощал привезенным с собой пивом (вином) родителей невесты, ее братьев и сестер, а также других родственников. Визит повторялся и на следующий день, но жениха сопровождали при этом уже и другие родственники. При этом обращают на себя внимание некоторые детали костюмов жениха и дружек, имеющие явно знаковое содержание. Так, во время вторичного посещения невесты жених обвязывал шею платком, а дружки опоясывались поясами (тугья воньсаби) заимствованными у девушек.⁹⁸ За внешней неприязнительностью данных деталей тем не менее отчетливо выступают какие-то отголоски ритуального трагизма, проявляющегося и на других этапах развития свадебных действий. При этом посещении важное значение придавали порядку следования на чужую территорию и соблюдению правил ее освоения (захвата). Так, первым в дом невесты входил крестный, а за ним жених, после которых вступала в дом крестная мать и замыкали группу другие родственники и дружки. Затем вся процессия при приглашении к столу двигалась по ходу солнца.⁹⁹ После рассаживания гостей невесту выводили из другой комнаты и усаживали на скамью отдельно от остальных. Во время же чтения крестным жениха «кумлюс» (молитвы-заговора) невесту одаривали деньгами, сыпая при этом их ей в подол. Характерно, что в рассматриваемом варианте свадьбы оставался на ночь в доме невесты вместе с другими парнями и девушками и сам жених. В таких деревнях бассейна р. Лузы, как Занулье и Спасоруб, в последнюю ночь перед кануном свадьбы невесту охраняли подруги, запиравшие двери якобы для того, чтобы ей не отрезали косу, так как невеста с отрезанной косой считалась опороченной.

В бассейне р. Сысолы (д. Кибра) жених вначале без всякого сопровождения приносил невесте кольцо, а лишь затем приводил своих друзей, которых невеста должна была также

⁹⁸ О. М. Фрейденберг считала, что женско-мужская трагедия представляет метафору «полового слияния» (см. его: Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 103). Противоположное мнение см.: Пропп В. Я. Исторические корни... С. 110.

⁹⁹ В ряде районов в свадебной обрядности родственники жениха занимают место за столом, двигаясь против солнца, что и отражает первоначальную символику. Изменение правил, на наш взгляд, связано с ориентацией на похоронную обрядность, но выступает и как результат изменения правил поведения на свадьбе в связи с утратой четких идеологических ориентиров.

одарить. Здесь после угощения проводился ритуал «гыр май-кём»: ступу, наполненную остью, поднимали на скамейку в куте (ва лабичас).¹⁰⁰

Этой остью осыпали присутствующих, т. е. совершали действие, лишь внешне подобное осыпанию зерном молодых в день венчания. Характерно, что и на Сыsole, в то время как невеста причитает (оллялом), подруги играют на чипсанах и пляшут. При прощании подруги одаривали невесту так называемым последним подарком, в ответ на который невеста отвечала причетью в форме словесного самобичевания.

«С красным именем, с хорошей славой,
Зачем ты дала мне это, милая сестра,
Собаке б бросила, она бы хвостом вильнула...»

Эта ритуальная форма дублировалась и в момент непосредственного прощания, когда невеста обнималась с подругой, причитая:

«Осмелюсь ли я обнять тебя, милая подруга,
Не испугаешься ли ты моей худобы,
Не устыдишься ли ты моей дерзости?..»

Другие метафоры, употребляющиеся невестой при причети в отношении самой себя, были также направлены на обозначение ее потусторонней природы.¹⁰¹

В другой сысольской деревне — Вотче посещение дома невесты было менее церемонным. Здесь в «канун свадьбы» жених с родственниками сразу проходили за стол, а невеста, не выходя к гостям, причитала в другой комнате рядом с веселящейся молодежью. Лишь после исполнения причети крестные родители невесты выводили ее к гостям и усаживали между собой у окна. При этом жених приносил в шапке якобы «чистое серебро», которое невеста, взяв правой рукой, помещала на рукав кофты. Затем жених со стаканом принесенного им пива, вслывшая невесту трижды, просил ее попробовать напиток. Во время угощения невесту сажали уже вместе с женихом, но в момент подачи блинов она должна была вновь выйти из-за стола. После этой ритуальной трапезы родственники жениха покидали дом невесты, а самого жениха возвращали с подруги и отец невесты угощал его отдельно, в то время как она сама вновь начинала причитать. По народным представлениям, бытовавшим в д. Вотча, мать жениха не должна была посещать дом невесты вообще, так как считалось, что благодаря такому поступку счастье может уйти из дома жениха.

¹⁰⁰ Следует учесть, что коми название пшеницы — ость оказывается связанным с русским обозначением мякны.

¹⁰¹ Метафорически худоба может выступать как признак иного мира. В этом плане характерно коми обозначение чрезмерно худого человека: «Худой, как орт».

В с. Пажга родственники жениха с церемониями усаживали за стол, помещая при этом самого жениха в почетный Красный угол. Невесту выводили две девушки, державшие в руках по тарелке с положенным на них козином для жениха платком для невесты. Мать невесты в специальном коробе (куд) выносила подарки для родственников жениха, которых раздавала, однако, уже сама невеста. При угощении гостей невеста пробовала только первое блюдо — рыбный пирог, после чего выходила из-за стола и причитала под платком, накинутым на нее женихом. Во время причитания жениху последние сиделся невесте на колени и шептался с ней, после чего невеста благодарила жениха и его родственников за посещение.

На р. Средней Вычегде жених ехал на обручение вместе с крестными родителями и дружкой. Показательно, что в дом невесты перед ним запирали двери, впуская лишь после получения ответа на различные вопросы. К приезду жениха в дом собирались все родственники невесты, а родственников жениха несколько позже привозил дружка («ямщик»). При обручении благословения на стол выставляли икону и хлеб, которыми и перекрещивали невесту, одаривая ее при этом деньгами. Невеста после благословения усаживалась у среднего окна на вывернутую шерстью наружу шубу между крестными родителями. В это время жених стряхивал платок на три стороны и накрыв им голову невесты, садился ей на колени, возвращаясь за стол лишь после поцелуя. По мере продвижения самого обряда место крестных около невесты занимали подруги, которые пачинали ее оплакивать сами.

Сохраняя общий порядок свадебного чина, народная память могла утрачивать отдельные детали, необходимость восстановления которых и заставляет обращаться к различным бытовавшим вариантам. Так, в с. Корткерос в день обручения запирали двери, чтобы не зашли колдуны и «не испортили молодых». Жених, реализуя обычай, встряхивал платок не только просто на три стороны, но и против хода солнца, чтобы хорошая жизнь была.

В с. Ижма жених с дружкой приходил к невесте с утра, захватив подарки и вино. После угощения у невесты всех гостей приглашали в дом жениха (Зонорд). Сама же невеста уходила в другую комнату и начинала причитать. Ожидая гостей невесты, жених выходил их встречать на крыльцо. Подруги невесты, возвращаясь из дома жениха, в песнях-причетях описывали оказываемый им присм. В этот же день жених и невеста мылись в бане. Невеста перед посещением бани снимала «юр пой» (венчик из красного сукна) и надевала «гонаной» (специальную шапку). В вечернее время после бани жених, тысяцкий, сватья и дружки в сопровождении сестер жениха возвращались в дом невесты, захватив закуску, зеркало и мыло. При этом в мыло вдавливали серебряную монету, по-

добно тому как втыкают монету в кусок хлеба во время поминок. Принесенные подарки родственники жениха складывали на стол и прикрывали платком. Одновременно специальные плакальщицы причитали невесте. Гости присаживались на короткое время и вставали обратно, при этом сватья и дружка располагались по бокам жениха. После этого жених подходил к стоящей рядом с плакальщицей невесте и старался наступить ей на правую ногу своей правой ногой (ср. значимую инверсию: «споткнуться на левую ногу — к несчастью»).¹⁰² Невеста встречала жениха с распущенными волосами, при этом они не только прикрывали лицо, но и сами были частично убранны в шапку, которую невеста использовала в бане.¹⁰³ Жених, подходя к невесте, отводил волосы с лица, одновременно кладя подарок на руки. Невеста при этом одаривала жениха шелковым платком. В целом этот ритуал взаимных дарений и носил название «обмен» («вежсьом»). После завершения обряда большая часть родственников жениха покидала дом невесты, оставляя лишь его сестер (аяньвьяс), которые пребывали в нем уже до самого выхода невесты к венцу.

Отдельные детали ижемской свадьбы, существенные для реконструкции мифопоэтических воззрений коми на природу пространства и времени, сохранялись лишь у переселенцев из с. Ижма в район г. Салехарда (г. Обдорск) и были зафиксированы в литературе еще в начале XX в.¹⁰⁴ При этом наиболее существенной оказывается несомненная ориентированность этих деталей на архаику идеологических представлений, более выраженная семантическая ритуала трапезы в доме невесты. Так, здесь партию жениха угощают как чаем, так и вином. После чая перед каждым гостем клали деревянную ложку (ср. обычай у старообрядцев с. Усть-Цильм есть на поминках деревянными ложками), а также по куску черного и белого хлеба. В больших деревянных чашках выставляли и квас, который черпали двумя чайными чашками, на поднос выставлялись также две рюмки — из них по очереди выпивали все присутствующие. Из блюд, подаваемых к столу, следует отметить соленую рыбу, запеченную в ржаных коржах, вареное мясо и простоквашу, подававшиеся по очереди.

В целом отдельные обычаи «капуна свадьбы» были направлены на противопоставление партий жениха и невесты, преодоление антагонизма которых в то же время выступает как общественно значимое действие, фиксирующие космическое равновесие еще внутри переходного времени (сговор) и в этом смысле как бы спроецированное на будущее окончательное восстановление.

¹⁰² Несомненно, что и здесь обряд ориентируется на символику стопы как индикатора нижнего мира.

¹⁰³ В целом за этим угадывается метафорический намек на лешего (гонапель).

¹⁰⁴ Ларионова М. Зырянская и русская свадьба... С. 331.

ленис космической гармонии через свадебный пир. Негативные или положительные характеристики символического пространства, на котором разворачиваются ритуалы «кануна свадьбы» постоянно меняют свое значение в зависимости от их ориентации на локусы жениха или невесты. В то же время ритуальные действия сами по себе скорее направлены не на конкретное представление брачных сфер, а на обозначение абстрактной природы иного мира, что в контексте свадебного обряда целом маркировала саму возможность достижения в будущем необходимого результата. В отдельных своих частях ритуал «кануна свадьбы» как бы символически воплощал в мире людей через конкретные реалии мифологию трудного путешествия жениха в иной мир. К действиям с подобным смыслом можно отнести: катание на лошадях, выполнение шуточных задач и ответы на вопросы, сам предписанный порядок следования партии жениха к дому невесты, по которому жених с крестными занимая место в середине процессии между мужской и женской половинами поезжан, имитировали тем самым символику переходного пространства. В то же время схожие ритуальные действия, предпринимаемые партией невесты, например через обычай гостевания подруг невесты в доме жениха и последующий рассказ об особенностях этого путешествия, в свою очередь также символически обозначали движение невесты из иного мира. Характерно, что сам контакт между женихом и невестой направленный в ритуале на преодоление космического антагонизма, воспроизводился опосредованно, через их ритуальных заместителей. Такими представителями жениха и невесты выступали и крестные родители, как бы отражающие мир предков, и дружки или подруги, принадлежащие к тому же, что молодые, брачному возрастному срезу. В целом сам этот набор ритуальных заместителей как бы дополнительно отражал единство космоса через социальный и возрастной срезы. С другой стороны, такой способ ритуального описания мира ориентировался и на определенную полноту соглашения в обряде «кануна свадьбы», его промежуточное положение в цикле все свадебных обычаев. При этом эротические реминисценции, также выступающие за некоторыми правилами обрядового поведения, не просто отражали заложенную в свадебном обряде некую магию плодородия, но в известной мере регулировали и саму ритуальную практику, соотнося свадебное поведение с этикетом других обрядов жизненного цикла.¹⁰⁵

Эротическая символика, выступавшая в обряде как одна из форм ритуального описания символической картины мира несомненно, перекликалась и с мотивом смерти, столь же полно

¹⁰⁵ Ср., с одной стороны, запрет на касание голой рукой при сватовстве, а с другой — касание как способ прощания с усопшим, где в обоих случаях угадывается общая природа символики касания.

представленном в плане свадьбы. При этом само введение в обрядовые действия ритуальных заместителей как бы намекало на временную смерть жениха и невесты, обеспечивающую саму возможность их вторичного волшебного рождения как способа преодоления изначального антагонизма, а тем самым дополнительно подчеркивало не только переходный характер «кануна свадьбы», но и обряда в целом.

Подобная амбивалентность (двойственность) символики некоторых ритуальных действий достаточно отчетливо раскрывается на примере обычаев, связанных с приездом жениха в дом невесты и преодолением им такого важного локуса пространственной организации дома, как двери. Сама метафорическая связь дверей с порогом, выполняющим функции рубежа, заставляет рассматривать обычай ее запираания перед партией жениха как способ ритуальной защиты от вторжения иного мира; при этом характерно, что, в свою очередь, отпирание дверей выступает как символическая дефлорация невесты.¹⁰⁶ В то же время для партии жениха двери — это тоже рубеж, за которым находится иной мир (ср. в сказочном репертуаре мотин девицы в темнице¹⁰⁷).

Чтобы попасть во внутреннее пространство дома невесты, партия жениха должна была знать ритуальные формулы отпирания входа в него, которые в древности, очевидно, были доступны только лицам, принадлежащим к той же брачной группе. Не случайно поэтому в отдельных районах партию жениха возглавлял «хранитель», не просто оберегающий поезжан на пути якобы в иной мир, но, главное, знающий способы проникновения в эту псевдомую и опасную зону. После обмена формульными приветствиями, обеспечивающими взаимопонимание, жениха или его представителей в доме невесты встречали уже по законам гостеприимства, отводя им место на лавке в Красном углу или за столом, т. е. наделяя функциями и признаками хозяев.

Однако при этом следует учесть, что в семиотическом аспекте действия жениха и невесты не могут быть истолкованы однозначно. В этом отношении показательно поведение невесты, которая при появлении жениха прячется в соседнем помещении, садится причитать у окон или просто меняет одежду. Все эти приемы выступают как способы ритуального обозначения пространства иного мира. Причем данное обозначение может быть одновременно направлено как на локус жениха, так и на локус невесты, которые как противопоставление внутреннего внешнему, т. е. того и этого света, легко перекодируются в

¹⁰⁶ Байбурина А. К., Левинтов Г. А. К описанию организации пространства... С. 95.

¹⁰⁷ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 36–37.

символическом плане дома.¹⁰⁸ Так, вместе с запятием партия жениха Красного угла эта часть дома наделяется негативными свойствами, а положительными свойствами внутреннего пространства начинает обладать женская половина дома, куда при появлении жениха перемещается невеста. Подобная перекодировка внутреннего пространства дома обнаруживается и за другими правилами ритуального поведения. Например, на р. Нижней Вычегде родственники жениха сажали за стол, расположенный ближе к выходу, а для родных невесты — ближе к печи (пачводз пызац). Ориентация на символику внешнего и внутреннего пространства, падаемая чертами того или этого света, происходила и при посещении подругами невесты дома жениха. Здесь также перед гостями запирали двери, мотивируя это тем, что не все в доме готово для приема. При этом существенным для пространственной ориентации гостей и жениха является и сам обычай встречи на крыльце, выступающем в данном случае границей внутреннего пространства дома. В дальнейшем при возвращении из дома жениха подруги в причести рассказывают об этом посещении как о дальнем путешествии, фактически дублируя ритуальный мотив добычи самой невесты (как инверсию обозначения этого же мотива на бытовом уровне ср. отрицательное отношение матери жениха к посещению дома невесты до свадебного пира).

Наиболее важным все же в исполнении ритуалов «кануна свадьбы» представляется их общая направленность на символическое обозначение переходной ситуации, не только просто соотносимой с переходным характером обрядов жизненного цикла в целом, но как бы проецирующей саму возможность контактов между антагонистическими сторонами при этом, хотя и за пределами упорядоченного мира (этого света), но все же и не в сфере негативного для живых пространства.¹⁰⁹

Само вхождение в переходную зону отмечалось особым ритуальным поведением по дороге в дом жениха или невесты: использование бубенцов, громкое пение. В этой роли на другом этапе выступает как сам ритуальный плач невесты, так и сопровождающий его шум, создаваемый бряцанием различными металлическими предметами. В целом подобная шумовая установка, направленная на обозначение переходного характера обрядов «кануна свадьбы», перекликается и с обрядовым поведением во время похорон.¹¹⁰ В тех случаях, когда к обрядам

¹⁰⁸ На славянских материалах более подробно см. об этом: Байбурин А. К., Левинтов Г. А. К. Описание организации пространства... С. 93—98.

¹⁰⁹ Ср. обычай проводить посиделки, направленные на установление добрых контактов молодежи, в домах вдов, солдаток и т. п., т. е. лиц, на профанном уровне маркировавших нарушение космического равновесия через социальный срез.

¹¹⁰ Косвенно предельно о шуме как признаке вхождения в переходное пространство как раз и отразилось в представлении, что «бубенцы от-

«кануна свадьбы» приурочивался и девичник, приходившийся на вечернее и ночное время, то за правилами его проведения угадывается не только переходный характер контактного пространства, но и переходный характер самого времени этих контактов, способствующий репродукции будущей плодотворности и благополучия (ср. определенную свободу отношений между полами во время проведения календарных праздников, выступавших как временное нарушение космической гармонии).

На обозначение переходного характера обычаев, связанных с проведением как «кануна свадьбы», так и свадьбы в целом, были направлены и некоторые другие ритуальные действия с использованием различных магических предметов. В первую очередь подобные функции пели в обряде колющие или просто острые предметы, использовавшиеся в качестве оберегов «от глазу» и от нечистой силы. Представляется все же, что в мифологическом контексте в свадебном обряде, подобно тому как и в погребальном, колющие предметы выступают в роли медиаторов двух космических сфер через свою огненную природу.¹¹¹

Достаточно выразительно переходный характер обрядов «кануна свадьбы» обнаруживается и за ритуальным передеванием: будь то смена невестой красной головной повязки на «гона юр» (букв. «волосатая голова», где за пазвалием угадывается контаминация с образом лешего, называемого в народе «гона пель», т. е. волосатое ухо) или просто передевание между плачами при выходе невесты к гостям из женской половины дома, а также использование дружками жениха в качестве деталей костюма женских поясков. Косвенно с обрядами передеванием можно сопоставить и само сидение во время трапезы жениха и невесты на шубе, вывернутой шерстью наружу (ср. при этом роль шерсти при закладке сруба или подъеме матицы в строительной обрядности¹¹²).

Бесспорно, ориентация на символику переходного времени и пространства обнаруживается и в содержании шуточных импровизаций, примыкающих к трапезе «кануна свадьбы», в которых выведены такие профанные представители иного мира, как «нищие» и «цыгане». В определенном смысле негативные свойства свадебного пространства отразились так же, как в самих фольклорных обозначениях головного убора невесты: «заграничный платок» (в данном случае выступавшего как подарок жениха), так и в предписаниях особого способа его ношения —

гоняют нечистую силу» (см. также шум во время вызывания «заложенных» покойников). В книге Н. М. Свигирева «Москва» (М., 1985. Т. 1. С. 144) со ссылкой на «Стоглав» также приводится параллель между почитанием покойников, съезженных в божеломки, и ранее существовавшими поминовениями на Троицу душ предков, захороненных в жалыниках.

¹¹¹ В родильной обрядности острые предметы символизировали вторичное рождение.

¹¹² На славянских материалах см. об этом: Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 69.

«но-турецки», где прозрачно угадывается в целом мотив «непашего мира».¹¹³

Мотив дороги в иной мир угадывается и за самой раздачей невестой родственникам жениха в качестве подарков поясов и полотенец, реализовавшейся через соответствующее обрядовое поведение фольклорный образ «пути — дороженьки», несомненно, выступающий за этими предметами и в похоронно-поминальной практике. В данном контексте показательно, что прядеие выступает и формой организации посиделок, где девушки одного брачного возраста как бы символически связываются «одной нитью», в сказочных сюжетах ведущей или выводящей из иного мира. При этом прядение через технологический код выступает и как форма ритуального описания космоса (ср. греческих мойр и скандинавских норн, прядущих нить судьбы, сама протяженность которой отмеряет срок бытия).

В контексте ритуалов «кануна свадьбы» особое место занимает обрядовое посещение бани, обнаруживающее через сопоставление ее функций также в родильной и похоронно-поминальной обрядности природу переходного пространства. Сакрализованный характер имела уже сама подготовка бани к проведению ритуала, выступающей за специальными предписаниями истонникам. Так, во время топки нужно было трижды подкладывать в очаг по девять поленьев (с. Усть-Вымь). При этом баню следовало караулить или самим истонникам, или «маленьким девкам» (с. Усть-Кулом). Во время топки запрещалось также ворошить дрова, «чтобы молодые жили в ладу, любили друг друга».

Особые предписания существовали и при наборе воды для ритуальной бани; ее следовало набирать из трех колодезев, в свою очередь расположенных так, чтобы они не просматривались друг от друга.¹¹⁴

До начала основных банных обрядовых действий невеста оплакивала «свою большую девичью волю» (бассейн р. Вишеры); жених в это время присылал ей подарки — мыло, а иногда также гребень и ленты. Это мыло невеста хранила и использовала при родах, чтобы быть «такой же здоровой, как и при выходе замуж» (с. Усть-Кулом). Мыло скрывали от посторонних, так как с его помощью можно было послать «порчу» на невесту (ср. сходные свойства мыла, оставшегося после обмывания покойника).

Другая группа правил регламентировала непосредственно само посещение бани. Так, рекомендовалось нечетное количество участников банного ритуала, что дополнительно подчерки-

¹¹³ Характерно, что в причети метафорическое обращение к невесте — русская «девушка-дворянка» — также символически означает ее принадлежность к иному миру.

¹¹⁴ В сказочном репертуаре ср. посещение через колодез трех царств (см. об этом также: Пропп В. Я. Исторические корни... С. 286).

вало маргинальность банного пространства. При этом не случайно невесте предписывалось использовать пояс, сплетенный в сетку (уваль), что в контексте обрядов жизненного цикла могло восприниматься своеобразной инверсией обычая развязывать узлы в момент смерти и при самом погребении или шить одежду без узлов для поворожденного.¹¹⁵ В качестве сопровождающих невесту лиц выступали: крестная мать и подруги (бассейны рек Лузы и Летки), причитальница и подруги (р. Нижняя Вычегда), все жепщины и девушки деревни (р. Верхняя Вычегда). Иногда одна из подруг по дороге в баню имитировала разметание пути, что не только находит прямые параллели в разметании дороги перед царским свадебным посездом, но и перекликается с широко распространенным обычаем заметать сор после выноса покойника.¹¹⁶ Сам путь в баню участниками обряда воспринимался как дальнейшее путешествие, не случайно невеста обходит перед банным ритуалом свою деревню — «места прежних гуляний» (с. Усть-Вымь), как бы очерчивая родовую территорию перед лицом иного мира.¹¹⁷ Представляется, что подобные действия невесты объяснимы прежде всего в контексте представлений о неразрывной связи того и этого света, а в мифологическом аспекте сопоставимы с путешествием души усопшего (орта) в течение годового поминального цикла по территории, освоенной последним при жизни.

Не менее значимыми оказываются и другие ритуальные действия, совершавшиеся по дороге в баню. Так, при движении банной процессии было принято звенеть колокольчиками, «чтобы всеело жилось» (с. Усть-Вымь), или громко петь и плясать (села Усть-Кулом, Лойма), иногда брэнчать подносами, ножницами и т. п. (р. Нижняя Вычегда) или стрелять из ружей, «чтобы убить молодую пору» (с. Объячево). Характерно, что если в похоронной обрядности подобные действия объяснялись стремлением обезопаситься от нападения печистой силы, то в банном ритуале они не рассматриваются как защитные, так как само посещение бани невестой способствовало изменению ее статуса. Обрядовый шум и был направлен на обозначение ритуального вхождения в маргинальную зону бани, необходимого, в свою очередь, для дальнейшего развития свадьбы, с од-

¹¹⁵ В определенной мере символика сети могла быть связана и с ритуальным обозначением перекрестка как распутья, расстани.

¹¹⁶ О разметании дороги см.: Анучин Д. П. Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда. М., 1890. С. 34.

¹¹⁷ На русских материалах мотив обхода см.: Байбурин А. К., Левинсон Г. А. К описанию организации пространства... С. 100. Но их мыслью, обряд являлся лишь олицетворением символического путешествия в переходной зоне, что, на наш взгляд, не полностью исчерпывает его содержание.

ной стороны, а с другой — отражал и саму принадлежность невесты к иному миру.¹¹⁸

У коми, переселившихся в район г. Обдорска (г. Салехард), ранее бытовал обычай по дороге в баню исполнять причет со следующим текстом: «Отец велит матери баню приготовить, с земли сено обрезать, свежей воды ключевой, немецкого мыла, со ста зубами мамонтовой гребень и дорожные пожитки (приготовить. — В. С.)». А уже в самой бане цели: «Аршишную спину вымоют, в поларшина спина, в четверть ширины спина, белое тело, темную кровь девичью, чистое тело».¹¹⁹

В бассейне р. Вымь невеста перед входом в баню также три раза произносила: «Во имя отца и сына...» — а банщик при этом трижды откликался: «Аминь». В с. Визинга (бассейн р. Сысолы) сестры невесты, топившие баню, запирались внутри помещения и не пускали невесту с подружками. Как уже отмечалось, некоторые предметы, задействованные в банном ритуале, приобретали особые свойства. Например, невеста не должна была хлестаться веником — иначе «будет бить муж»; причем этот веник тщательно прятали, чтобы с его помощью колдунья не смогла напугать на невесту «порчу». Другие веники, использованные в банном действе, также обладали определенной магической силой. Считалось, что если ими брызнуть на подружку невесты, то и те вскоре выйдут замуж, после чего сами веники скармливали коровам,¹²⁰ тем самым дополнительно подчеркивая их высокий семиотический статус.

Благотворительно воздействовали на подруг невесты и другие предметы, бывшие в соприкосновении с последней. Например, использование мыла сулило скорое замужество. Очевидно, с этой же целью невеста раздавала и ленты, причем лента из косы доставалась той участнице обряда, которая расчленила косу. В других случаях ленту разрезали на части и раздавали всем присутствующим девушкам. В целом подобное действие перекликается с обычаем раздавать куски полотна, на котором опускали гроб, всем участникам траурной церемонии и в обоих случаях как бы подчеркивает единство данной родовой группы (или брачного класса).

Наделение бани семантикой иного мира угадывается и за другими ритуальными действиями. Так, в банном помещении невеста падалась между плакальщиц и начинала причитать сама в момент обрезания ногтей, т. е. в своих поступках ориентировалась на пространство иного мира.¹²¹ После банных

процедур невесту обряжали в пунцовый сарафан, при этом водружая на голову лисью шкуру, где обращает на себя внимание символика красного цвета, в древности — цвета траура.¹²² С негативным отношением к банному локусу связан обычай, по которому со скамьи можно было взять или положить обратно какой-либо предмет, сопровождаемая действия словесной формулой: «Кто зло сделает — самому». Во время мытья производили также вляческий шум: девушки пели и плясали, парни стреляли из ружей или бросали камешки на крышу бани, т. е. производили действия, в символическом плане направленные на обозначение переходного характера банных действий (ср. в русской традиции обычай исполнения детьми в подобной ситуации частушек и прилевок непристойного содержания¹²³).

Особое содержание банного ритуала обнаруживается и за приношением дружкой так называемого «банного мяса» («муркок» или «байник яй») — жареного глухаря, утки, а иногда и зайца,¹²⁴ противопоставлявшегося мясу домашних животных (скотиной ай), где сама ориентированность на противопоставление природного культурному как бы дополнительно раскрывала на прагматическом уровне маргинальность банного пространства. В целом же банные ритуалы в контексте космологических воззрений были направлены на изменение внутренней сущности невесты, получение как бы нового содержания из иного мира и в этом смысле само посвящение бани накануне свадебного пира, т. е. кульминации свадебного обряда, можно уподобить первоначальному строительству космоса. Обращает на себя внимание гигиеническая направленность банных действий, схожая с обряжением покойника, при котором удаляют волосы и ногти, т. е. получают те элементы (они как бы представляют мифическую жертву), из которых в первоначальное время происходило символическое разворачивание космоса. В то же время баня выступает не только олицетворением иного мира, но и в определенной степени оказывается изоморфной самому космосу. По крайней мере при проведении банных ритуалов само пространство бани воспринимается участниками обряда как невидимая эреда, а при его освоении имитируетсяхождение в маргинальную зону бани обусловлена степенью обладания сакральными знаниями, т. е. такими знаниями, которые

том Волоса в славянской традиции см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 95, примеч. 110, 124 и др.

¹²² Ларимова М. Зырянская и русская свадьба... С. 331.

¹²³ Подобное содержание вполне объяснимо в контексте представлений о банном ритуале невесты как способе сближения с духом бани (см.: также представление о бане как домашнем храме Волоса: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 154).

¹²⁴ Характерно, что, по представлениям коми, мясо зайца в объединенных ситуациях считалось нечистым (см.: Сорокин П. А. Современные зырянские... № 18, С. 535).

¹¹⁸ См. также о связи банных ритуалов в славянской традиции с культом Волоса как манифестанта иного мира (Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 112).

¹¹⁹ Ларимова М. Зырянская и русская свадьба... С. 331.

¹²⁰ Плещовский Ф. В. Свадьба... С. 53 и сл.

¹²¹ О символике ногтей и похоронном обряде см. первый очерк наст. тома; о соотношении ногтей с волосами (шерстью), а через них с куль-

только и обеспечивали возможность вхождения в иной мир для «перековки».

Одновременно следует отметить соотносительность всей банной символики с атрибутами лешего: вода, красная одежда, волосатость, невидимость и т. п.¹²⁵ Особое же место лешего в мифологии коми, очевидно, было обусловлено тем, что этот персонаж наследовал какому-то предшествующему божеству, связанному с хтонической сферой, подобно тому как в славянской традиции лешему наследовал Волос.¹²⁶

В данном контексте баня выступает не просто как место проведения инициаций (посвящения),¹²⁷ но как необходимое условие для получения сакрального женского знания, храпимого родом в ином мире, т. е. банный ритуал в целом метафорически можно рассматривать как космическое путешествие к сакральному тотемическому центру. С другой стороны, с точки зрения космологического содержания обрядов жизненного цикла посещение бани невестой накануне собственной свадьбы демонстрировало через ритуал как бы временную смерть невесты, где сама смерть также выступает одной из форм символического путешествия в иной мир за благословением предстоящего брака со стороны родовых покровителей.¹²⁸

Мотив смерти невесты проходит через весь свадебный обряд и в контексте обрядов жизненного цикла адекватен обычаю хоронить женщин в подвенечном наряде, так как роды, свадьба и похороны как бы содержат намек друг на друга. Такое символическое достраивание обрядов через определенные ритуальные действия, направленное на обозначение в мифологическом аспекте как бы вселенской гармонии, иллюстрировало единство социума в его прошлом, настоящем и будущем.

В контексте же самих обрядов жизненного цикла подобное

ритуальное достраивание каждого из них было направлено на обозначение равновесия, к достижению которого, собственно, и стремились обряды жизненного цикла в целом. При этом, например, в похоронной обрядности равновесие достигалось при выведении покойника за пределы этого мира, а в свадебной — при введении невесты из иного мира в локус жениха. В этом плане как раз показательное проведение вторичного банного ритуала, уже совместного для жениха и невесты, и противопоставленного банным действиям «кануна свадьбы».

Свадьба

Кульминация всех свадебных действий приходится на день венчания и свадебного пира. При этом характерно, что участниками обряда как бы заново проигрывались все предшествующие ситуации ритуального добывания невесты. В контексте же реконструкции мифологических представлений коми о пространстве и времени особую значимость приобретают ритуальные способы описания локусов жениха и невесты, соотносимые не только друг с другом, но и с конкретными деталями обрядовой топографии: дом, улица.

Поездка жениха за невестой в день венчания вновь обыгрывалась участниками обряда как трудное путешествие в иной мир, поэтому не случайно и само ритуальное воспроизведение некоторых мифологических примет этого оборотного мира, например, привлечение нечетного количества участников поездки за невестой или использование нечетного количества лошадей и саней в свадебном поезде. В то же время поскольку всякое обрядовое движение выступает как путешествие по переходной зоне, связывающее тот и этот свет, то и в доме невесты к приезду жениха воспроизводилась обстановка пространства, открытого для контактов. Так невеста в момент приезда жениха располагалась для причитаний на лавке между окон, как бы ориентирова тем самым на внешние локусы внутреннего пространства дома. Вместе с причитающей невестой в этом же помещении находилась и молодежь, которая веселилась, придавая ситуации приезда жениха карнавальный (святочный) характер.

Тем не менее дом невесты выступает в первую очередь как пространство, закрытое для партии жениха, возможность для контактов в котором открывается лишь при знании особых словесных формул и соблюдения норм ритуально правильного поведения.¹²⁹ Такая «закрытость» дома невесты могла имитироваться различными ритуальными способами. Например, у северных коми (с. Ижма) невесту перед приездом жениха запирали в отдельном помещении, где ее оплакивали специальные плачи, а дружки же жениха, входя в дом, осеняли себя крест-

¹²⁹ В этом контексте важен эротический смысл ритуала отпирания дверей дома невесты.

¹²⁵ В этом перечне следует особо отметить предметы (одежду) красного цвета, обнаруживающие не только символику огня, но и его космической энтитеты — воды. Такая взаимосвязь угадывается за целым рядом хотя и косвенных, но тем не менее весьма существенных параллелей. Так, лисья шапка, которую в бане надевает невеста, в мифологическом плане сопоставима с красной собакой коми преданий, отрывку которой для обретения колдовских способностей претендент должен был вылизать именно в бане. Хтоническая символика красной собаки и связь ее с водой обнаруживается и в других традициях. Например, древние римляне приносили в жертву красных (рыжих) собак Сириусу, чтобы предотвратить засуху (т. е. фактически, чтобы вызвать дождь. — В. С.) (Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 19—20; Штаерман М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 34).

¹²⁶ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 20.

¹²⁷ См. также: Терехин П. М., Семенов В. А. Семантика традиционной деревенской среды... С. 81.

¹²⁸ Ср. в сказочном репертуаре мотив временной смерти перед будущим замужеством (Пропи В. Я. Исторические корни... С. 93).

ным знаменем, как бы обозначая свое нахождение во враждебном мире. В ряде деревень, расположенных в бассейне р. Мезени, было принято в дом невесты предварительно засылать дружку, передававшего каравай и солодку-уточку (габаник), символика которых как бы гарантировала положительность намерений партии жениха. Другой формой обозначения закрытости дома невесты выступало испытание дружек на знание норм ритуального поведения. Так, прибывшим с визитом друзьям предлагали садиться, но воспользовавшихся таким предложением тут же обливали водой (д. Тентюково) или их одежду прибивали гвоздями (с. Жешарт). При этом нарушение этикета, т. е. ритуально неправильное поведение в чужом мире, сопровождалось смехом, так же обнаруживающим в данной ситуации ритуальный характер (ср. рус. идеому «высмеивание недостатков»).¹²⁹ На р. Верхней Вычегде (с. Усть-Кулом) невеста вместе с подругами в утро дня венчания имитировала сон, который и нарушался дружкой троекратным ударом плетью.¹³¹ Несомненно, что такой ритуальный сон выступал метафорой смерти, отсылая участников обряда к такому символическому признаку оборотного мира, как его невидимость.

В целом же действия всех участников описываемого ритуала соотносились через отдельные детали с мифопоэтической картиной мира и были направлены на его обрядовое описание (воспроизводство). Так, постукивание плетью перекликалось с постукиванием по ступе (углу дома) при сватовстве, как бы отсылая к начальной точке отсчета свадебного времени, а в мифопоэтическом контексте — мифологическому акту первоотворения. Само же обрядовое «строительство» трех миров легко угадывается и за троекратным касанием плетью невесты, и за обычаем выставлять поезжанам еду трех сортов. При этом само участие в обрядах мыслилось как символическое нахождение в переходной зоне, маркировавшейся обрядовым шумом, который угадывается, в свою очередь, как за исполнением самой невестой особого причитания «Асья петук кодала», так и за обычаем «оханвания» дружки ее подругами.¹³²

Подобную символику противопоставления того и этого света, трудности путешествия в иной мир несут и другие обычаи дня венчания. Например, в бассейне р. Выми при приближении

к дому невесты было принято стрелять из ружей. В свою очередь, самих поезжан оставляли у ограды дома, надеваемой символикой рубежа, и задавали при этом трудные вопросы.¹³³ Только удачный ответ давал поезжанам возможность попасть внутрь самого дома невесты, так как при их приближении двери дома запирались.¹³⁴ В с. Усть-Кулом, для того чтобы попасть в дом, дружка стучал плетью в окно и трижды читал молитву: «Господе Исусе...», — на что ему так же трижды отвечали: «Аминь». Затем от партии жениха выступал знаток обряда («бойкий человек»), который отвечал на задаваемые из сейей вопросы.¹³⁵ Однако и после правильных ответов поезжан дверь открывали лишь за выкуп, размеры которого определялись торгом. Очевидно, что в контексте ритуальных действий сам торг выступал как одна из форм установления контакта с иным миром (ср. смысловые значения рус. «погост»). На р. Выми, по В. И. Лыткину, перед поезжанами не только запирали двери, но и криками пресекали их попытки проникнуть в дом через сарай: «Свадьбу держим, не пустим». При этом сама попытка проникнуть в дом необычным путем, через сарай, несомненно, ассоциировавшаяся с удалением таким же способом покойника в похоронном обряде, как бы ритуально подчеркивала негативную природу дома невесты (как значимую инверсию ср. обычая открывать двери дома и снимать пательные кресты при святочных гаданиях¹³⁶).

Сам обычай задавать трудные вопросы был связан не только с простым противопоставлением локусов жениха и невесты, но восходит к древнему способу определения самой возможности будущего брачного союза через выявление знания сакральной сферы, а опосредованно через апелляцию к родовым покровителям.¹³⁷ Следует также отметить, что приведенные нами разнообразные формы в свадебном ритуальном поведении были направлены, с одной стороны, на обрядовое противопоставление локусов жениха и невесты, а с другой — на обозначение способов преодоления разделяющих их рубежей. При этом сами мифопоэтические воззрения на пространство и время, лежащие в основе обряда, в ритуальной практике реализовывались

¹²⁹ В Архангельской области, по нашим данным, жители деревни составляли специальную группу, которая носила название «сычи», при этом женщины-«сычи» требовали выкупа у жениха, а мужчины-«сычи» — у невесты.

¹³⁰ Плессовский Ф. В. Свадьба... С. 60--61.

¹³¹ В общем плане вопросы были ориентированы на установление социальной стратификации, а в прошлом, очевидно, были направлены на выявление степени родства или свойства (более подробно содержание вопроса см.: Плессовский Ф. В. Свадьба... С. 68).

¹³² Дукарт Н. И. Святочные обряды... С. 99.

¹³³ Загадывание загадок при определении возможности брачного союза отмечено во многих традиционных культурах (см. также: Кеппес-Марапда Е. Логика загадок // Пармнологический сборник. М., 1978. С. 252; в свадебном контексте — см. примеч. 17, 43, 45).

¹³⁰ Смех, выступая антитезой плачу, как бы драматизировал обряд свадьбы, соотнося его, таким образом, с другими переходными обрядами жизненного цикла.

¹³¹ О символике плети см. с. 108.

¹³² Несомненная связь петуха с почитанием предков (ср. обычай убивать петуха над умирающей энахаркой, чтобы облегчить ее смерть (см.: Пильниа И. В. Народные врачеватели коми // Традиции и современность в культуре населения Коми АССР. Тр. ИЯЛИ. Сыктывкар, 1986. Вып. 37. С. 86)) не противоречит и генеральной символике петуха, на которую дополнительно ориентирована свадебная обрядность (см. о функциях «куриной боды»: Успенский В. А. Филологические разыскания... С. 151).

через «опредмеливание» символов, соотнесение их с реальными деталями окружающего мира, что, в свою очередь, лишь дополнительно подчеркивает условность обрядового поведения.

Так, особая значимость пропикновения в дом невесты не обычным путем, а по взвозу (т. е. с обратной стороны) угадывается и за таким ритуальным действием, в ходе которого дружка сначала трижды открывал и закрывал двери, выходящие на крыльцо (ср. сходные действия в погребальном обряде). Подобное усложненное ритуальное поведение, несомненно, должно было подчеркнуть сложность и опасность пропикновения в иной мир. По пути следования в дом дружка «крестил» плетью все встречавшиеся двери как препятствия, падаемые символикой рубежа. Примечательно, что на р. Вашке партию жениха возглавлял так называемый «видзысь» — сторож, охранитель, где само название раскрывает его значение в свадебном обряде как знатока, обеспечивающего успех в добывании невесты.

В других районах Европейского Северо-Востока установленные контакты между партиями жениха и невесты также приурочено к локусам, наделяемым символикой рубежей. Однако сами ритуалы, направленные на установление контактов, выступают в усеченном виде и требуют дополнительной реконструкции в мифопоэтическом контексте. Так, в южных районах края поезжан встречают еще на улице, но затем вновь воссоздается обстановка противостояния сторон, когда перед партией жениха двери дома закрываются. Характерно, что жених и его родственники допускаются в дом лишь после прочтения ими «молитвы», впрочем, не имеющей конкретного смысла и замсвившей, очевидно, какие-то более значимые сакральные тексты.

В с. Летка, перед тем как встретить поезжан на улице хлебом-солью, принимали дружку, вручая невесте «зумлос» (зеркало, гребень и мыло, в которое втыкалась монетка), т. е. происходил как бы обмен дарами на границе символических миров. На р. Верхней Вычегде (с. Керчомья) при воссоздании ситуации противопоставления двух миров широко использовали отдельные локусы символической топографии дома. Так, встреча партий жениха и невесты происходила в сенях, где друг против друга выстраивались отдельные представители сторон: «свадьба пыкыд» (жених, его крестные родители и дружка) и родители невесты, держащие в руках специальный ритуальный хлеб (няшь кудйон) и пиво.¹³⁸ При этом очевидно, что в процессе реализации обряда встречи особое внимание уделялось ритуальной демонстрации достигнутого единства. В обрядовой практике такая демонстрация реализовывалась в запрете вклиниваться между двумя встречающимися сторонами.

¹³⁸ О символике сеней см. с. 51 - 52.

где такое нежелательное лицо выступало. Очевидно, у русских — в значении «черной кошки», вызывающей ссору. В то же время отдельные ритуальные действия носили явно двойственный характер. Так, например, при входе в избу, после встречи в сенях, плотно закрывали двери, не допуская остальных поезжан, как бы обозначая и единство договорившихся сторон, и закрытость локуса невесты. Этот мотив получил дальнейшее развитие в поведении невесты, прятанвшейся в голбе («чтобы сердце не испугалось») и покидавшей его лишь после того, как гости сядут за стол. Характерно, что в данной ситуации невеста не только выступает в качестве дара иного мира, который следует добыть, но как бы своим поведением подчеркивает враждебность партии жениха.¹³⁹

Трудность достижения невесты раскрывается через строгую регламентацию поведения в доме, определяемую семантикой тех или иных локусов внутреннего пространства дома. Так, невеста под охраной брата как центральная доминанта обряда («лучшее бревно») занимает место в Красном углу. Поведение же поезжан связано с их ролью «чужих» в освоенном пространстве. Дружка, например, возглавляющий партию жениха в сопровождении тысяцкого, после приглашения мог сесть, но тысяцкий должен был стоять, несмотря ни на какие уговоры, иначе его одежду приколачивали гвоздями. При рассаживании поезжан за столом противопоставление этого и иного мира реализовывается через разделение участников обряда на мужчин, занимавших места за столом первыми, и женщин, замыкавших процессию и символизировавших, очевидно, иной мир. Характерно, что между этими группами располагаются сам жених и его крестная мать, как бы образуя переходную зону. Поскольку жених также является одним из главных действующих лиц свадебного обряда, то и в доме невесты ему отводят место в Красном углу (подобно гостю), которое, однако, он должен выкупить у брата невесты. В данном варианте дня венчания уже за столом вновь проигрывается ритуал установления контактов, совершающийся после того, как крестная мать жениха раздает родственникам невесты подарки и различную еду. Основное содержание обычая — это совместное распитие пива, за которым угадывается ориентация на одобрение заключаемого брака со стороны предков. В то же время отдельные детали и порядок такого совместного распития обнаруживает глубокое содержание, раскрывающееся лишь в мифопоэтическом контексте. Так, привезенное поезжалами пиво вместе с заготовленным в доме невесты («пневestino пиво») крестные матери разливают по стаканам, при этом не доливая до краев. При взаимных благопожеланиях (чокалье) все по очереди

¹³⁹ Возможна и параллельная обрядовая символика, где из покойника и невесты через ритуал разворачивается мифологическое пространство.

стараются поднять один стакан выше другого, после чего со стуком (ритуальный стук) ставят их на стол. После того как крестные матери обменяются пивом из этих стаканов, по глотку выливают в остальные родственники, как бы закрепляя достигнутое единство. Характерно, что во время отправления данного ритуала сама невеста, находясь под шалью (ордос добра) как бы пребывает в ином (невидимом) мире, который покидает лишь после получения от жениха рыбного пирога (см. роль рыбного пирога в строительной обрядности). Сам жених в этой части свадебного ритуала подвергается шуточным испытаниям. Ему, например, дается задание: разделить пирог с запеченной в него драгвой, а затем соединить его обратно.

В определенном смысле манипуляции с пивом (вином) были направлены и на актуализацию свадьбы в целом, как бы проецируя успешный финал. Так, на р. Вишере крестные матери жениха и невесты смешивают при встрече в сенях пиво и «состязаются», у кого будет выше стакан. На р. Ижме сватья жениха и невесты шли в сенях пиво (вино) из одной чашки, а затем шли наряжать невесту.¹⁴⁰ По данным М. Ларионовой, в г. Обдорске (г. Салехард) у зауральских коми перед партией жениха запирали двери, а отпирали после троекратного прочтения молитвы. Затем жених и тысяцкий проходили в комнату, а остальных поезжан встречали в сенях родственники невесты с чашкой вина (по обычаю, ее следовало нести закрытой, где обнаруживается параллель не только с символикой невидимости мира невесты, но и с ней самой, покрытой шалью). Обе партии становились друг против друга и начинали сближение, кланяясь при каждом шаге навстречу друг другу. При окончательном сближении обе партии трижды целовались и отпивали вино из чашки.¹⁴¹

В целом с достижением положительного результата, выступающего в мифологическом плане как восстановление нарушенной естественной гармонии мира, связан и обычай выкупа стола как центрального локуса дома через его изоморфизм Красному углу. В с. Визинга стол занимали подружки невесты, которые не обращали внимания на грозившего им плетью старшего дружка, пока он их не одаривал. В д. Вотча девушек угощал сам жених, но они за это должны были сплясать (спеть), что одновременно маркировало и карнавальность ситуации.

Мотив дальней дороги, путешествие по которой связано с преодолением препятствий и решением трудных задач, особенно выразительно реализовался в ритуалах для венчания, принятых на р. Мезени. Здесь зимой за невестой отправлялись на лошадях (летом на лодке), при этом к дугам привязывали

¹⁴⁰ Собственно, подобные действия были направлены на актуализацию обряда (см. детали: Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 62).

¹⁴¹ Ларионова М. Зырянская и русская свадьба... С. 331.

колокольчики и украшали шелковыми платками. Показательно, что мотив дальнейшего путешествия в чужую сторону реализовывался через обычай первоначально останавливаться у знакомых, живущих в деревне невесты. В доме невесты вначале появлялся один дружка, который возглавлял и сам свадебный поезд («свадьба котыр», где «котыр» — термин, обозначающий родовую группу). Дружка опоясывался кушаком, а через его плечо перехлестывалось полотенце.¹⁴² Главным же его атрибутом являлась палка, к которой привязывались разноцветные доскуты материи. Этой палкой он расчищал дорогу поезжанам, а при обходе стола в доме невесты стучал ею по полу. За старшим дружкой шел «баля» (букв. — «ягненок») или «баяр» (с. Глютово), который нес солонку (соландог), моделированную в форме утки или петуха (реже коня, точнее, жеребенка — чиббиль кодь).¹⁴³ Родственник, замыкавший свадебный поезд, называли «рогушами» («рõгушайе»),¹⁴⁴ которым обычно прицемляли при входе край одежды, чтобы получить выкуп.

При первом вхождении дома невесты дружка обходил вокруг стола — «брал благословение», во второй раз приносил «банное мясо» (жареную чернатуую дичь), а в третий раз — приводил остальных поезжан. Перед «свадьбой котыр» закрывали двери и выпускали за выкуп лишь после ответов на вопросы. Затем выкупали стол у подружки невесты, для чего дружка три раза клал выкуп «посолюнь» (ср. обычай обходить посолюнь по верхнему венцу сруба перед подъемом матицы).¹⁴⁵ После того как места были заняты, «баля» выставлял на стол узел с солонкой, и хлебом, затем он и разрезал хлеб на четыре части (д. Латыюга), которыми позднее кормил жениха и невесту.

Сама переходность ситуации маркировалась причитапиями, в которых поезжан охаивали. Мотив противоборства двух партий наиболее выразительно отразился в обычаях, по которым партия жениха врывается в дом без приглашения, притирую его «захват» поломкой мебели. Так, на р. Нижней Вычегде (д. Проконьевка) перед домом невесты поезжане стреляли, а, войдя вовнутрь, старались что-нибудь сломать (планку стула и т. п.). В бассейне р. Лузы хотя поезжане и отвечали на вопросы перед закрытыми дверями по приходе в дом, но после того, как жених целовал невесту, они с криком: «Наша взяла», — ломали лавки.¹⁴⁶ В другом дореволюционном источнике

¹⁴² Собственно, как сам кушак, так и полотенце символизировали в обряде дорогу в иной мир.

¹⁴³ Характерно, что и утка, и петух выступают у коми как строительные жертвы; о символике коня в погребальном обряде см.: Ритуальные действия, предпринимаемые на пороге смерти (паст. издание).

¹⁴⁴ Возможно, змея (?)

¹⁴⁵ Терехихин Н. М. Строительная обрядность пермских финно-угров: Автореф. канд. дис. Л., 1981.

¹⁴⁶ Попов К. А. Зыряне и зырянский край... С. 64.

отмечалось, что, когда перед поезжанами закрывали двери, они симулировали нападение на дом невесты.¹⁴⁷

Иногда подобная ситуация выражена не столь отчетливо, что не меняет ее смысла. Так, в с. Жешарте родня невесты не здоровалась с прибывшими, но они и без приглашения занимали место за столом.

В то же время очевидно, что общая семантическая направленность обычаев дня свадьбы, имитирующих нападение (насилие), кроме соотнесенности с мотивом противоборства партии жениха и невесты, раскрывается через эротический код, маркирующий овладение невестой и восходящий к древнему обряду ритуальной дефлорации.¹⁴⁸

За пределами простого обрядового обозначения негативности для невесты локуса жениха обнаруживается объяснение и других форм агрессивного поведения в доме невесты. Например, поломка мебели могла символизировать ритуальное разятие на части космоса невесты, перекликаясь с такими свадебными обычаями как разрывание в бане ленты из косы невесты ее подругами, разламывание на части хлеба во время совместной трапезы партии жениха и невесты или ритуальное распитие пива по одному глотку, но из общего, не до краев наполненного стакана. Разятие как проецирование самой возможности будущего восстановления, со всей очевидностью выступающее в похоронной и родильной обрядности, таким образом, соотносится с самым мифологическим актом создания мира из исходных частей.¹⁴⁹

К другим формам ритуального обозначения локусов жениха и невесты относятся действия, направленные на нейтрализацию их антагонизма как одного из способов восстановления космического равновесия.

В ритуальных действиях установка на преодоление символического антагонизма между партиями жениха и невесты проецируется за обычаями ритуального одарения, при котором особое значение придавалось как самому набору подарков: специальные виды еды и питья, предметы личной гигиены, так и правилам их подношения или принятия.

Наиболее распространенный набор обрядовых подарков, приносимых в дом невесты, состоял из бурака с пивом или ячневой кашей (чомёр), пирогов, караваев, жареной утки, а также включал в себя полотенце, мыло и гребень, если последний не

¹⁴⁷ Сорокин П. А. К вопросу об эволюции... № 5. С. 358.

¹⁴⁸ Фрезер Д.-Д. Золотая ветвь. М., 1980.

¹⁴⁹ Более подробно о символике разрывания (порчи) см. первый очерк наст. издания. — Сами эти исходные части — первоэлементы могли соотноситься с кровью, молоком и выделениями, закодированными, в свою очередь, в символике белого и красного цветов. В коми традиции особое отношение к этим цветам обнаруживается не только в мифологии, но и в обрядовой практике. Более подробно о символике цвета см.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 100—103.

предпоносился дружкой еще накануне перед походом невесты в баню. Этот набор с тем или иным статусом задействован и в других обрядах жизненного цикла, что дополнительно указывает на его высокую семиотичность, подтверждающуюся при анализе сказочного репертуара.¹⁵⁰

Само дарение при этом выступает как обмен, свидетельствующий не только о благорасположении сторон, но и символически отсылавший к будущему единству. Так, один из трех караваев, принесенных женихом, следовало обменять на один из караваев невесты. Невеста и жених мыли руки с мылом, принесенным женихом, и утирались одним и тем же концом полотенца.¹⁵¹

Такое символическое единство достигалось через различные ритуальные действия, фиксирующиеся в тех или иных вариантах свадебного обряда коми. При этом сами действия могли нести и дополнительный смысл. Особенно наглядно первоначальный антагонизм партии жениха и невесты и его последующее преодоление проявляется в ритуале одаривания за причитание. Так, на р. Верхней Вычегде жених после хвалебных причитаний невесты трижды присаживается ей на колени, а затем кладет на них деньги. На р. Верхней Печоре жених во время исполнения причитаний-охаиваний дружек клал невесте на колени так называемое «банное мясо», после чего невеста и ее подружки начинали восхваления.¹⁵² Символику противопоставления того и этого света, метафорически представленных партиями жениха и невесты, со всей очевидностью передает сам текст причитаний-охаиваний.

Например, в д. Прокопьевка охаивали поезжан, используя следующие метафорические сопоставления: «Лошади худые, сами, как волки, приехали в санях для вывоза навоза, руки у них, как грабли, ноги, как клюки, и сами — жадные...» Характерно, что описание поезжан по отдельным параметрам совпадает с образом дружки в банной причете подруг невесты: «Дружка идет, косая собака, с бородой — как солома в сапогах, шапка у него — как „втулка“ в дымнике, ноги — как вилы, руки — как грабли, кушак из бредня».¹⁵³ В целом же описание

¹⁵⁰ В этой связи ср. мед-пиво в сказочном репертуаре, а также см.: Клейн Л. С. Мед-пиво народной сказки // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности... С. 46—47. — Кроме этого в обряде дарения символически угадывается и обращение к предкам. Так, обрядовая ячневая каша чомёр подносилась у коми усопшим в день окончания жатвы.

¹⁵¹ Ср. также представление о нерукотворном лике Христа на погребальном полотенце (Турийская плащаница). Подобная параллель, на наш взгляд, дополнительно подтверждает особую значимость полотенца в обрядах жизненного цикла как соотнесенного с сакральной сферой.

¹⁵² Плессовский Ф. В. Свадьба... С. 62.

¹⁵³ Сорокин П. А. Современные зыряне... № 23. С. 878.

представительской партии жениха соотносится с описанием фольклорной фигуры лешего.¹⁵⁴

Ритуальное же чередование охаивания и восхваления партии жениха как бы намекало на оппозицию этого и того света, выступая при этом как одна из форм символического описания космоса в его единстве. Такое описание в обряде перекликается с мифологическим членением космоса на три мира, по которым путешествуют жених и невеста (ср. три каравая в приношении жениха, троекратное присаживание к невесте на колени и т. п.). Мотив «дальней дороги» нашел отражение и в обычае одаривания поезжан невестой, когда она выносила поднос с полотенцами и с силой ставила его на стол — «показывала характер» («касьсье грѣсѣ цѣткѣдлѣ»). Здесь легко угадывается ориентация на ритуальный шум, как бы обозначающий символическое движение в переходном пространстве, тем более что и сами полотенца, очевидно, символизировали движение в ином мире (ср. их символику в погребальном обряде).

Дополнительные сведения о символическом содержании ритуалов «дня свадьбы» обнаруживаются и в других вариантах обрядовых действий. Так, в с. Усть-Ильч плач невесты, драматически описывающий приход поезжан: «Пришли к тебе, с железной палкой стоят, железной палкой хотят расколоть твою голову», несомненно, содержал не только противостояние, но и отсылал участников обряда к эротическому коду.¹⁵⁵

В других случаях мотив «захвата» дома невесты проявлялся не столь отчетливо, как, например, при поломке мебели, но легко прочитывался всеми участниками обряда за отдельными нарушениями общепринятого этикета. Так в д. Пыелдино жених после обмена караваями клал шапку на стол и ждал пока невеста не будет одета для выхода к венцу. Такое нарушение этикета, так как «на стол нельзя класть ничего кроме хлеба», как бы подчеркивало необычность ситуации, а через соотносительность стола с символикой Красного угла (алтарем)¹⁵⁶ маркировало не только негативность локуса жениха, но и подчеркивало саму переходность в обрядовом и космологическом планах ситуации «выхода к венцу». В то же время такое нарушение обычных правил поведения в доме и символизировало «захват» дома

¹⁵⁴ Представляется, что подобные ассоциации представителей партии жениха с образом лешего через символику хтонического мира дополнительно соотносило свадебное действие с миром предков.

¹⁵⁵ О фаллической природе палки см.: Штернберг Л. Я. Новые материалы по свадьбе // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 13—14. — В рамках культурно-исторических параллелей обращает на себя внимание этикетный запрет при дворе халифов употреблять слово палка, так как оно могло быть истолковано в эротическом смысле, а также сходный смысл в русском уличном жаргоне.

¹⁵⁶ Байбури А. К., Левинтоп Г. А. К описанию организации пространства... С. 105.

(освоенного пространства) иным миром, представителем которого метафорически выступал жених.

В некоторых обрядовых ситуациях обмен подарками сопровождался передеванием и умыванием, при котором задействовались предметы, дополнительно раскрывающие символику обрядового поведения.

Например, в с. Объячво во время раздачи женихом подарков — «кѣса кутѣд» («повод косы») сестрам невесты, последняя покидала помещение, что символизировало ритуальный способ маркировки иного (невидимого) мира. В с. Усть-Кулом перед уходом невесты для передевания крестная мать расчесывала ей волосы гребнем, врученным дружкой, при этом уверяя, что без выкупа его невозможно вынуть из волос. В д. Керчомья дружка при передаче невесте подарков от жениха постукивал ее по голове рукоятью плети, при этом почти одновременно невесте также начинали расчесывать волосы и просили жениха выкупить застрявший гребень. В данном фрагменте обряда обращает на себя внимание и соотносительность самого расчесывания волос в обряде с мифологическими аспектами подобного действия (ср. также расчесывание при обряде покойника)¹⁵⁷ и особая роль гребня, выступающего предлогом для выкупа (ср. также роль гребня в сказочном репертуаре).¹⁵⁸

Характерно, что сам ритуал расчесывания завершался раздачей невестой полотенца всем представителям партии жениха, которые подвязывали их с левого бока (ср.: «левизна» как признак иного мира). Метафорический намек на иной мир угадывается и за обычаем, отмеченном в д. Вольдино, по которому жених во время исполнения невестой причитаний-охаиваний дружек приподнимал покрывавший ее платок и сыпал в подол деньги. В контексте символики переходных обрядов в вольдинском варианте свадьбы показательны и последующие действия дружки: при намеке на необходимость выкупить «застрявший» в волосах невесты гребень он стучал палкой и, читая молитву, просто выдергивал его (ср. роль обрядового шума при символическом прохождении границ между тем и этим светом).

Одевание к венцу. Само одевание несет в первую очередь символику передевания, соотносимую как с оборотными свойствами иного мира, так и с обозначением самого переходного характера движения к венцу. Как и в банном пространстве, в момент передевания к венцу невеста наделялась особыми вол-

¹⁵⁷ В контексте параллелей с погребальной обрядностью само расчесывание и могло выступать как обозначение символической смерти невесты. Ср. также обычай не заплетать волос в прическу женщинам в старческом возрасте: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 68 и др.

¹⁵⁸ Показательно, что в сказочном репертуаре магическое бросание гребня вызывает появление леса, что может быть соотносимо с космическим актом переплотиения. В свадебной обрядности манипуляции с гребнем могли быть направлены на обозначение ритуальной смерти — возрождения невесты.

шебными свойствами. Так, в с. Летка во время одевания и расчесывания невесты рядом с ней сажали девочку («кбса кутысь» — «державшая косу»), которой давали деньги и палоблужу повязку невесты — «головедеч», тем самым передавая статус невесты, а в общем плане через межпоколенную преемственность как бы фиксируя неизбывность данного статуса в социальной иерархии. Волшебными свойствами обладала также вода, которой умывалась невеста, так как обрызганные ею подруги считали это хорошей приметой скорого замужества (ср. брызганье с той же целью водой с венника во время банного ритуала).¹⁵⁹ Такими же свойствами паделялась и вода, в которой обмывали косу невесты.¹⁶⁰

Волшебную природу обнаруживают и башмачки невесты, поэтому не случайно бытовала примета, что та из подруг, кого невеста первой стукнет башмачком, первой и выйдет замуж (ср. мотив примеривания туфельки как залог замужества в сказке «Золушка»¹⁶¹). Удача ожидала и ту из подруг, которая первой займет место невесты (ср. обычай садиться на то место, где стоял гроб, якобы для преодоления страха перед ним, в действительности выступавший как способ включения в локус умершего).

Волшебные свойства мыла и гребня реализовывались и самой невестой как средство от «сглаза». Их невеста прятала на груди, чтобы «не околдовали знахари», хотя символика этих атрибутов, несомненно, была ориентирована на обозначение маргинальности переходного пространства. Подобное символическое значение имело и покрытие невесты после переодевания к венцу платком. В него втыкали иголку без ушка, но соединенную с веревкой нательного креста, что в некотором смысле как бы придавало ей положительные свойства.¹⁶²

Символика нейтральной зоны, в которой только и может быть преодолен антагонизм партий жениха и невесты, дублировалась и другими участниками обряда. Так, во время переодевания невесты дружка наливал двум крестным матерям по полстакана пива, перелив из стакана в стакан, они быстро выпивали его (д. Пожог). При этом крестная жениха должна была поставить стакан раньше, после чего они менялись местами. В с. Усть-Кулом родственники жениха («свадьба кыпыд») окружали стол, «чтобы не было видно другим», и резали на мелкие куски двенадцать пирогов (ср. в похоронно-поминальной традиции обычай разламывать на части поминальный хлеб, где само разделение на части соотносится с ритуальной незавершенностью и маркирует переходный характер всех обрядов жизненного цикла).¹⁶³

Маргинальность переходной зоны, с которой связан сам ритуал переодевания невесты, маркировало и поведение подруг невесты, ориентированное на нарушение предписанных правил и перекликающееся со святочными или купальскими нормами. Так, в с. Обячешво во время переодевания невесты ее подруги пытались поцеловать жениха, что параллельно выдает ориентированность подобного обычая и на эротическую символику.¹⁶⁴

Передача невесты жениху. Ориентированность на противопоставление локусов жениха и невесты реализовывалась и в обычаях передачи невесты жениху, где имела значение как сама форма передачи, так и пространственная ориентация передвижения заинтересованных сторон, соотносимая с символической топографией дома, изоморфного мифологической картине мира.

Так, после переодевания невесту выводят из кута (женской половины) или из другой комнаты, как бы представляющих пространство иного мира. Невесту ведут за платок или полотенце, наделяемые семантикой дороги, переходного пространства. Мотив дальнего путешествия проглядывается и за обычаем обходить «посолошь» вслед за дружкой вокруг стола и в конце пути присаживаться на вывернутую шубу, которая могла маркировать не только будущее благополучие, но и обозначать соотносительность самого ритуала с символикой иного мира.¹⁶⁵

Наиболее полно символика «добывания» невесты в ином мире отразилась и в обычее выкупа перед отправкой с ней к венцу. Так, в д. Жешарт жених, чтобы получить невесту, трижды подает доньши в завернутом виде ее брату. На р. Выми размер платы устанавливается в ходе торга, который также повторяется трижды, после чего жених раздает матери (инька) и отцу (айка) хлебы,¹⁶⁶ баушнице — пернатую дичь («банное мясо»), а остальным — пироги.¹⁶⁷ Одновременно всех гостей угощают пивом, привезенным женихом.

Мотив двенадцати пирогов в определенном смысле перекликается с метафорическим описанием в погребальной причетке самих похорон, выступающих как разбрасывание тела, разъятого на двенадцать частей. В этой связи свадебные и похоронные ритуалы как бы перекликаются с календарной обрядностью, направленной на обновление природы (см. также: Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба... С. 6).

Подобные действия, вероятно, были не только направлены на магическое усиление возможностей чадородия, но и на символическое обеспечение скорого замужества.

Эта символика легко угадывается за очевидной символической параллелью, где шуба могла отсылать участников обряда как к образу медведя, так и к образу лешего (подробнее см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 85 и др.).

Характерно, что данные термины у коми употребляются в основном в мифологических текстах.

Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 70.

¹⁵⁹ Сорокин П. А. Современные зыряне... № 23. С. 878.

¹⁶⁰ Там же. С. 877.

¹⁶¹ Символика обуви в обряде может быть прояснена через символику стопы, обнаруживающей связь с хтоническим миром.

¹⁶² Ср. роль иголки без ушка в похоронной обрядности и колдовской практике, где на первый план выступает ее негативная природа.

На р. Лузе невесту выводили жениху из другой комнаты, после чего она, трижды поклонившись ему, возвращалась обратно. Жених в сопровождении тысяцкого отнес ей подарки и возвращался к другим участникам ритуала «передачи невесты». В это же время его мать одаривала подарками и невесту и ее мать. Потом жених предлагал невесте пригубить вина (ср. мотив пезавершенности) и они сели за стол. После застолья жених и невеста перед выходом к венцу должны умыться из одного блюда (мотив единства, преодоления антагонизма). Правда, при этом невесту к жениху выпускали из-за стола только за выкуп с его стороны. В целом передача жениху невесты как бы отсылала всех участников обряда к мифологическим параллелям и строилась на ритуальном преодолении оппозиции: свои — чужие, живые — мертвые, тот — этот свет, мужское — женское, видимое — невидимое и т. п.

В этом плане характерна свадебная шутка, популярная в д. Ракинской (с. Спаспоруб), когда жениху пытались выдать для поездки к венцу какую-нибудь старушку, переодетую в подвенечное платье (ср. обычай хоронить пожилых женщин в подвенечном платье). Очевидно, здесь невеста выступала как представительница иного мира. Не случайно поэтому жених при получении настоящей невесты проверял ее подлинность: поднимал руки («здорова ли?»), заставлял пройти («не хромя ли?»).¹⁶⁸

Связь свадебного обряда с символикой иного мира угадывается и за обычаем перед выходом молодых к венцу наступать друг другу на ноги, чтобы «быть главным в доме» (с. Усть-Кулом), где отчетливо угадывается мифологический мотив стопы как индикатора нижнего мира.

Иногда символическое движение через «границы миров» могло реализовываться через различные бытовые детали, соотносясь при этом с символической топографией дома и улицы.

Так в д. Прокопьевка жених, не дождавшись вывода невесты, сам шел в ее комнату, где уже был накрыт стол. К нему подводили невесту, окруженную со всех сторон, чтобы «не испортили» (мотив невидимости). Крестная мать жениха скатывала шаль с плеч невесты, чтобы никто не смог оторвать от нее кисточки (мотив порчи). Отец, перечисляя приданое, жал руку жениху, а дружка их разбивал, дублируя обряд рукобитья (т. е. по логике обряда отсылал к мифологическому времени). После этого дружка, накрывшись шалью, трижды обходил вокруг стола с молитвой: «Господи Иисусе Христе, боже наш, помилуй нас. Молодому князю ехать по чистому полю, по широкому раздолью с молодой княжной в церковь венчаться». Закопив разговор, дружка выходил на середину и трижды под-

¹⁶⁸ В данном контексте сам намек на возможную хромоту, вероятно, указывает на то, что невеста в обряде мыслилась как представительница хтонического мира.

прыгивал, произнося при этом: «Наши скакали, скакали да выскакали, ваши скакали-скакали, да проскакали. Наши играли, играли да выиграли, а ваши играли-играли, да проиграли». После чего он накидывал шаль на невесту. За столом для поезжан выставляли еду трех сортов. Во время трапезы ближе к печи располагалась родня невесты, а к двери — родня жениха, в целом соотносясь с оппозицией внешнее — внутреннее.¹⁶⁹

В с. Ижма невеста и ее отец выходили к жениху, держась за платок. Отец отдавал жениху свой конец платка со следующим напутствием: «У меня хорошо жила, пусть и у тебя будет жить хорошо». В г. Обдорске (г. Салехард) представители жениха из-за стола подходили к невесте, облачали ее в шубу, распускали волосы, поверх лисицы (шапки?) на голову, накидывали платок (так, что лицо оказывалось прикрытым), надевали красные рукавицы и сажали за стол рядом с женихом. При этом жених и невеста сидели за столом, держась за концы шелкового платка.¹⁷⁰

На Удоре, выкупив у подруг невесты стол, жених выкупал у причитальщицы и место рядом с невестой. Прежде чем сесть за стол, жених надевал на невесту узду (сермодалас) — петлю из ленты, в которую была зашита серебряная монета. Невеста при этом снимала с головы платок и, приподнимая ноги, произносила: «Незаузданную голову зауздай, не оцелешную голову оцени». Когда жених дергал за узду, то невеста опускала ноги, после чего жених присаживался к ней на колени. Несомненно, завуалированный в этом обряде эротический код не исключал и общую направленность ритуала на актуализацию свадьбы.¹⁷¹

Характерно, что сам эротический код мог быть усилен в обряде выкупа невесты участием ее подруг. Так, в другом варианте удорской свадьбы мотив противоборства обнаруживается за обычаем, по которому невеста прижимала к себе руки, а жених должен был их отодвинуть, но и в случае успеха к невесте на колени сажались ее подруги и требовали с жениха выкуп. В этом же варианте свадьбы жених и невеста также сидели за столом держась за красный платок, в который были завязаны четыре краяхи хлеба, что усиливало аграрные мотивы (через культ предков) свадебного обряда.

¹⁶⁹ Представляется, что за ритуальными действиями, характерными для «выдачи невесты к венцу», угадывается общая мифологема добывания невесты в сакральном центре, так хорошо известная по сказочному репертуару.

¹⁷⁰ В этом контексте ср. траурную символику красного цвета в славянской традиции: Бушкетвич С. П., Страхов А. В. Восточно-славянский «красный» траур по данным фольклора и погребальной обрядности // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности... С. 19—21. — Характерно, что здесь траурная символика отражает мотив свадьбы.

¹⁷¹ В данном фрагменте свадьбы представлен не только мотив противопоставления локусов жениха и невесты, но и мотив преодоления их антагонизма, обеспечивающий успех свадьбы.

На р. Мезени выкуп невесты сопровождался расплетением косы, т. е. волосы, по заявлению крестной невесты, были спутаны и могли быть расплесканы только за выкуп. Здесь значимость невесты как доминанты обрядовых действий подчеркивалась выводом ее после расплетения косы и получения выкупа под матицу, изоморфную в космологическом плане «мировому дереву». Общая соотносительность матицы и невесты в обряде могла быть и детализирована, дополнена в ритуале значимыми подробностями. Так, невеста могла сразу сидеть под матицей, а крестный жениха трижды обносил вокруг нее пательный крест, передавая его затем жениху. В этот же момент крестный жениха старался как можно выше поднять невесту, а жених препятствовал этому, наступая невесте на ноги, в то же время стараясь накинуть на нее узду.¹⁷² В качестве ритуального варианта выступает обычай, по которому жених одевал на невесту пательный крест именно в тот момент, когда ее ноги отрывались от пола. В д. Чернутаево во время такой процедуры читали заговор, судя по контексту, очевидно, имитировавший речь оборотного мира:¹⁷³ «Скок-поскок, через порог, правой ножкой переволок. Здравствуйте тетки, молодки, соседки-родственники большие. Вы меня знали и часто видали, меня, молодца, пожелали и невесту похвалили. Я теперь шел, пошел, за ворот зашел. Петух курицу топчет. Воробей воробинца за скобы за руками за молитвы за зубами. Ты прежде была красная девица, а после прирождается молодую молодницу. Вода близко, гора низко. Ушаты маленький, коромысла тоненький. Работа у нас домашняя, сарафан гужажный. Через тыл не скопи, сарафан не дери, чужо мужу не ходи, меня, доброго молодца, безчестье не води. С плеч острых семи хвостах горячей кровь брызнет. Что вы видите, старые старушки? Подите на печь да съешьте ржаные калачи, или пили кислый квас, нам тесно и без вас. Вам скорее убираться, а нам приятно оставаться. Аминь, аминь».¹⁷⁴

В с. Глотова при одевании «повода» (креста) жених должен был трижды наступить на ногу невесте, так как первые два раза она ему не уступала. В д. Латыгола после одевания креста жених и невеста садились под матицу на оленью шкуру (воль). При этом невеста пела исковерканную, якобы русскую,

¹⁷² Кроме общего противопоставления верха и низа как символов двух миров за обычаем отрывания от пола угадывается и мифологический мотив лишения земной связи.

¹⁷³ Собственно говоря, неоднократное обращение в ритуале непосредственно к молитвенным формулам выступало как имитация речи иного мира.

¹⁷⁴ В целом связь ритуала выкупа невесты с мотивом переходной зоны дублируется и в подобном приведенному уже нами приговоре дружки, зафиксированному в Вятской традиции (Земелин Д. К. Свадебные приговоры Вятской губ. Вятка, 1904. С. 15).

несно: «Красная девица дворянка...», в которой были нарушены все грамматические нормы русского языка.¹⁷⁵

Показательно само сопоставление представлений о невесте как представительнице иного мира с ее обращением в ритуале якобы к русским причитаниям, т. е. как к речи иного мира (несомненно, что здесь и само нарушение грамматических норм как бы усиливало символику оборотного мира).

В это время невесту в последний раз веселят: всех вызывают плясать; после чего обе крестные матери начинают состязаться — «чей стакан выше», хотя по правилам требуется, чтобы всегда уступала крестная невесты. Перед рассаживанием за стол к жениху подходила причитальщица (крестная невесты) со словами: «Вери меня» — и уступала место только за выкуп (мотив старухи-смерти).

В д. Вольдино перед выходом к венцу жениха и невесту благословляют караваем (дзольник тупесь), который носил также специфическое название «кыбапик». К нему привязывали деревянного петуха (луись петук) и икону (петук помас кбрталэма енеэ), а затем этим ритуальным набором стучали при благословении по головам брачующихся.¹⁷⁶

На р. Выми перед выходом к венцу ночью начинался свадебный шир. Гости жениха рассаживались за передними столами, а дружка выпивал первый стакан пива, после чего раздавал подарки родне невесты. Во время шира пели песни и плясали, а венчались на следующий день в полдень. Характерно, что в этом обычае отразилось завершение самого свадебного обряда именно через совместную трапезу (ср. совместная трапеза после заселения нового дома, венчающая борьбу партии новоселов и старожилов, а также поминальная трапеза как последнее прощание с покойником). Сама трапеза как способ достижения равновесия, восстановления нарушенной гармонии как раз и дублируется на всех предшествующих этапах свадебного обряда (как, впрочем, и в контексте похоронно-поминальных обрядов и крестин).¹⁷⁷

Показательно, что во время шира крестные родители при необходимости занимают место жениха и невесты, которое по должно было пустовать.¹⁷⁸ В процессе разворачивания свадебного шира крестные также меняются местами, что может выступать в ритуале как один из способов реализации символического

¹⁷⁵ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 75.

¹⁷⁶ Ср. голова как вместительница души в похоронных и родильных ритуалах.

¹⁷⁷ Ср. в сказочном репертуаре мотив испытания едой (Пропп В. Я. Исторические корни... С. 318), а также роль ритуального обжора в некоторых аграрных культах.

¹⁷⁸ Как значимую ширверно ср. предписанье, по которому молодые во время свадебного шира не могли посещать отхожее место без сопровождения крестных.

го равновесия — воссоздания космоса мифопоэтических представлений через профанические действия. В целом свадебный цикл характеризуется чередованием ритуалов преодоления антагонизма и его обозначения.¹⁷⁹

Выход к венцу. В этом обряде всдушим вновь становится лейтмотив «дороги», противоборства двух миров, преодоления препятствий между ними. Эта дорога полна опасностей, она открыта для негативных элементов иного мира или для чародейства, в результате которого поезжане могли превратиться в волколаков.¹⁸⁰ В целом же защитные народные средства, направленные якобы на предотвращение подобной опасности, в контексте исходных космологических представлений и маркировали саму переходную зону, как бы ритуально ее воссоздавая, а сам мотив борьбы несет следы дополнительного кодирования.

Некоторые обычаи, связанные с выходом к венцу, обнаруживают в редуцированном виде более содержательную основу, восходящую к древним мифологическим представлениям и ориентирующимся на них обрядам (ср. соотношение мифа и ритуала).¹⁸¹

Так в с. Летка перед тем, как отправиться к венцу, на жениха и невесту кладут часть приданого невесты: шубу, пальто и т. п. Данный обычай мог быть связан как с ритуалом переселения, направленным на обозначение переходной зоны, так и через символику шубы с просцированием будущего благополучия.¹⁸² Мотив противоборства двух миров раскрывается и через обыкновение препятствовать выходу невесты, и через предписание жениху и невесте размецаться в саних каждому рядом со своим крестным. В с. Летка же существовал и обычай тайно ночью заваливать дорогу к церкви деревьями (ср. в сказочном репертуаре — лес служит преградой для преследователей).

На р. Лузе невеста перед выходом кладет на шею полотенце, выступающее символом дороги, а сама переходность пространства, очевидно, отражалась в среднем положении жениха и невесты между их крестными при выходе из дома (при этом всем поезжанам следовало держаться за руки). Невеста при выходе к венцу иногда стаскивала скатерть со стола, что

¹⁷⁹ Собственно, все ритуалы свадебного цикла содержат одновременно и мотив борьбы, и мотив преодоления антагонизма, в контексте которых как бы и происходит ритуальное описание (воссоздание) космоса.

¹⁸⁰ См. также: Свешникова Т. П. Волк в контексте римского погребального обряда // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. . . С. 69—70.

¹⁸¹ Автор придерживается точки зрения, по которой ритуал является формой реализации мифа.

¹⁸² Представление о шубе как символе тотемного покровителя (медведя), как кажется, не вполне отражает ее роль в свадебном обряде, так как за самим образом медведя скрывается один из способов описания космоса (ср. созвездие Большая Медведица, а также параллель медведь — леший).

может быть сопоставимо с ритуальной поломкой мебели партией жениха при входе в дом невесты как обозначения ритуальной незавершенности «конца и начала». На р. Сысоле (д. Вотча, с. Визинга) для охраны поезжан их осыпали солью,¹⁸³ для защиты невесты от порчи ей в платок втыкали иголку с обломанным ушком. Перед отправлением свадебного поезда дружка трижды спрашивал участников о их готовности к движению и трижды стрелял из ружья, чтобы бесы (омблясы — подобным же термином обозначали и домового) испугались и не следовали за поездом. В контексте мотива «дороги» сама стрельба (ритуальный шум) выступает как признак собственно переходной зоны. В с. Пысидино мотив движения по сакральным сферам трех миров и сама опасность такого передвижения угадывается за обычаем остановки свадебного поезда вскоре после начала движения и последующим обходом дружкой трижды повозок невесты и жениха, дополнительно сопровождавшимся разбрасыванием соли. В д. Пажга внимательно следили, чтобы через свадебный поезд не прошли посторонние, собственно, и воссоздававшие символику потустороннего мира.

На р. Вычегде жених и невеста выходили из дома для отправления к венцу, держась за носовой платок. В данном варианте ритуала обозначена и особая роль порога, который предписывалось переступить правой ногой. Характерно в связи с ролью порога как границы миров и предписание пинать порог спереди, «чтобы подруги вышли замуж», или сзади — при противоположной цели. Здесь отрицательная семантика внешнего и положительная оценка внутреннего пространства соотносены с направлением двух сторон порога. В связи с функциями порога показательно и предписание не переступать его, а становиться на сам порог, маркируя движение по переходной зоне. После выхода жениха и невесты запирали двери, а другие участники ритуала выходили из дома лишь через некоторое время.

На р. Верхней Вычегде перед выходом дружка стучал палкой, а жених старался пастушить невесте на погу. Выходили же обязательно по взвозу (так выносили и покойника), тем самым маркируя движение в иной мир.

В с. Усть-Кулом после выхода жениха и невесты плотно закрывали двери и следили, чтобы никто не шел следом («чтобы их счастье не украли»). Народное толкование обычая запирания дверей в свадебной обрядности имеет как бы противоположный смысл символике закрытых дверей в мифологическом аспекте, хотя сами манипуляции с дверью в целом маркировали движение в переходном пространстве, а параллельно и противопоставление двух миров.

При выходе на улицу поезжане крестились на четыре стороны, а дружка обходил поезжан с караваем и солонкой. Невеста

¹⁸³ Ср. роль соли в родильной обрядности.

должна была крутиться вокруг жениха, а дружка, поравнявшись с ней, ударял ее плетью по боку, т. е. в самом ритуальном поведении отражалась соотносительность не только с пространственной ориентацией, но и через эротический код с символическим обеспечением будущего воспроизводства, сопоставимого с актом создания мира.

Метафора присутствия трех миров в свадебном обряде могла быть выражена и через другие ритуальные действия. На р. Вишере, например, перед отправкой к венцу молодые сидели на шубе, невесте расплетали косу и прикрывали голову платком, а перед выходом жених трижды обносил этот платок вокруг головы невесты. Держась за него, они и выходили на улицу, предварительно умываясь (натираясь) бодягой.¹⁸⁴

Соотносительность ритуальных действий движению через границы отдельных сакральных сфер космоса находит отголоски не только в порядке следования участников свадебного поезда (сам порядок мог быть определен с разных семантических точек и отражать: противопоставление двух миров — жених и невеста идут отдельно, противоположение женского и мужского — распределение в свадебном поезде по признаку пола, само переходное пространство — жених и невеста вместе или по отдельности помещены в середину движения), но и в обозначении (соотносительно с направлением движения) тех или иных участников. Так, в д. Вольдино за возницу на первых санях ехал старший дружка (юр дружка, от юр — голова) и молодые. На вторых же санях за возницу садился второй дружка, затем крестные и «поп бож керальсь» («отрубающий хвост собаке»). В Керчомье, если процессия двигалась пешком, то этот персонаж шел последним.

На р. Нижней Вычегде дружка «делает дорогу свадьбе» — выводит из-за стола жениха и невесту, за которыми следуют остальные поезжане, после чего при закрытых дверях все молятся, а затем выходят в сени, где мать и отец невесты благословляют молодых иконой и хлебом. Существовал обычай, по которому невесте передавали икону, которую она хранила в доме мужа, как бы символически очерчивая свой докус.¹⁸⁵

На р. Вапке выходят на улицу, держась за руки, чтобы никто не мог пройти между ними. Молодые стоят в середине, а по краям их охраняют крестные родители. Поезду загораживают дорогу и пропускают за выкуп. Все садятся в одни сани, а «индзьясь» («старож») разбрасывает на людей и лошадей соль.

На р. Мезени выходили в следующем порядке: дружка и сватья, затем крестные родители жениха, следом — «балья»

(второй дружка, несший солонку) и «рогуша» (замыкающая). После этой первой группы поезжан шли молодые, за которыми выстраивались другие действующие лица. При их движении открывалась стрельба. В д. Глотова старший дружка с плетью и младший — с солонкой («соландог новльсь») возглавляли процессию, между крестными родителями жениха шли молодые, держась за платок, а замыкала эту группу «рогуша». Вся процессия выстраивалась друг за другом.

На р. Печоре (д. Медвежская) после выхода жениха на крыльцо отец невесты запирает двери и оставаясь с дочерью в сенях требовал выкуп в такой словесной формуле: «Придешь ли косить? Дашь ли точило? Дашь ли бобровую (соболиную) шапку?» После обещания жениха исполнить все требования отец выпускал к нему невесту. Характерно отступление, в котором жених обещает достать соболиную шапку, если будущая жена отпустит его на три года в работники (ср. в сказке А. С. Пушкина наем Балды на три года, а в одной из коми быличек крестьянин на три года нанялся в работники к черту).¹⁸⁶

На р. Ижме у крыльца невесту в последний раз оплакивали, после чего она бросала платок на подруг; по поверью, ту, на которую он падал, ожидало скорое замужество.

У зауральских коми плакальщица провожала невесту до ворот, а мать благословляла ее в дверях. У ворот невеста оборачивалась лицом к дому и причитала.

На р. Выми перед венчанием поезжане обходили стол и присаживались, причем рядом с невестой садилась крестная мать жениха. Источники сохранили в выском варианте выхода к венцу и какие-то элементы мужского обрядового переодевания. Так, жених надевал венчалные штаны (жбник гач), сшитые подругами невесты, у которых обе штанины были сшиты вместе. Возможно, здесь угадывается параллель с пришиванием парней и девушек на колени, или связыванием молодых во время первой брачной ночи.¹⁸⁷

Невеста венчалась в полдень с распущенными волосами (ср.: в полдень и хороят, причем девушек — с распущенными волосами). У зауральских коми невеста шла венчаться с закрытым лицом и «лисой» на голове, и только после церкви часть лица открывали, но не меняли головной убор.¹⁸⁸

По пути из церкви молодым следовало кланяться всем встречным. От наблюдавших выход из церкви следовало откупиться, иначе они кидали камешки. В д. Керчомья дружка вновь трижды обходил поезжан. На Удоре при выходе из церк-

¹⁸⁴ Жяков К. Ф. Языческое мировоззрение... С. 71.

¹⁸⁷ В ряде районов Коми края существовал обычай связывать молодых в время рукобитья. Подобный обряд отмечен нами и у русских бассейна Цильмы.

¹⁸⁸ Закрывание лица соотносило невесту через признак невидимости с иным миром, дополнительно такая символика усиливалась и надеванием головного убора из шкурки лисы.

ви стреляли из ружей. В д. Песдино следили, чтобы между поезжанами не прошли посторонние. В целом обычаи возвращения из церкви вновь дублировали символику нахождения в переходной зоне (ср. бытовое представление о пути как потенциальной опасности).

Характерно, что если в церковь жених и невеста двигались в разных санях, то уже возвращались вместе. Правда, при их появлении в доме невесты вновь разыгрывалось обрядовое противостояние. Так, перед женихом вновь закрывали двери, причем теща пряталась в кут и не выходила оттуда, «чтобы место не украли». Учитывая символику кута как женского места, противостоящего Красному углу, такое поведение матери невесты следует интерпретировать как ритуально направленное на обозначение противопоставления двух миров, что дополнительно подчеркивало негативность ситуации прихода жениха в дом.

В с. Вильгорт именно на этом этапе обрядовых действий жених привозил теще чомёрдоз (обрядовую кашу из ячменя, посвященную предкам). В контексте этих обычаев в целом свадьба выступает как освоение пространства невесты (ср. более позднее пересмысление подобной ориентированности свадьбы в представлении, что жених, войдя в дом невесты, теряет фамилию).¹⁸⁹

В рамках ориентированности обряда на символическую топографию дома, в ритуалах «возвращения из церкви» вновь переходной зоной выступают сени, где молодых угощают хлебом-солью и пивом. Соотнесенность свадьбы с мифологической структурой мира при рассмотрении правил поведения в доме, по которым все участники обряда должны были трижды обойти стол. Дополнительно символику возрождения мира, условно разрушенного в ходе сватовства, передавал и сам характер переноса приданого в дом жениха, как бы разъединенного на части.

Мотив дороги из мира в мир в обрядовой практике реализуется имитацией такого свойства свадебного пространства, как его оборотность, проявляющаяся в обряде через ориентированность на противопоставление мира жениха миру невесты. В д. Пажга, например, после того как от венца засажают к невесте за приданым, все отправляются в дом жениха, но по дороге дружка возвращается, чтобы пригласить родственников невесты, т. е. происходит ритуальная фиксация пути в оборотный мир. Кстати, сам дальний путь метафорически передается и в обычае после венца кататься на санях по деревне, как бы дополнительно очерчивая переходную зону как место, где только и возможна встреча жениха и невесты.

Мотив «оборотности» иного мира (как мира невесты) опознается в представлении, согласно которому невеста не должна

¹⁸⁹ Сорокин П. А. К вопросу об эволюции семьи и брака... № 5. С. 359.

после венца оглядываться на отчий дом, «чтобы не скучать». Народное толкование данного предписания не может затемнить явную параллель такой форме ритуального поведения, как в обычае перед дорогой к венцу поворачиваться в сторону дома (г. Салехард).¹⁹⁰

Другим ключевым моментом в пространственной организации свадьбы является отпирание локуса жениха. Здесь также перед свадебным поездом запирают двери и требуют выкупа. При этом дружка стучит в дверь со словами: «Откройте, откройте, господи Исуси, как же мы зайдем?» После чего поезжанам предлагают зайти через голбец (или сарай).¹⁹¹ Подобной семантикой пронизан и обычай встречать молодых в вывернутой наизнанку шубе, «чтобы молодые боялись родителей так же, как боялся медведя» (с. Визинга).¹⁹²

К пространственным мифологическим показателям относится и обычай осыпать молодых пухом, хмелем или рожью на крыльце.¹⁹³ Причем в это время невеста должна была несколько раз подпрыгнуть.¹⁹⁴ В других вариантах осыпали на пороге или в сенях. Встреча молодых приурочивалась к символическим переходным зонам топографии дома. Так, на р. Вишере родители жениха встречали молодых в сарае, при этом мать передавала молодой шерсть, а отец сыпал под ноги новобрачным рожь. Характерно, что при встрече каравасм и пивом все присутствующие отламывали по кусочку хлеба, чтобы «молодые жили богато» (с. Корткерос).

В послесвадебных обычаях в доме жениха снова обнаруживается мотив добывания невесты в ином (невидимом) мире. Так, на Удоре после церкви дорогу молодым пересгораживали деревьями или натянутой веревкой, пропуская лишь за выкуп. В доме жениха молодых встречали с лукошком хлеба и вином, при этом мать жениха клала невесте на голову отрез материи на платье (ср. обычай готовить холст для погребения — мотив дороги). В доме невесты сидела, накрывшись этим материалом, и открывала лицо лишь за обещание дать сѣ коня, корову, корыто и т. п.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Ср.: Обычай после похорон оборачиваться за оградой в сторону кладбища или в бытовых ситуациях таким способом приглашать предков в баню.

¹⁹¹ Плесовский Ф. В. Свадьба... С. 82.

¹⁹² В целом, как уже указывалось, «медвежья» символика некоторых свадебных ритуалов может быть прояснена лишь при учете такой славянской параллели, как медведь — леший — Велес.

¹⁹³ Еще в конце прошлого века женщинам запрещалось ходить по посадкам хмеля, что выдает его соотнесенность с другими сакрализованными растениями, задействованными в переходных обрядах.

¹⁹⁴ Невеста, по народным воззрениям, подпрыгивает, чтобы показать легкость собственного зада, где само подпрыгивание могло быть ориентировано на магию плодородия, а зад выступал метафорой оборотного мира.

¹⁹⁵ В литературе, посвященной коми свадьбе, иногда связывают обычай выкупа «права» открыть лицо невесты с пережитками группового бра-

Мотив двух миров (через символику невидимости невесты) косвенно отражен и в насмешливом отношении к жениху, если невеста не открывала лицо; на Удоре его называли «килач», что в контексте свадебной символики и маркировало «незаконность» свадебного пира. Характерен в этой связи и обряд «узнавания», когда свекор и молодая сноха (в свою очередь, свекровь и сноха) «узнают» имена друг друга. На р. Мезени новобрачные въезжали по извозу в сарай прямо на лошадях. При этом в сарае между невесткой и свекровью происходил обмен дарами. Друга трижды обходил стол «посолонь», стуча при этом палкой по полу. В это же время участники обряда с улицы били жердями по стенам дома с требованием: «Шива, хлеба-соли», а при входе молодых в избу стреляли из ружей. После этого невесту усаживали в женской половине с мальчиком на колених, т. е. сам обряд утверждения молодой в доме жениха сопрягался с эротическими по смыслу действиями. В доме жениха происходила и раздача козина (подарков) невестой, причем получившего подарок качали до тех пор, пока он не обещал откупиться вином. Вероятно, здесь само качание перекликалось с отрыванием невесты от пола перед выходом к венцу и имело эротическую направленность.

На переходный характер свадебного обряда ориентированы и некоторые другие действия невесты в доме жениха. Так, в д. Керчомья невеста, садясь за стол, дергивала скатерть, чтобы разбить что-нибудь (ср. рус.: разбитая посуда — к счастью). Этот обычай объясняли стремлением быть главной в доме, так как невеста при этом говорила: «В утиное гнездо садится ястреб». С ориентацией на символику оборотности в определенной мере был связан и обычай сажать молодых на вывернутую шубу.

Мифологические представления о пространстве и времени нашли отражение и при организации свадебного пира в доме жениха. Характерно, что при этом поезжане как бы «захватывают» центральный locus дома, восседая рядом с женихом и невестой, расположенными в переднем углу. Другие же участники пира маркируют противопоставление двух миров самой раздельной рассадкой за столы мужчин и женщин, причем мужчины помещались ближе к столу новобрачных. На р. Мезени доминантой свадебного застолья является «Игра в гуся», когда в жареную пернатую дичь, имитирующую живого гуся, все бросали хлеб, ложки и т. п. Победитель, т. е. попавший в голову гуся, получал право разделить блюдо (ср. в сказочном репертуаре испытание на правильную разделку птицы). При этом выигрыш всегда оставался за женихом.

ка. Представляется все же, что в свадебном контексте этот обычай намекал на вторичное рождение невесты в новом доме.

ОЧЕРК ТРЕТИЙ

СИМВОЛИКА РОЖДЕНИЯ И «ПЕРЕРОЖДЕНИЯ» В НАРОДНЫХ ОБЫЧАЯХ

Родильная
обрядность¹

Противопоставление жизни и смерти как способ символического описания мира нашло отражение в правилах, регламентирующих поведение беременной. Так, она не должна была носить новую (красивую) одежду, говорить о хорошем самочувствии, стричь волосы, смотреть на покойников, садиться за свадебный стол (д. Чукаиб). Сама беременная выступала как нечто таинственное, неизвестное окружающим. В то же время женщине при вынашивании плода предписывалось избегать встреч с колдунами, а особенно вступать с ними в споры: в этом раскрывается не только народный взгляд на природу колдуна как существа, связанного с иным миром, но и представление о том, что само «молчание» выступает признаком того света.² Народные воззрения на природу новорожденного (плода) как посланца иного мира отразились в предписаниях, якобы обеспечивающих правильное развитие плода, исключаящих

¹ В данном разделе нами использованы данные, опубликованные в статье И. В. Ильиной «Обычаи и обряды, связанные с рождением и охраной здоровья ребенка у коми» («Традиции и новации в народной культуре коми. Тр. ИЯЛИН КФ АН». Сыктывкар, 1983. Вып. 28. С. 14—24 и др.) и в других литературных источниках, а также собственные полевые наблюдения.

² В определенном смысле еще перодившийся ребенок находится в ином мире, кодируемом в обряде как зона молчания. При этом характерно, что женщина, вынашивающая плод, сама мыслится иногда как принадлежащая к переходному пространству. Примечательно предписание, по которому беременная должна идти в баню босой в отличие от прочих людей (см. об этом: Попов К. А. Зырянск и зырянский край // ИОЛЕАЭ. М., 1874. Вып. 2. С. 66). Подобное предписание в завуалированном виде передает уже утраченную в народном сознании связь между символикой стопы как индикатора нижнего мира и регламентируемыми правилами вступления в него. Сама же регламентация «босогоости» при вступлении беременной в маргинальную зону бани в прошлом, очевидно, перекликалась с обыкновением хоронить босыми (ср. в ряде случаев обыкновение разувать обувь перед казнью).

его подмену. Набор оберегов, состоявший из иголок с обломанными ушками, острых металлических предметов, ногтей и зубов животных, использовавшихся также в похоронной и свадебной обрядности, и здесь маркировала иной мир.³ Употребление некоторых других оберегов: куски сети, пойма на талии, символически закрывавших вход в тело для нечистой силы, обнаруживает определенную амбивалентность. Так, если самозамыкание локуса беременной при помощи этих предметов как будто тождественно их функциям в свадебной обрядности, то обычаем развязывать узлы или распускать пояс при самих родах обнаруживает параллелизм в погребальной обрядности. Беременную и плод защищали также нитка с ягодой пиона, крестик на шее и платок на голове («вуджор» — тень).⁴

Косвенно связь плода с иным миром угадывается за набором тех мифологических персонажей, которые могли подменить ребенка в утробе, подложив вместо него чурбан. Это домовый (олысь), баннык (шывсянка), водяной (васа), ленный (ворса),⁵ обнаруживающие явную хтоническую природу. Связь поворожденного (плода) с иным миром обнаруживается и за предпи-

³ В контексте самой родильной обрядности данные обереги как бы символизировали изоморфизм рождения (строительства) нового человека, а через него и соднума в целом первоначальному акту творения мира. Не случайно в погребальной обрядности использование данных предметов было направлено на обозначение вторичного рождения покойника в мире предков (см. об этом в первом очерке наст. издания).

⁴ Ильина И. В. Обычаи и обряды... С. 16—17. — Обычай покрывать голову ребенка платком при его выходе на улицу, наделаемую признаками дороги на тот свет, перекликается с накрыванием невесты во время исполнения ею свадебной причеты и в целом направлен на обозначение самого иного мира через такую его характеристику, как «невидимость».

⁵ Представляется, что приуроченность родов к таким локусам, как хлев и овин, обуславливалась не только несознательной связью их с технологическим кодом переработки природного в культурное, но и более широкой на другом уровне народной ориентированностью на символическую связь между воспроизводством самого социума, плодородием земли и плодovitостью скота. Ср. зафиксированный русский обычай, по которому повокупленную скотину встречает беременная и по шубе вводит в хлев. В коми же традиции подобное содержание угадывается за традицией вводить по шубе скот, являющийся частью приданого невесты (см.: Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Пг., 1914—1916. Вып. 1—3. С. 958; Плессовский Ф. В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968. С. 98). В ряду хозяйственных построек баня наиболее выражено связана с символикой иного мира как через погребальную, так и через свадебную обрядность. Функции же порога как разделительного рубежа в символической топографии дома объясняют его место и в родильной обрядности. В то же время само народное объяснение, что нельзя рожать в доме, так как беременная нечиста, реконструирует в символическом аспекте роды как переходный ритуал. Поэтому роженицу и поворожденного, до его узаконения как члена социума, помещали в локусах, регламентировано связанных с иным миром. В качестве значимой параллели здесь характерно представление, что женщина после родов до исповеди не может посещать церковь (д. Серг). Ср. также народное представление в среде славянских народов, что души умерших некрещенных младенцев становятся «морками» и досаждают живым.

саниями, оговаривающими некоторые качества возможного места для родов. Оно должно было не только изолировать роженицу от посторонних взглядов, но и иметь выход на определенные внешние локусы в символической классификации дома и окружающего пространства: хлев, овин, баню. В лучшем случае место для родов могло носить нейтральный переходный характер по отношению к внутреннему пространству дома, например порог. Одновременно через изоляцию роженицы в обряде как бы реализовывается мотив слепоты, одного из признаков иного мира (ср. символику «взгляда» в колдовской практике и погребальной обрядности).

Особенно полно представление о том, что поворожденный совершает опасное путешествие из иного, неведомого мира в мир людей, преодолевая при этом границы всех символических миров, отразилось в колдовских манипуляциях, направленных на облегчение трудных родов и защищающих беременную и плод от «порчи». Для этого роженицу окуривали или дымом от стружек, взятых с трех порогов, произнося при этом: «Как дым горит, пусть также все сгорит-уйдет, что от изурочивания и сглаза»,⁶ — или дымом от мышиного гнезда, со словами: «Как мышь рождает — никто не видит, пусть так же (эти роды) — никто не увидит».⁷ За подобными предохранительными действиями угадывается несомненная ориентация на то, что негативные проявления того света можно преодолеть только с помощью предметов, к нему же относящихся.

В целом народное представление о родах как способе вторжения сил хаоса в привычный уклад проявилось не только в предписаниях типа: «Чем меньше людей знает, тем легче пройдут роды», — но и в самом стремлении локализовать их за пределами дома как освоенного упорядоченного пространства, недоступного для всякой «нечисти». Правда, в отдельных случаях при трудных родах, роженицу специально ориентировали на выполнение действий символически подчеркивающих ее связь с иным миром. Так, она должна была держаться за сёр (грядку) или спускаться в голбец (с. Усть-Вымь).⁸

⁶ Такая взаимоориентированность различных обрядов жизненного цикла в погребальном обряде, на наш взгляд, проявляется в обычае обмывать покойников в сидячем положении, ориентируясь тем самым на предписание рожать стоя или на корточках.

⁷ Русский перевод заговорной формулы приводится по: Ильина И. В. Обычаи и обряды... С. 16.

⁸ Связь мышей с подземным миром находит отражение в славянском культе св. Николая (христианского заместителя Волоса) (см.: Успенский В. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 79 (Сноска на болгарское поверье, приведенное в свое время Д. Каравеловым, что если спать платье в день св. Николая, то его съедят мыши)).

⁹ Статус голбца как нижнего мира в символической топографии дома параллельно раскрывается не только за помещением народной фантазией в голбец домового пау за представлением, что «раньше в голбце хоронили»,

Потустороннюю природу самого новорожденного также раскрывают обычаи, направленные на его защиту от сглаза. Так, ребенка нельзя было показывать посторонним, а первый его увидевший завязывал «вуджор» и благословлял младенца молитвой. Из-за возможности подмены новорожденного мифическими существами его не рекомендовалось оставлять одного (ср. обычай почных бдений у покойников). Особенно опасной в этой связи была зона бани — здесь также запрещалось оставлять в одиночестве некрещеного младенца. Сам переход в дом из бани матери с младенцем считался опасным путешествием, во время которого они могли быть подвержены воздействию вредоносных сил. Во время такого перехода мать держала во рту какой-нибудь сор (лист или щепку).¹⁰ В целом улица, наделенная символикой внешнего мира, противопоставлялась безопасному, освоенному пространству. Не случайно во время прогулки ребенку посыпали голову солью или закрывали ее платком. Очевидно, что за пародными представлениями о необходимости подобных действий отразилась символика улицы как оборотного мира, а в определенном смысле и принадлежность к нему самого младенца.

Косвенно подобный взгляд на его волшебную природу угадывается и за стремлением пеленать младенца как можно туже («будет спокойнее»), перекликающемся, очевидно, с обыкновением связывать покойника.¹¹ При этом характерно, что сама конструкция люльки в некотором смысле повторяла конструкцию гроба.¹² Точно так же, как гроб устанавливался в Крас-

по и за его функциями в свадебной обрядности (ср. обычай укладывать в голбец в первую брачную ночь жениха и невесту). Следует также учесть, что у коми в подполье часто помещался хлев.

¹⁰ В этом обычае угадывается сама связь сора с иным миром через использование его при гадании (см.: Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников» // Сб. ХИО. Харьков, 1909. Т. XVIII. С. 265). Через роль сора в погребальной обрядности (см. первый очерк наст. издания) объяснимо и использование его в колдовской практике для напускания болезни.

¹¹ Об устройстве колыбели, сколочиваемой из досок, см.: Ильина И. В. Обычаи и обряды... С. 18. — Представляется, однако, возможным допустить, что в прошлом колыбель была долбленой (в этом смысле показателен обычай накрывать ребенка корытом для «перековки») и выступала аналогом детским гробам-кокодам, бытовавшим еще в начале века. И подобно им колыбель могла наделаться символической лодки (ср. представление о том, что водные духи являются перерождением детей, брошенных в воду).

¹² В самой ритуальной практике покойника связывали якобы для того, «чтобы придать ему правильное положение», но пародные предписания, требующие связать колдунов, «чтобы они не могли навредить людям», показывают очевидную семантическую этого элемента обрядовых действий (О самом предписании связывать колдунов см.: Мяткил Г. С. Зыряне и карельский край при епископах пермских. СПб., 1889. С. 107). Обращает на себя внимание и обычай связывать жениха и невесту в свадебном ритуале. В целом связывание покойника выступает как запирание его локуса (ср. рус. разг. «связываться с дурной компанией» или книж. — «быть связанным узлами братства»).

ном углу, люлька (потан) подвешивалась на шесте к матице или грядке, обнаруживающих символику «мирового дерева». Появление младенца на этом свете связывалось с движением по «мировой реке», по как бы в обратную сторону, поэтому сам новорожденный выступал как один из способов реинкарнации предков. В этой связи не случайно народное поверье, что уже в момент рождения в ребенка вселяется орт (двойник), вновь появляющийся лишь в момент смерти человека для сопровождения его души в иной мир.¹³ О связи новорожденного с иным миром, в частности водной сферой, говорит другое народное поверье: утонувшие (брошенные в воду) младенцы пребывают под водой в виде злобных духов, вредящих людям.¹⁴ «Водяная» природа младенцев угадывается за предписанием трижды обмывать новорожденного в бане (д. Серт). За обычаем же в первый раз обливать ребенка холодной водой, как и саму роженицу при родах, скрывается один из способов описания в ритуале космоса через оппозицию: холодное — горячее, что подтверждается и обыкновением обмывать покойников теплой водой.

«Невидимость» иного мира, перекликающаяся с другими его фольклорными характеристиками, такими, как «царство мрака» (ночи), опознается не только за предписанием завешивать колыбель от постороннего взгляда, но и за обычаем вносить младенца в первый раз в дом именно в ночное время (д. Поншуль). Наибольший вред ребенку, по народным поверьям, могли нанести люди, наделавшиеся символическими чертами представителю того света, т. е. черноглазые или с тяжелым характером.¹⁵

Помещение в колыбель ножиц, соли, хлеба, иконы или иголки без ушка, по аналогии с похоронными или свадебными обычаями, было направлено не столько на символическую защиту младенца, сколько оттеняло его волшебную природу. Еще более отчетливо связь новорожденного с миром предков отражали некоторые другие предписания по правильному уходу за младенцем. Так, на дно колыбелы стелили солому, которая в календарной, свадебной или похоронной обрядности также содействовала установлению контактов с миром предков. Символом «могильного тлепа», сора в родильном обряде являлись и самые обыденные предметы, например старая грязная отцовская рубашка, в которую рекомендовалось заворачивать младен-

¹³ Более подробно об этом говорится в первом очерке. Здесь же следует добавить, что косвенно за подобной связью и реконструируется архаическое представление о новорожденном как реинкарнации предков.

¹⁴ В этой связи примечательно поверье, что орт является отражением от водной поверхности и возникает из тени (см.: Доронин П. Г. Первобытно-общинный строй на территории Коми АССР // ИГА Коми АССР. Ф. 1346. Оп. 1. Д. 1. С. 117).

¹⁵ Показательно народное объяснение, что у тех, кто мог сглазить, кровь «не сходится», т. е. они мыслялись как представители иного мира.

ца, «чтобы отец его сильнее любил» (д. Серт). В то же время наибольшими волшебными свойствами позволяющими устанавливать контакт с иным миром и влиять на судьбу младенца, наделялись его собственная пуповина или послед. Так, водку, настоящую на пуповине, давали младенцу, чтобы закрепить привязанность отца (д. Кибра). Для предопределения судьбы поворожденного считалось достаточным простого привязывания его пуповины к тому или иному предмету, символически обеспечивающему будущую судьбу. Если хотели, чтобы ребенок стал в будущем ученым, то его пуповину привязывали к книге, священником — к колоколу. В лечебных манипуляциях мог использоваться и сам пупок ребенка: например, его мазали мышшиной кровью для предотвращения грыжи. Символическая связь детской пуповины с иным миром (ср.: «бить связанным пуповиной с землей») подкреплялась, вероятно, и через обычай перевязывать ее у поворожденного волосом матери.¹⁶ Не случайно с особыми предписаниями было связано и удаление последа, который закапывали в хлев, «глубоко зарыв в землю» (с. Усть-Кулом), в голбец или так, «чтобы собаки не таскали» (с. Усть-Вымь). За установками правильного обращения с последом скрывалась его символическая природа как предмета из иного мира (ср.: «родился в рубашке»). В народной практике последом обтирали младенца «от глаза» (д. Кони), его использовали также для лечения бесплодия (с. Усть-Кулом).

С символикой конца и начала, вероятно, связано и обыкновение изготавливать для ребенка одеяло из лоскутов разного цвета (д. Серт).¹⁷ Здесь предмет, состоящий из кусков, символизирует ритуальную «порчу» (разделение на части), столь характерную для свадебной и похоронной обрядности, где она направлена на обозначение переходного характера ритуальных действий.¹⁸ Принадлежность младенца к переходной зоне выступает и в обычае шить для него одежду швом наружу без узлов (д. Кони), подобно тому как изготавливают одеяние для покойников (ср. также: в одежде наизнанку входят в иной мир ряженые, она же фигурирует в свадебной обрядности).¹⁹

¹⁶ На связь в восточнославянской традиции обычая перевязывать пуповину волосом матери или отца с дохристианским культом Волоса, соотносимого с загробным миром (см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 167).

¹⁷ Сама «пестрота» может выступать, как признак иного мира через «пеструю» природу Змея (см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 143 и др.).

¹⁸ Таджики с лоскутным одеялом связывали будущее благополучие (см.: Чадър Л. А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений... С. 131).

¹⁹ Встреча молодых в вывороченной наизнанку шубе в свадебной обрядности коми не просто маркировала противопоставление лоскусов жениха и невесты, но имела и более целенаправленную ориентированность на прогнозирование благополучия молодых (плодовитость), обнаруживая в этом

Косвенно хтоническая природа младенца записана через зооморфный код, обнаруживающийся как в самом предписании рожать в хлеву, так и в поведении: становятся вялыми и ласковыми (с. Усть-Кулом), т. е. реагируют так же, как и на смерть.²⁰ Символическим содержанием был производимый выкармливать младенца из коровьего рога с надетым на него коровьим соском (ср. выкармливание Геракла из рога Амалфеи, а также сходные древненидийские мифологические параллели).²¹ В мифопоэтическом аспекте за этим обыкновением угадывается использование технологического кода переработки природного в культурное как одного из способов символического описания строительства мира. Характерно представление, что «кормление грудью предохраняет от новой беременности»,²² где само кормление отражало как бы незаконченность «строительства» самого младенца. До определенного возраста младенец принадлежит к тому миру или выступает медиатором между тем и иным светом. Так, младенцу приписывались вещные способности (с. Межадор). Инверсией подобного взгляда на особую природу младенцев выступает и бытовое воззрение, что ребенок не может быть колдуном.²³

качестве соотносительности свадебного обряда с зависимостью человека от иного мира. Подобно славянской традиции, обрядовое в вывернутую наизнанку шубу мыслилось в ряде случаев как переселение медведем (см. второй очерк наст. издания). В этом контексте см. о соотносительности медведя с Волосом (на материалах этнографии восточнославянских народов) как манифестантов иного мира в работе: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 99—106 и примечания к ней.

²⁰ О соотносительности кошки с домовым см.: Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями // ЖС. 1897. Год VII. Вып. 3—4 (отд. 1). С. 367. — О возможности соотносительности кошки с медведем см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 102, примеч. 141. — В целом же о связи символического содержания образа кошки с основным мифом см.: Иванов Вяч. Вс., Горюнов В. Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. М., 1976. С. 11—114. — Связь же собаки с иным миром достаточно полно угадывается в коми поверьях о роли собаки как индикатора смерти (см. первый очерк наст. издания).

²¹ Древинидийские представления о неограниченных возможностях священной коровы Шабалы, которая не только могла прокормить неограниченное количество людей, но и породить бесчисленное войско, соотносимы и с волшебной коровой сказочного репертуара. В целом обыкновение выкармливать новорожденного из коровьего рога в символическом плане соотносимо с представлениями о «роге изобилия», изоморфном в определенном смысле слова вселенскому благу (т. е. самому космосу) (ср. роль трапезы в строительной обрядности и в обрядах жизненного цикла).

²² Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 19.

²³ Само колдовство в данном аспекте имеет как бы социальную ориентированность, т. е. выступает и как сакральное (в повседневности вызывающее негативное отношение) значение самого социума. Поэтому такие способности можно было приобрести лишь на определенной стадии включения в социум. Представления же о вещных способностях младенца печаль-

Вхождение поворожденного в мир людей (социум) маркировалось специальными посвященными обрядами, в христианской традиции слившимися с церковным крещением. Особое место в этих обрядах занимало освящение водой, в целом находящее параллели как в обычае обмывания покойника, так и в ритуальном омовении жениха и невесты.²⁴ Важное место в самом обряде играли крестные родители, выступавшие как бы от лица предков, ведь это им принадлежало право надения младенца именем (д. Серт).²⁵ Косвенно семантика родильных обрядов как переходных раскрывается в обычае дарить крестным родителям полотенце, которое как символ дороги столь широко используется в похоронной и свадебной обрядности. Крещение как форма узаконивания социального статуса ребенка — посланца иного мира в мире живых находит своеобразное отражение в обыкновении выливать использованную при крещении воду на угол дома (с. Усть-Вымь) или в исполь-

зовании для крещения дождевой воды, которая наделялась в обрядах волшебной природой.²⁶

В целом же утверждение новорожденного в мире людей выступает в форме общинного пира, находящего аналоги как в свадебной фециальной трапезе, так и в поминальной тризне. Ритуальное приобщение младенца как к женской, так и к мужской социальной структуре (где противопоставление выступает как форма описания социума вообще, шире — мира) скрывается и за редуцированным обычаем кувады, реализовавшемся в традиции кормить отца ребенка соленой кашей, просто солью и т. п.,²⁷ что в ритуале выступает как один из способов мифопоэтического описания мира (ср. роль подобных установок в свадебной обрядности).

**Мотив
вторичного
рождения**

Символическая связь новорожденного с иным миром особенно наглядно проявилась в представлении, что именно он оказывается наиболее подверженным негатив-

ному воздействию, для предотвращения или ликвидации последствий которого требовались меры не столько охраняющие ребенка, сколько объективно направленные как бы на его вторичное рождение. В данном контексте показательна роль многодетной матери, приглашаемой для принятия родов в семье, где была высокая детская смертность. Здесь она выступала как заместительница роженицы, чем, по существу, и гарантировала удачное разрешение последней.²⁸ С подобной символической связан и обычай передавать младенца через хомут, который в обряде наделялся генитальной природой (ср. русский свадебный обычай надевать хомут на шею тестю в случае нарушения невестой брачной чистоты²⁹). Инверсией подобного метода является также обыкновение протягивать большого ребенка через сырой калач, который затем заедали и выбрасывали. По народным поверьям, болезнь должна была прилипнуть к тестю.³⁰ С символикой вторичного рождения тесно свя-

ком ориентировали на его символическую принадлежность к иному миру (ср. представление о вещих способностях юродивых («дураков»)). О народных воззрениях на возраст и способы, которыми может быть приобретено колдовское звание, см.: Сидоров А. С. Захарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С. 18.

²⁴ Несмотря на то, что сама связь трехкратного обливания поворожденного холодной водой с правилами церковного крещения очевидна, все же есть основания для предположения о наличии подобных действий в дохристианский период. Само обливание новорожденного холодной водой в родильной обрядности соотносится с обычаем обмывать покойника теплой водой, где через сами ритуальные действия происходит как бы достраивание оппозиции живые — мертвые (где связь холодной воды с иным миром достаточно ясна). В целом символика подобных действий продублирована и обыкновением при трудных родах обрызгивать холодной водой роженицу (с. Усть-Кулом).

²⁵ В дохристианский период проведение родильных обрядов, вероятно, было возложено на повивальную бабку, которая на профанном уровне выступает как представитель иного мира (см.: Максимов. Печистая, псевдомая и крестная сила... С. 103, а также: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 103—104 и примеч. 144). В коми традиции славянский обычай укладывать новорожденного на пубу перед передачей его крестным родителям угадывается за практиковавшимся иногда помещением в ялочки овчинки, где символическому смыслу не противоречит рациональное объяснение «в холодное время» (см. рациональное толкование народных обрядов: Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 19). Сакральное содержание обычая постигать овчинку раскрывается и через обычай восточнославянских народов совершать первый постриг на пубе (см.: Терещенко А. Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. VI. С. 29). У коми первый постриг приурочен к годовалому возрасту (ср. годовые поминки), что в символическом плане как бы отражало годовое движение по мировому дереву и соотносилось с другими ритуальными действиями в рамках календарной обрядности. В течение этого периода ребенок мыслился как принадлежащий к иному миру, что дополнительно и отразилось в обыкновении «лечить» щетинку («щущ»). Сакрализация волос поворожденного (ср. обыкновение хранить первый локон) находит аналогии и в предписании роженице не стричь волос для успешного развития плода (ср. сострижение при-
ди как колдовская манипуляция).

²⁶ Сакральная природа дождевой воды нашла отражение в следующей идиоме: «Эра вои чужома» (говорят об удачливом человеке, букв.: родился в дождливый год) (см.: Плессовский Ф. В. Коми фразеологизмы. Сыктывкар, 1986. С. 85).

²⁷ Само кормление отца солью как бы должно было ввести его в локус поворожденного, в котором по народной интерпретации соль играет роль оберега. Подобные традиции зафиксированы и у других народов (см.: Чыръ Л. А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древне-восточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности / Под ред. Б. А. Литвинского. М., 1983. С. 134).

²⁸ Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 18.

²⁹ Байбури А. К. Семнотический статус пещи и мифология // Материальная культура и мифология / Сб. МАЭ. Л., 1981. Т. XXXVII. С. 215—226. — Подборку русских параллелей к символике пропускалка младенца через хомут как вторичного рождения см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 132.

³⁰ Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 22.

запа и представление, что болезнь как проявление иного мира можно вернуть в него через медиаторов. Так, свежесвыпеченный хлеб, использованный для вытяжки гноя при лечении напускаемых на детей различной «нечистой»³¹ парывов, отдавали собакам, так как последние, по народным поверьям, особым образом связаны с иным миром (ср. способность собаки предчувствовать смерть хозяина или приближение пещистой силы — см. первый очерк наст. изд.).

При лечении от «глаза» обнаруживается несомненная ориентация на символику трех миров мифологического ритуала, угадывающуюся в общем плане за самим предписанием набирать воду для избавления от напасти из трех колодцев, расположенных так, «чтобы они были не видны друг от друга». При колдовском лечении больного ребенка как бы аннулировали к волшебным силам, скрывавшимся в трех мирах. Ритуальный обход последних был равнозначен первотворению, выступая при этом и как ритуальный способ придания больному новых качеств в контексте его вторичного символического рождения. Вода из неведомого мира нейтрализовала вредоносное действие «посторонних» — представителей того света. Для этого и обмывали (обрызгивали) водой, набранной из трех колодцев, ручки двери или «пропускали воду через ручки трех дверей» (с. Усть-Кулом), т. е. при традиционном лечении в докусе больного ориентировались на пограничные зоны, наиболее открытые для вторжения иного мира. Само обрызгивание заговоренной водой дверных ручек мыслилось как запирающее от внешнего мира. Для усиления воздействия на источник «сглаза» обливали углы стола, рассматриваемые как пограничные зоны в символической топографии дома, через изоморфизм стола Красному углу. Характеристиками внешнего (враждебного) пространства можно наделяться и само место, на котором сидел предполагаемый источник порчи, вследствие чего и оно подвергалось очищению водой, подобно тому как в похоронной обрядности подобные действия применяются для защиты от усопшего.³²

В целом лечебные свойства воды проявлялись лишь при соблюдении правил ее добычи, хотя регламентации подвергались и способы удаления из жилой зоны воды использованной, а потому и вредоносной. Ее следовало обязательно вылить в безопасное место, «чтобы болезнь не вернулась».³³ Подобные манипуляции раскрывают традиционные народные взгляды на болезнь как на состояние, адекватное смерти и означающее нару-

шение космического равновесия, связанного с вторжением иного мира. Значимой инверсией подобных представлений как раз и выступает обыкновение в дореволюционное время локализовывать в монастырях больных, увечных, юродивых и т. п. Дополнительные материалы для реконструкции традиционных воззрений на мифологическое пространство дает детализация предписываемых приемов удаления опасной воды. Так, воду, использованную при лечении, следовало выплескивать «через левое плечо на восток» (д. Чукайб), т. е. в сторону оборотного мира.

Кроме воды, взятой из трех колодцев, оздоравливающее воздействие могла оказать и вода, полученная при обмывании иконы на углу стола, где перенеслись как христианизированные представления о чудесных свойствах «святой воды», так и народная ориентация на символику высшего и внутреннего пространства. Само обмывание на углу стола как бы ориентировало лечебное действие на источник порчи и было призвано нейтрализовать его негативные свойства. Особенно показательны в данном контексте другие предписания, например, что после лечения использованную воду следовало выплескивать в северную сторону. В мифопоэтических представлениях север символическая страна света, откуда приходит смерть и куда скрывается усопший в сопровождении северного ветра — Вийтеля. В северную сторону по реке в свадебной причести из родного дома должна была отправиться невеста, что в метафорическом аспекте также отождествлялось с ее смертью. В народном представлении источник болезни находился в невидимом, «левом», оборотном мире, расположенном где-то на севере, в царстве ночи.³⁴ В лечебной магии вода и ветер выступают как медиаторы двух миров, обращение к которым обеспечивало как бы вторичное рождение заболевшего младенца.

Вода из оборотного мира должна была применяться необычным способом, что на практике реализовывалось через предписание плескать воду для лечения наотмашь от себя (с. Усть-Вымь). «Через руку» воду набирали и с колдовскими целями, что перекликается с ритуалом обмывания покойника. Подобная ориентированность на оборотный мир раскрывает задачу лечения от «сглаза» — вернуть больного в иной мир, но оттуда же (как из мира предков) получить здорового.³⁵ Выбор лиц, способных, по народным поверьям, успешно проводить лечение,

³¹ Старцев Г. А. Зыряне // ЦГА Коми АССР. Ф. 710. Оп. 1. Д. 4. С. 53. — О символике физической ущербности этих духов см. в первом очерке наст. издания.

³² Во всех случаях подобные действия как бы маркировали иной мир (в народной интерпретации — защищали от него).

³³ Пльина И. В. Обычаи и обряды... С. 20.

³⁴ Ср. параллелизм представлений о «полуночных страпах» первоначальной русской летописи и «страпах мрака» арабских летописков применительно к описанию Европейского Севера (Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Пер. и ком. И. Ю. Крачковского. М.: Л., 1939. С. 71, 74).

³⁵ Собственно, здесь вскрывается и определяющая амбивалентность иного мира, который хотя и должен поставять юнцовых представителей социума, но по логике самой оппозиции того и этого света является местом, где и обитают физически ущербные. В рамках же самого магического лечения как бы происходит достраивание родильной обрядности в контексте оппозиции рождение — смерть.

символически соотносится с профанными представителями того света. Это могли быть пожилые родственники, даже женщины, или «специалисты» (т. е. лица, «узаконенно» соприкасающиеся с иным миром). В то же время ни в коем случае не допускались «посторонние» (д. Чукалб), которые и являлись предполагаемыми носителями порчи.

Наиболее выразительно символикой иного мира были прописаны действия, направленные на лечение «трудной» болезни.³⁶ При длительной болезни, источник которой был неясен, могла помочь лишь колдовская вода, т. е. набранная, специально приготовленная и правильно примененная самим знахарем. Особыми целебными свойствами, по народным поверьям, обладала каменная (изъява) или наговорная (притчава) вода. Для ее добычи следовало до восхода солнца отправиться к трем или двенадцати семи колодцам, которые были невидимы друг от друга (ср. Тридевятое царство фольклорного ритуала). Требовалось найти так же три камня, невидимых друг от друга, лежащих на дороге, в поле или у бани.³⁷ Успех лечения зависел от соблюдения знахарем правил добычи волшебных элементов. Он должен был избегать встреч, ему запрещалось вступать в разговоры. С ориентированностью подобных предписаний на символику иного мира перекликается и требование хранить в тайне текст наговора, который произносился над принесенной водой.³⁸ В данном фрагменте колдовской практики «таинственность» выступает как один из признаков иного мира, вытекающий из обычаев тайно хоронить колдунов и свататься, а также загадывать загадки перед выходом к венцу. Наряду с «таинственностью» в обрядах присутствовал и другой признак оборотного мира — тишина, особенно наглядно проявляющаяся в похоронно-поминальной обрядности как знак траура.³⁹

³⁶ Характерно, что народное сознание склонно связывать колдовские манипуляции с экстремальными ситуациями в родильной или лечебной практике, подобно тому как по иным правилам должно осуществляться обрядение и захоронение колдунов (ср. манипуляции при «трудной смерти» — первый очерк наст. издания). При общей прагматической интерпретации традиционных предписаний обращение в «трудных» случаях напрямую к волшебным приемам лечения и свидетельствует об их первоначальном функционировании на уровне ритуала.

³⁷ За наиболее народным требованием собирать воду из трех источников, которые не видны друг другу, отразилась сама условность пространственных характеристик отдельных сакральных зон космоса, которые в общем плане и не должны пересекаться, а их границы могут быть преодолены медиаторами (как с положительными, так и с негативными функциями).

³⁸ Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 20. — В определенном смысле «лечебная» роль принадлежит не самой воде, а именно «словам» как голосу иного мира. Подробные представления о функциях удмуртских «пелляксы» (знахарей, лечащих посредством вдвухания заговора) см.: Емельянов А. И. Курс по этнографии вогулков. Казань, 1921. С. 156.

³⁹ В известном смысле обрядовый шум маркировал само проникновение иного мира в упорядоченное пространство (например, через нахождение в

В целом лечение выступает как добыча волшебных элементов в ином мире, который как бы материализуется через описание его признаков, выступающих как набор оппозиций: шум — молчанье, тайное — явное, невидимое — зримое, через которые, в свою очередь, и раскрывается противопоставление того и этого света. Предписания, направленные на обеспечение успешного лечения и ориентированные на символику того и этого света, вызвали целый ряд мифологических ассоциаций, позволяющих как бы восстановить утраченное с болезнью космическое равновесие. В данном контексте «встречный» мог отождествляться с тем «чужим», который и насылал порчу, а разговор по дороге за водой ассоциировался с разглашением заговорной формулы.

Сами камни были призваны как бы овеществить или саму болезнь, или место, где она могла быть получена.⁴⁰ В то же время камни овеществляли и три символических мира, которые, объединив свои усилия, могли «исправить» больного — дать ему вторую жизнь (ср. обычай ставить камни на могилах, выявляющий, что манипуляции с камнями символическое воссоздание космоса).⁴¹ Именно камни наделены в колдовской практике вещными способностями, ибо они заставляют бурлить воду при соприкосновении с ними, определяя при этом — от порчи ли страдает ребенок. Методы лечения от «сглаза» также ориентировались на волшебную природу отдельных предметов, значимых зон в топографии избы, символически маркирующих космос мифопоэтических представлений. Для излечения больного, пострадавшего от «сглаза», сажали под решетку, укрепленную на грядке (сбр), дублировавшей символику матрицы, с одной стороны, как пути, связывающего космос, а с другой — как границу между тем и этим светом, т. е. помещали в переходную зону, где оно и было лишь возможно (ср. пограничную роль матрицы или грядки в свадебной обрядности и в то же время символические функции матрицы, как бы маркирующей движение усопшего в иной мир).

посм мертвеца). Проникновение же представителей этого мира на тот свет выступало через символическое обозначение их смерти, т. е. маркировалось требованием соблюдать тишину при колдовских манипуляциях, где тишина и выступает как признак того света (ср. также обычай свистеть в дудки на Николаю Вешнего: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 71—72). В восточнославянской традиции с обрядовым шумом было связано и вызывание «заложных» покойников (см.: Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии // Умершие: неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. Вып. 1. С. 102, 104—105 и др.).

⁴⁰ «Ореществление» болезни широко практиковалось в колдовских манипуляциях многих народов мира.

⁴¹ Камень как атрибут Громовержца рассматривался в первом очерке наст. издания. Ср. также в христианской традиции ориентацию на буквальное значение имени св. Петра — камень, вследствие чего св. Петр выступает как опора церкви (см. также: Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 9).

В погребальной и свадебной обрядности находит параллели и сам набор предметов, которые клали в решето для усиления волшебных свойств наговоренной воды: хлеб, серп, соль, ножницы, точильный камень,⁴² которые именно в лечебной магии наиболее полно раскрывают свою символическую причастность к иному миру, выступая как орудия того света, а точнее элементы, связанные с первостроением.⁴³ В свадебной и похоронно-поминальной практике эти предметы выполняли функции оберегов, что само по себе не выходит за пределы обыденного толкования.

Представляется, что все эти магические предметы в контексте самих обрядов жизненного цикла в действительности маркировали символику возрождения, прежде всего через технологический код, где переработка природного в культурное соотносилась с самим созданием мира. В символическом статусе подобные предметы, прежде всего острые и колющие, в руках колдуна как негативного медиатора между тем и этим светом в пародной фантазии могли выступать как орудия порчи (смерти).⁴⁴ Не менее символически и сам ритуал обливания через сито наговоренной водой, который, несомненно, был направлен на имитацию дождя и переключался с окказиональной обрядностью, где вызывание дождя (дара предков или само их воплощение) как бы повторяло космический акт строительства мира.⁴⁵ Подобную символику несет и простое обрызгивание, столь характерное для погребальной, а особенно для свадебной обрядности, где оно через эротический мотив как бы иллюстрировало возрождение (ср. параллели в античной и других, мифологических традициях⁴⁶). Вторичную,

⁴² Подобный набор в таджикской пародной традиции выступает как символ богатства (благополучия) (см.: Чвырь Л. А. Опыт анализа... С. 134).

⁴³ Ср. также обычай при первой весенней переправе скота за реку бросать в нее кусочки железа, огниво или клин от топора (ср. Шошка) (см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 126).

⁴⁴ Характерно параллельное представление, что колдовская трава растет на дне водоема около шпала, которое нельзя задеть, так как иначе не выберешься из омуты (см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 21).

⁴⁵ О связи дождя (небесных вод) с борьбой Бога Грозы со Змеем см.: Иванов В. В., Толочков В. П. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 5. - О вызывании дождя см.: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865—1869. Ч. II. С. 179.

⁴⁶ Связь представлений о сакральной природе дождевой воды (как небесных вод) с магическими приемами ее использования косвенно отразилась в коми названии «грибного дождя» - «дождь мертвых». О символике дождя в славянской традиции см.: Азимов З. Т. Из полесской пародной метеорологии. Слепой дождь // Полесский этнолингвистический сборник / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1983. С. 212-226.

хотя и весьма существенную, направленность символического разбрызгивания - с венка в свадебных обычаях или через решето в лечебных манипуляциях - имело само рассечение воды, сопоставимое с разбиванием посуды на похоронах или на свадьбе, в конечном итоге маркирующее саму возможность воссоздания (зарождения из первоэлементов), где единица (часть) выступает как точка отсчета,⁴⁷ начало и конец. В этом плане показательна колдовская практика, при которой для лечения в бане венки считают наоборот (к единице),⁴⁸ что кроме самой маркировки «оборотности» как признака иного мира могло быть ориентировано и на символику «возвращения к началу», дню первостворения.

Наиболее полно мотив вторичного рождения через символическую апелляцию к миру предков раскрывается в лечебной магии, связанной с баней. Особенности банного пространства могут быть объяснены с учетом того места, какое оно занимает в погребальной и свадебной обрядности через мотив перевоплощения или при «страшных» гаданиях на судьбу, в том числе на Иванову ночь, где сама маргинальность банного пространства как бы усиливается и переходным временем, а также при проведении в бане посиделок («войпук») как зоне наиболее открытой для молодежных контактов, предполагающей более раскованное поведение;⁴⁹ или во время банного ритуала накануне сева⁵⁰ (ср. связь очищения тела с обновлением природы). Не случайно поэтому баня выступает и как наиболее благоприятное место для изгнания болезни ребенка, где само лечение как бы символически направлено на его вторичное рождение («исрекровку»).⁵¹

Хтоническая природа бани раскрывается уже за самими правилами ее подготовки к лечебным манипуляциям. Так, баню для лечения следовало топить или поздно вечером (ср. представление, что вечером в бане веселится «банний чуд» со

⁴⁷ Ср. в погребальной обрядности по некоторым народным обычаям нельзя было класть в гроб больше одного венка, так как это «может привести к полой смерти».

⁴⁸ Ильина И. В., Шабанов Ю. П. Баня в традиционном быту коми // Вопросы этнографии народа коми / Тр. ИЯЛИ. 1985. Вып. 32. С. 118.

⁴⁹ Об игровых аспектах поведения молодежи в добрачный период на материалах русской этнографии см.: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX - начала XX в. Л., 1988. С. 96-98 и др.

⁵⁰ Дукарт П. И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX - начала XX в. // Вопросы истории Коми АССР. Тр. ИЯЛИ. 1975. Вып. 16. С. 147.

⁵¹ См. о символике северорусских банных ритуалов: Терехин П. М. О генезисе ритуальных функций бани в некоторых северорусских обрядах жизненного цикла // Актуальные вопросы изучения экономического и культурного развития Европейского Севера СССР. Архангельск, 1982. С. 78.

своими детьми⁵²), или рано утром (ср. русский обычай затапливать печь для предков рано утром⁵³), но обязательно тайно для окружающих, причем для нагревания воды нужно было использовать 27 поленьев. Воду предпочитывалось набирать, зачерпывая по девять раз из трех источников. Особым свойством обладал и венник, который изготавливали из веток трех карликовых берез (иногда просто парили «маленьким венником» (д. Усть-Кулом)). В целом вся подготовка бани как бы вводила основных действующих лиц в оборотный мир и выступала как неперемное условие успешности лечения. В данном контексте показательно, что оборотный мир соотносился с ребенком, т. е. надеялся уменьшенными признаками. Болезнь, воспринимаемая как уродство состояния в мире людей, раскрывается и через предпочтительность использования веток карликовой березы — «урода» в мире деревьев. В бане производилось и предвратительное гадание на исход болезни, когда в воду бросали угли: «утонут — не утонут» (д. Чукаиб). Характерно, что то же действие могло производиться под матицей, маркирующей общую направленность самих колдовских манипуляций на мир предков как вместилище сокровенных знаний или вершащий судьбы. Ориентация на мир предков, в котором только и может произойти вторичное рождение ребенка, угадывается и за обыкновением перед выпариванием поить младенца водой, находящейся на волоковом окне, т. е. вобравшей дым (ср. примету «куда дым потянет во время сжигания стружек от гроба — в той стороне будет новый покойник»). При этой процедуре следовало читать молитву, что в опосредованном виде выступало как обращение к предкам, а также обозначало положительную направленность самих колдовских действий.

Сами лечебные магические приемы как бы воссоздавали ситуацию противостояния того и этого света, при этом несомненно ориентация банных действий и на древний ритуал инициаций.⁵⁴ Так, во время выпаривания болезни знахарка беседовала с помощницей, стоящей за дверью, где дверь метонимически отражает сами признаки бани как переходной зоны. Причем сам диалог между ними происходил в форме вопросов и ответов (ср. расспросы партии жениха, стоящей перед закрытой дверью дома невесты). «Что паришь?» — спрашивает стоящая за дверью помощница, на что ей знахарка отвечает: «Болезнь выпариваю, глаза выпариваю».⁵⁵ Здесь словесное сопро-

⁵² Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми // Тр. ИЭ: Новая серия. Т. XIV. С. 321.

⁵³ Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников»... С. 257.

⁵⁴ Косвенно подобные функции бани вытекают не только из родильных, свадебных и поминальных банных действий, но и из обыкновения приобщаться к колдовскому миру в бане. Подробнее об этом см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 19—20.

⁵⁵ Заговорная формула приводится по: Ильина И. В. Обычаи и обряды... С. 21.

вождение выступает как способ установления контакта с иным миром (ср. в сказочном репертуаре необходимость произнесения сакральной формулы для того, чтобы войти в иной мир — избушку бабы яги⁵⁶). Символика обращения к миру предков (как способа обновления) угадывается и за приметой, прогнозирующей успех лечения. Так, считалось, что если ребенок во время лечения откроет глаза, то он будет жить, а если глаза остаются закрытыми — умрет (ср. обычай немедленно закрывать глаза покойнику).⁵⁷

С символикой переходной зоны, которой наделялась баня, связано лечение болезней как действительных, так и мифических, полученных не от порчи. К первому случаю относится обычай «закусывания» грыжи, которую, как считалось, мог «накричать» ребенок. При этом опухоль обводили угольком, затем накрывали платком и как бы «закусывали» ее во время чтения заговора. Рассмотрим символические аспекты данного метода. Они же, как представляется, были основаны на ритуальном сопоставлении крика как шумового способа обозначения переходной зоны на пути новорожденного из иного мира на этот свет с ритуальным введением больного вновь в символическую переходную зону (баню), сопровождавшемся ритуальным шумом (чтение заговора), т. е. через обряд как бы воссоздавались исходные условия для вторичного рождения. Характерно, что в народном обыкновении плач вообще рассматривался как признак болезни. Определенная символизация детского плача (крика) как негативного признака более выражено обозначена в лечении такой детской болезни, как «щетка», которая якобы и вызывала плач ребенка, мешая ему спать. Для успешного ее лечения спинку, щиколотки и предплечья ребенка обмазывали кислым тестом и парили венником. Считалось, что наибольшего эффекта может добиться тезка новорожденного, который трижды парил «большого» в утренней бане (ср. обычай приглашать для обмывания сверстника, одноименного покойнику). Видимо, по народным взглядам, именно тезка мог передать ему свое здоровье, а в мифологическом плане способствовать его вторичному рождению. Ненормальным считалось и появление у младенца на кончиках ушей или спине волосяного покрова («чуш»), который сводили, прикладывая сахарный песок и присыпая мукой (с. Кулига). Очевидно, волосяной покров рассматривался как негативный признак, свойственный отрицательным представителям иного мира. В коми

⁵⁶ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 1986. С. 58—63.

⁵⁷ Несомненно, что в данном поверье в первую очередь отразился мотив слепоты как определяющего признака того света (см. подробнее об этом: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области... С. 32—33; Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 89—94 и примечания к ним).

фольклорной традиции волосатые уши (гѡна пель), выступают как обязательный признак лешего, который и дразнит человека «голоухим».⁵⁸ Вѡрса (леший) не просто негативный представитель иного мира, но является одицетвѡрением леса, обители мертвецов, т. е. напрямую связан с погребальным культом (см. об этом в первом очерке). Выявляющаяся одновременно в русской традиции мифологическая сортогенность лешего с Волосом проявляет смысл банных действий как одну из форм установления контактов с последним.⁵⁹ В коми варианте основного мифа⁶⁰ Вѡрса, несомненно, наследует какому-то более раннему, идентичному Волосу по функциям, признакам и проявлениям божеству, связанному с культом мертвых (предков). В этой связи показательно, что Войпель (ночное ухо), несомненно, связанный с миром мертвых, выступает как персонификация северного ветра, но в виде вихря нападает на людей и леший, т. е. оба эти существа легко взаимозаменяемы. Как уже упоминалось, по данным позднесредневековых церковных источников, у коми существовали «болваны» Войпеля, который и выступал, наряду с Йомой, главным дохристианским божеством.⁶¹ Опосредованно «щетинка» («чуш») передавала древнее мифологическое воззрение на потустороннюю природу новорожденного через его связь с Войпелем или лешим — Волосом. Народное представление о необходимости борьбы с детским пухом (волосом), вызывающим крик, сохранилось до наших дней. При этом напомним, что именно шум маркирует появление Войпеля или лешего (см. инверсию: наказание Войпелем за шум в неустановленное время). Таким образом, лечение «щетки» через ее связь с плачем (шумом) выводит нас на потустороннюю природу самого младенца, который с шумом проходил переходную зону, подобно Войпелю, лешему или водяному, и являлся в этот мир, становясь его полноправ-

⁵⁸ Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С. 34.

⁵⁹ Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 76. — В приведенных автором легендах о врачевательных способностях св. Николая примечательно, что он для придания телу новых свойств первоначально рассекает его на части в бане (ср. обычай «рубить» в бане под корытом «подмененного» лешим младенца). В то же время мотив разрубания героя на части широко представлен в сказочном репертуаре (см.: Пропп В. Я. Исторические корни... С. 93—98). Связь же этого мотива с ритуальным расчленением трупа как способа «транспортировки» покойника на тот свет (показательно, что символическое расчленение шамана также выступает как форма его путешествия за сакральным знанием (см. об этом: Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. Т. IX. С. 267—293)) находит подтверждения и в погребальном обряде средневековых предков коми, изученном археологией.

⁶⁰ Характерно, что по некоторым поверьям происходит отождествление Войпеля с Кузь Иваном, который обладает полным набором признаков лешего (о таком отождествлении см.: Белицер В. Н. Очерки по этнографии... С. 319).

⁶¹ Белицер В. Н. Очерки по этнографии... С. 318.

ным членом после нейтрализации определенной вредности через тройное купание в бане в холодной воде, а позднее и через само крещение с выбором «поручителей» — крестных родителей, символически выступавших и в виде предков, дающих имя. Мотив «перековки» наиболее полно раскрывается и в обычае лечить затяжную болезнь путем разрубания на части девяти травинок или пучка содомы, которые клали на перевернутое корыто — под ним и находился младенец.⁶² При этом также воссоздавалась символическая картина противостояния двух миров, «разделявшихся» дверьми бани. А сам диалог, происходивший между родителями ребенка стоявшими за дверью, и знахарем, «переделывавшим» младенца внутри бани, как бы словесно воспроизводил акт вторичного рождения. Так, родители спрашивали: «Что рубишь?», — а знахарь отвечал: «Болезнь рублю, злого нечистого духа рублю. Очень хорошо рублю, лучше, аккуратней прежнего».⁶³ Само помещение ребенка под корыто (в невидимое пространство) символически направлялось на воссоздание ситуации иного мира, откуда и должен был появиться выздоравливающий младенец. Характерно, что иной мир, по народным воззрениям, имел «нечистую» природу (ср. выделения как первоэлемент, из которого разворачивается космос мифопоэтических представлений⁶⁴), обозначавшуюся в ритуале «переделки» больного через использование нечистых предметов. По народным коми поверьям, ребенка надо было «рубить» под «поганым» корытом, предназначенным для стирки белья (д. Серт). В контексте уже упоминавшихся нами представлений о том, что младенца следовало заворачивать в грязную отцовскую рубаху как рудимента кувады,⁶⁵ ритуальная грязь выступала и как элемент, из которого символически воссоздавалось новое тело ребенка (ср. библейский миф о сотворении Адама из глины, переосмысленный — «мы вышли из праха»). Болезнь, по народным представлениям, является ненормальным состоянием в этом мире, выступая как признак принадлежности к миру иному. Так, считалось, что больной является подмененным нечистой силой, т. е. ребенком лешего (вѡжѡм).⁶⁶ Поэтому и сама «смерть», в результате рубки под корытом якобы постигавшая ребенка, служила прямым доказательством его подмененности (т. е. принадлежности к иному миру). За этими взглядами скрываются более архаичные представления о родах как способе реинкарнации предков. Поэто-

⁶² Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 22.

⁶³ Там же.

⁶⁴ В традиции других народов выделения сопрягаются с символикой черного цвета, а в мифологическом аспекте использовались при строительстве того света (см.: Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 91—93).

⁶⁵ Представляется, что в исторической ретроспективе обрядности происходило как бы узаконение связи ребенка с отцом вне зависимости от матрилинейного или патрилинейного характера социальной структуры.

⁶⁶ Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 22.

му в народном сознании нормальный ребенок мог быть «перделан» предками, а подменный лешим навсегда уходил в мир теней. Само народное толкование причин смерти ребенка, прошедшего ритуальную переделку, отражает древние мифологические воззрения на потустороннюю природу детей вообще, на неразрывную связь мира живых и мертвых, и в этом плане тесно перекликается с символикой погребальной обрядности. В целом любые отклонения в развитии ребенка как физические, так и умственные рассматривались как признаки подмены, т. е. как свойства, характерные для представителей иного мира (ср. не только физическую ущербность фольклорных представителей иного мира, но также и отношение к кликушеству⁶⁷). Общую связь ребенка с иным миром можно установить и на коми фольклорном материале. Так, в целом ряде быличек ребенок, подменный лешим, после перерубки под корытом превращается в осиную чурку.⁶⁸ Несмотря на то, что осина по народным представлениям, имеет негативные свойства, тем не менее есть основания для реконструкции ее сакральной природы (о чем уже мы немного говорили в первом очерке). Кроме уже названных нами случаев сакрального употребления осины, следует подчеркнуть практиковавшийся обычай мастериц детской колыбель (потан) как из березы, так и из осины (с. Усть-Кулом). Таким образом, осина наряду с березой (и оспой) шла на изготовление и детского гроба, и детской люльки. Связь осины с иным миром угадывается и за обычаем охотников оставлять приношения лешему на осиновом шне.⁶⁹ Незаконнорожденных детей у коми принято было называть «чурками», что, несомненно, восходит на языковом уровне к славянскому обозначению предков (чуров — пращуров) или к их олицетворению в деревянных идолах,⁷⁰ а в рамках же более поздних христианизированных представлений подобное обозначение незаконнорожденных могло быть подкреплено и легендой о чудесном зачатии Христа. Несомненно, что представление о связи незаконнорожденных детей с иным миром наследовало более архаичным взглядам на потустороннюю природу детей вообще.⁷¹ Так, название «чурка» имело презрительный оттенок. «Дети лешего», точнее ребенок, подменный им, пре-

⁶⁷ Характерно, что на коми материалах прослеживается народная абсолютизация истинности видений кликуш (см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 75).

⁶⁸ Жакон К. Ф. Языческое мировоззрение зырян // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 74.

⁶⁹ Более подробно о сакрализации осины см. в первом очерке наст. издания.

⁷⁰ Представления о деревянных изображениях родовых предков закрепились также и в свадебных ритуалах «дубовый» (дубовому столу), за которыми угадываются заимствованные у русских отголоски почитания дубовых идолов Перуна.

⁷¹ В целом изменение отношения на противоположное к некогда сакрализованым сферам отмечается и на других материалах народной культуры.

вращаются после «рубки» именно в осиную чурку, что отрицает не только связь осины с хтонической средой, но и выход на символику «древа жизни», где угадывается мифологическое представление о развертывании космоса из детской жертвы. В этом смысле чрезвычайно показателен переднеазиатский ритуал детской строительной жертвы,⁷² а также неоднократно упоминаемый в Библии обычай приносить в жертву Богу первого ребенка. В связи с народными представлениями, несомненно, уместна параллель и с такими сказочными сюжетами, по которым из полена изготавливают ребенка — например, итальянский Пиноккио. Роль же кукол, в прошлом, вероятно, деревянных, широко отмечена в погребальных обычаях сибирских народов и в свадебном обряде у ближайших соседей коми — русского населения на р. Нижней Печоре усть-Цилемов.⁷³

Сама болезнь как проявление иного мира (нарушение космического равновесия) в символике лечения, несомненно, связана с переходным пространством, на которое лечение и ориентируется. Кроме приведенных нами примеров подобной ориентации, существующих еще на памяти лиц старшего возраста, в литературе начала века отразились не менее семантически выразительные способы магического лечения, при этом мифологическая ориентация зафиксирована и в характеристике лиц, обладавших наиболее действенными способностями. Так, сама мифологическая оппозиция того и этого света как здоровья и нездоровья могла реализовываться на практике через противопоставление докусов больного и лекаря. Не случайно народной молвой наибольшие способности приписывались знахарке, живущей за рекой,⁷⁴ где река выступает не только как рубеж, разделяющий миры, но и обнаруживает символическую природу пути, соединяющего их. Поэтому сам процесс лечения в колдовском плане мог выступать как целенаправленное движение знахаря в иной мир — источник хвори, так и перемещение оттуда заболевшего ребенка по реке жизни в мир людей, как бы перекликающееся, в свою очередь, с мифопоэтическим творением мира из жертвы. При этом и знахарь и сам больной ребенок, хотя каждый по-разному, оказываются символическими представителями иного мира. Подобная пересеченность их ритуальных статусов, собственно, и предопределяла успех знахарских усилий, так как больного — представителя иного мира — может вылечить лишь специалист, пользующийся мудростью мира предков и в этом контексте выступающий медиато-

⁷² Подобная традиция археологически зафиксирована и в среднеазиатских памятниках эпохи бронзы.

⁷³ Информатор — Бабыкова Татьяна Ивановна, 1967 г. р., с. Усть-Цильма.

⁷⁴ В полевых материалах из с. Кибры, собранных В. А. Вешняковой и хранящихся в кабинете археологии и этнографии Сыктывкарского университета, зафиксировано представление, что наибольшего успеха может добиться знахарь, живущий за тремя ручьями.

ром между мирами. В то же время поскольку лечение было символически ориентировано на противопоставление того и этого света, то больной и знахарь выступают как антагонисты, разделенные мировой рекой, так как сама волшебная природа этих космических зон предполагает их принципиальную непере-секаемость.⁷⁵

Подобная символическая двойственность при лечении младенца обнаруживается как за самими предписаниями соблюдения установленных норм поведения, так и в магии предметов, используемых при лечении. По строго регламентированным правилам поведения в доме больного нельзя было стирать белье, стучать, пьянствовать и петь песни. Само запрещение всяческого шума, продублированного запрещением асоциального поведения, несомненно, направлено на противопоставление того и этого света через такие оппозиции, как порядок — непорядок, шум — тишина, где ассоциальность и шум оказываются признаками переходной зоны. В контексте же непосредственно лечебной магии шум как признак переходной зоны мог, по народным понятиям, не только обозначать само движение в царство смерти, но и инспирировать приход последней в мир живых (ср. запрет стирать белье или свистеть во время колошения хлебов из-за боязни вызвать гнев полуденницы или Войпеля, убивающих людей и замораживающих злаки). Собственно, сама возможность подобных ассоциаций вытекает из ряда дополнительных обрядовых и фольклорных изысканий.

Так, на славянских материалах как будто проявляется связь полуденницы с Волосом, маркирующим в определенном смысле иной мир. В то же время такому выводу не противоречат и наблюдения из коми этнографии. Нами уже рассматривался мифологический ряд: леший — Волос (Ворса) — Войпель, к которому через этимологию коми названия василька — пблбзнича синч — глаз полуденницы — следует присоединить и ее саму,⁷⁶ что подтверждается и определенным совпадением их мифологических признаков.

Ориентированность при лечении на символическое противопоставление того и этого света отразилась и в требовании соблюдать ритуальную чистоту, выступающую символом обновления, залогом успешности вторичного рождения. На бытовом уровне подобная символика скрывается и за прагматическим требованием соблюдения чистоты в доме, что не противоречит, а выступает инверсией другому требованию — «рубить» мла-

⁷⁵ См. об этом на материалах пространственной организации славянской свадьбы: Байбурий А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 89—105.

⁷⁶ Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889. С. 110.

денца под поганым корытом, смысл которого нами был уже рассмотрен.

Собственно, это кажущееся противоречие обрядовых ути-новок как раз наиболее полно и раскрывает их двойственную природу.

Так, если, например, бытовой шум в доме больного находился под строгим запретом, то в то же самое время «злой дух болезни» изгонялся при помощи стука в стену доской или, еще предпочтительней, ольховой палкой (ср. обычай стучать по углу дома при сватовстве).

Очевидно, что в обоих обрядовых случаях стук выступал и качестве символического обозначения «переходной» зоны, где возможно лечение, а также установление успешных контактов между женихом и невестой.

Подобный магический стук должен был сопровождаться специальным приговором, который не только не поддается переводу на другие языки, но не получает удовлетворительного объяснения и с точки зрения собственно коми языка. Очевидно, этот наговор: «чур ки буди бурд», — который дословно можно перевести как «чур ки буди выздоравливай», — выступал как язык оборотного мира. Подобную формулу для более успешного излечения могли произносить и при простом похлопывании больного⁷⁷ (ср. примету, что неожиданное похлопывание невесты при сватовстве может принести удачу всему предприятию). Вероятно, за мотивом «похлопывания» в обряде скрывается общая символика касания как способа установления контактов с иным миром (ср. рус. «запятнать себя», т. е. совершить бесчестный поступок, нарушающий общепринятые моральные установки). В этом контексте смысл наговора может быть дешифрован как ритуальное обращение к предкам, близкое к русской детской игровой присказке тила: «Чур, не меня».

В контексте символика «переходного» пространства объяснимы и высокие лечебные способности, которыми в народной молве наделялся странник (божий человек. — В. С.). Для излечения больного он должен был лишь молча, «не говори ни слова», подуть на него, а еще лучше — брызнуть ртом воду. По народным воззрениям, эффективность такого лечения при этом (ср. вышеописанное негативное отношение к постороннему как вероятному источнику болезни) была обусловлена тем, что «странник прошел мимо многих деревьев и ручьев, а потому очистился». Здесь вновь обращает на себя внимание не только требование чистоты, ритуального перерождения, но и скрытая апелляция к опытности странника, как бы профанию причастного к иному миру (ср.: давать страннику полотенце из Крас-

⁷⁷ Заговор приводится по: Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1—2. С. 22.

ного угла, при ритуале проводов души в поминальном цикле). Странник как представитель иного мира (мира предков) как бы пользуется мудростью, хранимой на том свете (ср. метаморфозы, происходящие с Иваном-дураком сказочного репертуара после символического посещения им того света. Мотив иной ориентации на оборотный мир отразился и в коми сказке-притче «Дурень»⁷⁸). В контексте ориентации на иной мир при магическом лечении значимо выступает и само требование молча дуть на больного, за которым скрывается не только символика тишины как признака того света, но и мотив «вдувания» здоровья, выступающего инверсией ветра, мифологического медиатора двух сфер, как бы приносящего новую жизнь из мира предков, подобно упосу души после смерти. В целом же вера в волшебные способности странника при одновременно негативном отношении к постороннему человеку основывается на тех же принципах, на которых построена и примета: «Встретить покойника — к несчастью, но встретить случайно — к удаче». Здесь имеет значение не только сам принцип ритуального узаконивания ролей, но и общее противопоставление того и этого света как мифологического способа описания космоса.

Исцелять больных могли не только люди, побывавшие в разных землях (ср. представление о дороге вообще как пути покойников⁷⁹), но и гостинцы, которые выступают как лечебные дары иного мира. Символика же подарков вообще как способ установления контактов с иным миром на примере свадебной обрядности в общих чертах была уже рассмотрена нами (см. второй очерк наст. изд.). Характерно, что волшебные свойства гостинцев проявляются при касании губами (ср. обычай прощального поцелуя покойника), а читаемый при этом наговор как раз и раскрывает их символическую связь с иным миром:

«Через столько деревьев прошли,
через столько ручьев, рек прошли,
пусть все худое, гадливое, скверное
осталось там,
дайте мне добра, счастья и здоровья (долгую жизнь)».⁸⁰

При этом очевидно, что прикасание губами к дарам странника было одновременно направлено как на получение здоровья из мира предков, так и на передачу в иной мир собственно болезни.

Другим контрагентом, связывающим тот и этот свет, выступал дым, символическая природа которого выявляется в таком магическом приеме лечения, как окуривание (ср. использование волшебной природы дыма в окказиональной обрядно-

⁷⁸ ОКР. С. 18—23.

⁷⁹ См. первый очерк наст. издания.

⁸⁰ На л и м о в В. П. Загробный мир... С. 23.

сти при эпизоотиях скота). Более развернуто ориентации на иной мир обнаруживается при окуривании дымом паутины, взятой из подполья,⁸¹ наделяемого в символической топографии дома в момент разворачивания свадебных или похоронных действий всеми признаками нижнего мира. Подобным лечущим свойством обладал и дым стружек, взятых с порога дома колдуна, предположительно виновного в порче. При этом сам способ лечения как бы соотносился не только с символикой «переходной» зоны (через функции порога как границы жизненного цикла), но и в целом с иным миром, опосредованно представленным колдуном, носителем негативных свойств того света. По аналогии с моделью представлений о взаимообусловленности причин и следствий выстроен такой способ нейтрализации порчи, как окуривание больного дымом от сжигания одежды или волос сглазившего (ср. использование в колдовских целях волос или частей трупа). По народным поверьям, болезнь при этом изгонялась не только дымом, но и неприятным запахом от чадения роговицы (где «неприятное» выступает символом оборотного мира). Собственно же символика подобных манипуляций была направлена на уничтожение насланного порчу представителя иного мира. Это уничтожение колдуна, выступавшее как возвращение его в оборотный мир, должно было в контексте мифологических воззрений на природу причинно-следственных связей в космосе привести к выздоровлению больного, его символическому вторичному рождению, означавшему восстановление нарушенного космического равновесия, так как маркирующее этот мир свойство — здоровье. Дополнительная ориентация на символику запахов зафиксирована в культурной традиции многих народов, где также имеет магическую направленность.⁸² Вероятно, с установкой на подобное содержание одористического кода в обрядах связано с окуриванием больного можжевельником, который для этой цели сжигали на углях (д. Серт). Характерно, что можжевельником окуривали покойника, находящегося в доме (ср. также в русской традиции обыкновение выпаривать можжевельником и нагретыми камнями бочки, предназначенные для хранения квашеных продуктов).⁸³

Более общую семантическую направленность имело окуривание мхом или травой, взятыми из трех углов (с. Усть-Вымь),

⁸¹ Подобный метод применялся и при лечении смертельно больного человека, хотя здесь само окуривание должно было облегчить приход смерти.

⁸² Характерно народное мнение, что дым при окуривании не может причинить вреда больному, хотя здоровые его не выносят (см.: ОКР. С. 246).

⁸³ См. о можжевельнике: Мифы народов мира / Под ред. С. А. Токарева. М., 1988. Т. 2. С. 164.

где прослеживается несомненная апелляция к символике трех миров, разрушенных в ходе самой болезни.⁸⁴

Такие же способы магического лечения как питье воды, продывленной на волоковом окне, или использование волшебных свойств угля, включая и прогностические, были уже нами рассмотрены. Следует лишь добавить, что в лечебной магии при символическом использовании дыма отразилась не только его способность к перемещению, но и связь с волшебной природой огня.

Подобная ориентированность на волшебную природу огня в первую очередь обнаруживается в народном обычае «запекания» болезни.⁸⁵ Для достижения успеха при лечении необходимо было соблюдение особых предписаний, регламентировавших символические отношения между мирами, выступавшими в обрядах лечения как отношения между здоровыми и больными. Так, одним из главных условий лечения являлось соблюдение тайны, «чтобы не знали родители», противопоставляющиеся членам соседской семьи, имеющим право на лечение (ср. мотив «свой — чужие» в погребальной обрядности). При этом семантически направленными выступают сами возрастные ограничения, по которым к лечению допускались только старший и младший члены соседской семьи, где, вероятно, оппозиция старшине — младшие передавала символику противопоставления того и этого света. За подобным предписанием обнаруживается и обрядовая обращенность к миру предков, который и должен, собственно, исправить больного. В этом плане показательна сама приуроченность обряда к печи (очагу) как одному из центральных локативов дома, маркирующих связь дома с миром предков.⁸⁶

Не случайно для исправления больного сажали на лопате именно в печь — тем самым дублировался процесс выпекания хлеба как дара предков. При этом младший участник лечебной процедуры спрашивал: «Как жарит печь?» Старший же отвечал: «Мы эту болезнь испечем».⁸⁷ В контексте самих манипуляций старший участник обряда и выступает тем представителем мира предков, который призван дать больному новую жизнь, т. е. здоровье.

Младший же участник обряда представлял при этом самого больного, входящего в иной мир для перерождения, а, с другой стороны, собственным здоровьем как бы гарантировал успех самого лечения. Показательно, что само попадание в об-

⁸⁴ Представление о том, что знахарь совершает путешествие по трем мирам, отразилось в быличке о Тунныр Яке, который, путешествуя под водой, должен был трижды подняться на сушу (см.: ОКР. С. 70—71).

⁸⁵ Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 23.

⁸⁶ Ср. также представление о связи с очагом домового (см. первый очерк).

⁸⁷ Заговор приводится по: Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 22.

ротный мир требовало знания специальных формул, его отпугивающих (ср. обычай загадывать загадки жешку или дружкам).

Обряд запекания в печи обнаруживает не только истоки и технологический код как способе описания космоса через ритуальное превращение природного в культурное, но и перекликается с обычаем кремации как одним из наиболее эффективных способов достижения иного мира и возрождения в нем уже в качестве предка (ср. в сказочном репертуаре мотив сжигания Бабой Ягой в печь маленького мальчика).⁸⁸ Несомненно также, что магический способ лечения в печи был ориентирован на символику «перековки» («переплавки»), имевшей негативный оттенок.⁸⁹ Народные представления о необходимости держать обряд в тайне от родителей выступают лишь как проявления в определенной мере и некоей осторожности перед употреблением огня в обряде «запекания». В этой связи показательны волшебные свойства тех или иных аксессуаров, связанных или с выпечкой хлеба, или просто с приготовлением пищи в печи, т. е. в более широком плане, соприкасающихся с огнем. Так, в русской традиции в качестве оберега от «сглаза» роженица, отправляясь в баню, использовала ухват (г. Великий Устюг), а по представлениям коми, упавшая хлебная лопата служила признаком скорой смерти хозяйки.

Характерно, что лечение в печи, по народным представлениям, прежде всего должно было быть направлено на исправление детей, отстающих в развитии (т. е. «подмененных»). Таких «больных» привязывали к лопате и три раза сажали в печь, при этом спрашивая: «Что жарить?» На этот вопрос следовало отвечать: «Черта и дьявола». (Правда, здесь кроме огненной природы того света мифологических представлений выступают и христианизированные представления о преисподней, где черти в огне жарят грешников.) В целом же за мифологической связью с огненной средой именно «подмененных» детей как требующих переплавки — «перевыпечки» (ср. рус. разг.: «печь детей» в эротическом контексте) наиболее выразительно раскрывается потусторонняя природа младенцев вообще. Огонь и вода не только дают здоровье, в символическом аспекте — способствуют перерождению, но и являются такими сферами, откуда это здоровье приходит. В контексте лечебных манипуляций больной ребенок как бы совершает путешествие в иной мир, дублирующееся и волшебным путешествием самих врачевателей. Это путешествие заново воспроизводится через описа-

⁸⁸ В коми сказочном репертуаре данный мотив отразился в сказке «Лутонюшка» (см.: ОКР. С. 53—56).

⁸⁹ В общем плане подобное отношение связано с самим технологическим кодом как способом описания того и этого света (ср. негативное отношение к мельнику и мельнице, кузнецу и кузнице, а также плотнику и т. п.).

ние пространственных показателей различных сакральных зон, их метафорических признаков, таких, как невидимость, слышимость и т. п., характерных для «оборотного» («левого») мира. Данный набор мифологических пространственных индикаторов в обрядовых описаниях выступает сопряженно и с временными показателями того света, маркирующегося прежде всего как царство ночи.

С мифологическими признаками того света совпадают и признаки или свойства целого ряда представителей демонического мира, насылающих на мир живых смерть или болезнь: Войпеля, полуденницы, Йомы и других, менее значимых, вредоносных духов. В народном быту как на обрядовом, так и на профанном уровне отношения с иным миром во многом регулировались через отношения с этими демоническими существами. Способы их контактов с этим светом выступают и как приемы магического лечения. Так, способность нечистой силы нападать на людей с шумом и свистом находит прямые отклики в лечебной магии, где болезнь изгоняется стуком или звуком голоса. Подобным же образом находят отражение и противоположные свойства. Например, приверженность нечистой силы к тишине, выступающей как свойство иного мира, проявляется в предписаниях соблюдать тишину в доме больного, или стараться не разговаривать при колдовской добыче волшебной лечебной воды.

Несомненна ориентированность магического лечения на сами признаки прохождения теми или иными медиаторами символических границ сакральных сфер, т. е. соотнесенность с движением, шумом и т. п., где подобная ориентированность выступает как способ описания лечения именно в переходной зоне, где только и возможен сам контакт между тем и этим светом.⁹⁰

Очевидная направленность на символическую вторичного рождения, сквозящая за колдовскими манипуляциями во время лечения ребенка, дает ключ и для выявления символических аспектов традиционного лечения вообще как способа перерождения больного. Тем не менее именно лечение ребенка непосредственно опирается на символику вторичного рождения, так как до окончательного обрядового введения в социум⁹¹ он более связан с миром предков, чем взрослые. Эта близость проявляется не только в том, что новорожденный («бессловесный», т. е.

«молчаливый»), по поверьям, в первую очередь подвержен сглазу, но и в самом характере магического лечения, выступающего как символический возврат новорожденного в иной мир с надеждой получить его же обновленным, т. е. законом рождения. В то же время, лечебная магия, направленная на взрослых, дает дополнительные возможности для реконструкции мифологических представлений о пространстве и времени. Именно при лечении взрослых используется более широкий репертуар волшебных качеств трав, минералов, человеческих или животных выделений.⁹² Не останавливаясь специально на рациональных предпосылках народной медицины, отметим лишь особую важность для нашей темы иррациональных показателей как способов установления контактов с иным миром. В данном контексте само лечение оказывается как бы направленным на возвращение социальной полноты, утрачиваемой в результате болезней. В целом же весь комплекс магических лечебных действий, несомненно, связан с идеей вторичного рождения, но реализуется не в мире предков, а на земле.

По народным представлениям, наиболее успешно перерождению человека могли способствовать знахари и колдуны как представители мира людей, наделенные особыми способностями без вреда для себя вступать в контакты с иным миром. В мифологическом же аспекте — это лица, знающие способ получения от предков сакральных знаний. На обыденном уровне символическая связь с тем светом отражалась в народной фантазии за представлением о наличии у колдунов и знахарей особых свойств, имеющих для окружающих как положительную, так и отрицательную направленность.⁹³ Так, в целом положительно оценивались действия знахарей, которые в отличие от колдунов использовали свои знания лишь для «исправления» больного, что в символическом аспекте выступало как восстановление космического равновесия (ср. подобную мотивацию в погребальной обрядности). В силу данной направленности их знания или способности не расценивались как опасные для общества, так как сам социум мог существовать только в упорядоченном виде. Характерно, что сами знахари воспринимались окружающими как обыкновенные люди, лишь знакомые с традиционными нормами лечения, имеющие или наследственное, или полученное опытным путем представление о целительной силе тех или иных природных средств. При этом лечение как один из способов контакта с иным миром высту-

⁹² Общий обзор подобных средств см.: Ильина И. В. Лекарственные средства растительного, животного и минерального происхождения в народной медицине коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сб. ИЯЛИ. Сыктывкар, 1983. Вып. 28. С. 52—64.

⁹³ О классификации знахарей см.: Ильина И. В. Народные врачеватели коми // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР. Тр. ИЯЛИ. Сыктывкар, 1986. Вып. 37. С. 76—77.

⁹⁰ В общем плане как больной, так и знахарь для успешного исхода лечения должны быть выведены за пределы упорядоченного мира.

⁹¹ В повседневной действительности окончательная социальная зрелость маркировалась и способностью к труду (см. на эту тему: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 24—27).

пало завуалировано и не осознавалось опасным для окружающих. Однако сакральная природа сверхъестественных способностей знахарей обнаруживается даже за обыденным, на первый взгляд, представлением о наличии особых лечебных способностей просто у пожилых людей или охотников. Очевидно, что здесь значимым оказывается сам возраст, как бы приравнивающий того или иного члена коллектива или родственной группы к представителям мира предков. Не случайно и в погребальной обрядности при выборе обмывальщика предпочтение отдавали пожилым вдовым людям. В родильной обрядности символические аспекты возрастного показателя обнаруживаются при выборе повитух. Лечебные же способности охотника в народной фантазии проистекали, очевидно, из его опосредованной связи с путешествием, выступающем в целом в мифологическом контексте как движение в мир предков. Именно страннику, прошедшему много дорог, прибывшему из мира предков и наделенному их мудростью, коми народом приписывались особые лечебные способности.⁹⁴ Ориентация на символическое противопоставление того и этого света обнаруживается за установкой знахарей использовать для достижения более успешных результатов как старшего, так и младшего членов данной родственной группы. При этом социум как бы соотносился с космосом народных представлений, с его символическим вертикальным и горизонтальным членением на различные сакральные сферы. Подобная ориентированность как бы неразрывно связывала мир людей с сакральным центром, из которого живущие могли получить помощь от предков. В то же время болезнь одного, отождествляемая в конечном итоге со смертью, воспринималась как гибель самого социума,⁹⁵ т. е. приводила к нарушению космической гармонии, восстановить которую могли предки.

Собственно, знахари и должны были через регламентированную, т. е. в данном случае негласно одобряемую обществом, связь с тем светом вызвать его вторжение в мир людей. Установление такого контакта имитировалось поведением, отличным от общепринятого в повседневной действительности. Знахари лечили в определенное время, преимущественно ночное, и в определенном месте, используя заговорные формулы, т. е. «оборотный язык». Фактически на профанном уровне они наделались признаками представителей (или медиаторов) иного мира. Успех контакта в народном представлении связывался и с внешним видом знахарей: они должны были лечить в чистой (белой) одежде. Несомненно при этом, что сама ориентация на чистоту выступает здесь не только как редуцированное требование ритуальной чистоты вообще, но и содержит

символику обновления, отражающую суть магии лечения как процесса воссоздания космоса.

Само обозначение знахарей отражает их дифференциацию как по месту, так и по способу контактов с иным миром. Так, знахарей, исцеляющих в бане, т. е. ориентирующихся на мир гиньальную природу переходной зоны, именовали «пывельдчысь» («выпаривающий в бане»). Такой способ лечения, как «вдувание здоровья» (или «сдувание болезни»), перекликающийся с символикой ветра как медиатора между мирами, а также с представлением о дыхании как признаке жизни, нашел отражение в названии знахаря — «пöлясьсь» (от «пöляны» — дуть, сдувать),⁹⁶ который при лечении дул на воду. В контексте магических способов лечения особенно характерным, хотя ритуально непроявленным, оказывается такое название знахаря, как «ним видзчысь» («охраняющий имя»), за которым тем не менее угадывается ориентация на сакральную природу имени собственного (ср. обычай не называть по имени покойника).⁹⁷

Успех лечения, кроме правильно выбранного способа, реализованного в подходящем месте и в регламентированное время: «до восхода» (т. е. не день), связывался и с употреблением специальной словесной формулы лечения (заговора), обнаруживающей природу сакрального знания, хранящегося в мире предков. Собственно, сам знахарь — это и есть человек, обладающий этими знаниями, т. е. знающий сокровенное слово. В коми традиции подобная связь отразилась в общем названии таких знахарей — «тöдысь» (от «тöдны» — знать, отгадать). Их функции простирались от предсказания будущего до поиска пропавшего имущества. При этом особенно показательна роль такого знатока в строительной обрядности, где он руководил как выбором деревьев для постройки, так и самого места строительства.⁹⁸

В то же время получение знахарем сакральных знаний предполагало определенную открытость в их приобретении, так как они выступали как достояние социума в целом. Для обладания ими не требовалось особого посвящения, т. е. совершения тайных обрядов, связывающих колдуна с иным миром на негативном уровне. Тем не менее общественное мнение требовало при получении знаний как бы соблюдения трех заветов (правил). Так, в течение жизни знахарь передавал свои знания младшему по возрасту. Он не должен был хвастаться своими способностями и использовать их во вред окружающим. Кроме этого, знахарь, получивший знания, первоначально про-

⁹⁶ Ильина И. В. Народные врачеватели... С. 74.

⁹⁷ Доронин П. Г. Первобытно-общинный строй на территории коми // ИГА Коми АССР. 1946. № 1. Ед. хр. 4, § 9.

⁹⁸ Жеребцов Л. П. Этнографический обзор народа коми // Из жизни древних коми / Отв. ред. Л. Н. Жеребцов и др. Сыктывкар, 1985. С. 37.

⁹⁴ Палимов В. П. Загробный мир... С. 22.

⁹⁵ В погребальном обряде подобные архаические представления нашли отражение в самом обычае траура.

верил их действие на близких ему людях.⁹⁹ В мифологическом аспекте подобные этические установки отражали архаическую связь между миром живых и царством мертвых, переосмысленную в течение времени в некоторых приемах лечебной магии, а также сохраняли сакральные знания для социума, что отразилось в народном представлении о знахаре как о человеке, который не может умереть, не передав свое знание другим (живым).¹⁰⁰

В лечебной магии исцеляющие свойства приписывались предметам, лишь опосредованно связанным с иным миром. Прежде всего к числу подобных предметов относился обмылок, оставшийся после обмывания покойника (ср. при этом его использование и во вредоносных целях). Им лечили ломоту в костях, т. е. как бы возвращали суставам утраченные качества.¹⁰¹ Волшебными свойствами обладало и «банное мыло» невесты, которое служило для нее оберегом от глаза как во время свадьбы, так и в течение всего периода беременности (т. е. фактически охраняло плод). Не случайно именно мыльную воду давали и при трудных родах. В контексте фольклорных связей мыла с лягушками,¹⁰² которые якобы некогда были людьми, лечение свадебным или погребальным мылом выступает как строительство из мыла самого человека (что, собственно, перекликается и с технологическим аспектом варки мыла из костей). Представление же о хтонической природе болезни вообще отразилось в народных поверьях, что болезни могут принимать вид ящерицы, червячка или личинки, в редуцированном виде донесших до нас мифологический образ «мирового змея», не только обитавшего в «мировых водах», но и имевшего огненную природу.¹⁰³ В коми традиции подобная связь раскрывается через поверье, что убийство ящерицы может вызвать пожар (с. Керчомья). В виде личинки, питающейся грудью, выступает и «шева», вызывающая кликушество, наде-

⁹⁹ Представляется, что за подобной установкой скрывается не столько этический плач, сколько воззрение, что сакральное знание принадлежит в первую очередь своей родственной (в прошлом — родовой) группе (об этических нормах см.: Ильина И. В. Народные прачеватели... С. 76).

¹⁰⁰ Очевидно, что такое знание когда-то следовало передавать младшим по возрасту, что и обеспечивало сохранение традиций.

¹⁰¹ Косвенно подобная символическая роль мыла отразилась в следующей коми идиоме: «кныд на мыськыём» — «руки коротки» (букв.: «не намылены»).

¹⁰² Косвенно для понимания символики мыла имеет значение и другая цепочка сопоставлений: лягушки живут в болоте, в болоте находятся души злых покойников, в болоте же обитает Йома — богиня смерти, насылающая и болезни. В античной традиции отразилось представление, что из болот вытекают реки, отделяющие иной мир (см.: Казанские В. П. «Стоячая вода» и «смерть» в индоевропейской традиции // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд / Под ред. Вяч. Вс. Иванова. М., 1985. С. 43—45).

¹⁰³ Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 143—144 и др.

ляющая способностью человека превращать голодом иной мир.¹⁰⁴ Косвенно мифологическая связь болезней с иным миром обнаруживается за предположением о передаче болезни по воздуху,¹⁰⁵ подобно орту, вселяющемуся в младенца от волдыря при его рождении.

Еще в большей степени магическими способностями обладали колдуны, к помощи которых прибегали лишь в крайнем случае, так как деятельность их, по народным представлениям, считалась вредоносной, опасной для социума. Не случайно коми названия данной категории лиц образованы от глагола со значением «портить» или являются русским заимствованием из обозначений лиц, в прошлом по тем или иным причинам наделяющихся асоциальным обликом. Это «тшыкӧдзчысь» (от «тшы кӧдни» — портить), «керысь» (от «керны» — портить, при помощи колдовства), а также «кӧлдун» и «еретник» (ср. рус.: «колдовывать» или «очаровывать», т. е. как бы принудительно вводить в оборотный мир, отводя взгляд¹⁰⁶).

Отличительной особенностью колдунов была их способность перевоплощаться или перевоплощать других, а способность обобщиваться, в частности в птиц, выдает их природу медиаторов, связанных с маргинальным пространством.¹⁰⁷ Это символическое качество и нашло отклик в поверье, что колдуны «могут покрывать большое расстояние». Подобные воздушные перелеты мыслились как путешествие в иной мир, которое, не будучи санкционированным обществом, расценивалось негативно, как объективно вызывающее вторжение «чужого» (вредоносного) мира в освоенное пространство, т. е. нарушали космическое равновесие, а тем самым ставили под угрозу само существование социума. Так, в описаниях, претендующих на бытовую достоверность, колдунами зачастую выступают лица, наделяемые теми или иными физическими недостатками, чем и объясняется их невозможность нормального функционирования в социуме.¹⁰⁸ Традиционный образ колдуна сопоставим с обликом «законных» представителей того света — духов, насылающих те или иные болезни. По народным поверьям, они не имеют руки или ноги, глаза, уха или даже носа.¹⁰⁹ Ущербности представителей оборотного мира в народной фантазии как бы противопоставлялась физическому облику нормальных людей,

¹⁰⁴ На ее связь с иным миром наводит и представление, что «шева» неуязвима для ножа, а может быть только сожжена (см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 76).

¹⁰⁵ Ильина И. В. Обычай и обряды... С. 15.

¹⁰⁶ Очевидно, при помощи взгляда.

¹⁰⁷ Подобные способности колдунов выдают их первоначальные функции шаманов.

¹⁰⁸ Существовало мнение, что колдуны сами часто наносили себе увечье, например, могли сгибнуть ногу (см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча... С. 33—34).

¹⁰⁹ Старцев Г. А. Зыряне... С. 53.

находя при этом значимые параллели в мифологиях многих народов мира.¹¹⁰ Народное противопоставление колдунов и знахарей опиралось на их якобы различные способы контактирования с иным миром. Так, если колдуны сами отправлялись на тот свет за магическим знанием (в этом смысле они и выступают как представители иного мира), то знахари могли лишь, используя значимые в данном аспекте докусы, выступающие как переходные зоны в освоенном пространстве и в строго определенное время, просто получить необходимую магическую «информацию», хранимую в мире предков. При этом тот свет как бы реализовывался в мире людей.¹¹¹

Волшебные способности знахарей оценивались, по народным меркам, значительно ниже ведовской силы колдунов. Так, только колдуны могли исправить порчу, напущенную другим колдуном.¹¹² Особенно наглядно символика колдунов как лиц, связанных с хтоническим миром, отразилась в представлении, что колдуны могут избавить от слепоты, насланной другими колдунами,¹¹³ где сам «мотив слепоты» является одним из мифологических признаков оборотного мира.

Несмотря на негативное отношение к колдунам в повседневной действительности (ср. в ритуале погребения и поминовения фактическое отождествление колдунов с «заложными покойниками»), именно за их зловещими фигурами и способностью быть связанными между мирами выступает и само мифологическое представление о космосе как некоей, хотя и не пересекающейся в своих отдельных частях, но тем не менее единой, сущности.

Символика
арсенала
магических
приемов
лечения

В народной медицине (колдовской практике) особыми лечебными свойствами наделялись компоненты, связанные с дикой природой. Подобную привязанность следует рассматривать в контексте оппозиции природное — культурное, где природное

символически связывалось с иным миром.¹¹⁴ К числу таких компонентов относились как дикие травы, само использование которых в мифологическом аспекте было зашифровано в расти-

тельном коде,¹¹⁵ так и внутренние органы или выделения животных и насекомых. Волшебные свойства последних вытекают из самой мифологемы строительства космоса, одним из первоэлементов которого и оказываются выделения.¹¹⁶

Уже сам сбор трав с лечебными целями в регламентированное время отражает лечение как один из целенаправленных способов установления контактов с иным миром.¹¹⁷ Так, особой лечебной силой, по народным поверьям, обладала трава, собранная на Иванов день. Уже сами правила ее сбора как бы предполагали через требование собирать травы «в чистой белой одежде»¹¹⁸ ритуальную направленность данных действий, т. е. символически предвосхищало будущую чистоту (обновление) самого больного.¹¹⁹ Сбор трав во время солнценоворта, очевидно, связывался с переходным состоянием природы и символически отождествлялся с временем, наиболее открытым для контактов с иным миром (ср. обычай гадать на Иванов день, а также купальские игрища, в целом символизировавшие будущее благополучие, плодородие, плодовитость и т. п.). Особыми лечебными свойствами наделялась и роса, собранная на Иванов день и хранящаяся в дальнейшем под образами, очевидно, как влага иного мира. Другим вариантом использования волшебных свойств росы, вынавшей на Иванову ночь, был обычай кататься по росной траве с приговором: «С семидесяти семи трав роса — семьдесят семь болезней исчезнет» (с. Прилузье).¹²⁰

Природа иного мира выступает не только за требованием ритуальной чистоты при сборе трав, но и за рядом других регламентаций, имевших, несомненно, символическое содержание. К числу указаний с подобным содержанием относится предписание сбора таких трав, как Венерин башмачок (в коми традиции — голова Адама) и первоцвет весенний, в глубокой тайне и при полной тишине. При нарушении этих условий они «могли вовсе не показаться» сборщикам.¹²¹ Здесь уже сам мотив «тайны и тишины» выступает как обязательный символический атрибут того света (ср.: тишина как проявление траура).

Обобщенные представления о волшебных свойствах трав, как бы посланных из иного мира, отразились в фольклорном

¹¹⁰ В связи с мотивом персковки ср. хромоногость Гефеста.
¹¹¹ Ср. подобные приемы вызывания иного мира при гадании (Дукарт Н. И. Святочная обрядность коми конца XIX — начала XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми. Тр. ИЯЛИ. Сыктывкар, 1978. Вып. 20. С. 99).

¹¹² Ср. расположение колдуна на пороге для охраны свадьбы от других колдунов (см.: Поилов К. А. Зыряне и зырянский край // ИОЛЕАВ. М., 1974. Вып. 2. С. 64).

¹¹³ Выличка записана Н. Д. Кошаковым и опубликована. См.: Ильина И. В. Народные врачеватели... С. 77.

¹¹⁴ Ильина И. В. Лекарственные средства... С. 60.

¹¹⁵ В этом плане ср. предписание пить от ломоты в костях траву змеевик (см.: ОКР. С. 246; Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 69).

¹¹⁶ См. с. 88, а также о перебирании внутренностей как подготовке к путешествию шамана см.: Пропп В. Я. Исторические корни... С. 95.

¹¹⁷ Возможность рациональных аспектов народной медицины на таджикском материале см.: Чвырь Л. А. Опыт анализа... С. 124—138.

¹¹⁸ О ритуальной белизне см.: Тернер В. Символ и ритуал... С. 87.

¹¹⁹ Ильина И. В. Лекарственные средства... С. 54.

¹²⁰ Ср. также роль росы в сказочном репертуаре.

¹²¹ Ильина И. В. Лекарственные средства... С. 54.

репертуаре из преданиями об «аслад цвете» («свой цветок»), персонафицировавшем в свою очередь как бы волшебную исцеляющую мощь всех дикорастущих трав. Так, вместо сока в этом цветке течет кровь, показывается же он человеку раз в жизни, и тот, кто его найдет, обезопасит себя на все оставшееся время не только от болезней, но и от несчастий.¹²² Выступая как цветок жизни, «аслад цвет» в мифологическом плане дублирует и космическую символику крови как другого первоэлемента, лежащего в основе мироздания.¹²³ Отождествляясь с волшебной силой лекарственных трав, он проясняет и саму символику лечения — наполнение больного новой жизнью (кровью), а также как бы от лица иного мира способствует перерождению человека (ср. в сказочном репертуаре «Аленький цветочек», где пересекаются мотивы срывания цветка и перерождения заговоренного чудовища). В коми традиции предания об «аслад цвете» постепенно переплетаются с общераспространенными представлениями о магической силе папоротника, расцветающего на Иванов день, с помощью которого можно не только сохранить здоровье, но и отыскать подземные сокровища, выступающие как дар иного мира.¹²⁴ Не вызывает сомнений и определенная связь методов лечения с помощью препаратов, полученных из крови, выделений или других частей диких животных и насекомых с символическим содержанием последних в мифологических представлениях, отразивших создание мира из первоэлементов. Уже самой крови убитых зверей приписывались оздоравливающие свойства. Так, старые охотники пили кровь убитого ими животного, считая, что она «взбадривает организм и придает новые силы».¹²⁵ Особыми лечебными свойствами наделялись внутренности животных: печень, желчь и жир. Печень и путряной рыбий жир использовали при лечении куриной слепоты и желтухи, причем одним из эффективных магических способов лечения желтухи считался метод, при котором больного заставляли смотреть на щучью спину, предполагая, что болезнь в результате перейдет на рыбу. В данном фрагменте магических приемов лечения обращает на себя внимание сам метод — передача болезни взглядом (ср. представление о разрушительной силе взгляда колдуна или негативных последствий взгляда покойника¹²⁶), но и его обращенность на щуку, высокий семиотический статус которой обнаруживается в использовании щучьих зубов как оберега от «сглаза», и в качестве магического запора дверей дома. В це-

¹²² Там же.

¹²³ Ср. представление об умирании как истечении жизненного сока (крови) (см.: Казанские В. П. «Стоячая вода» и «смерть»... С. 45).

¹²⁴ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1978. С. 25, 50, 208 и др.

¹²⁵ Ср. сноску 123 наст. очерка.

¹²⁶ См. первый очерк наст. издания.

лом щука могла олицетворять подводный мир (т. е. хтоническую сферу),¹²⁷ поэтому данная направленность магических приемов лечения как бы символизировала передачу болезни и иной мир. Не случайно щучью желчь рекомендовали пить от самых различных недугов. Лечебные свойства приписывались не только желчи медведя, лося или оленя, но и высушенному и растертому в порошок желчному пузырю. Волшебными свойствами обладало и «муравьиное масло» — тягучая жидкость, появляющаяся на муравейниках ранней весной. Ее лечебные свойства могли связываться с самой хтонической природой муравьев (ср. сопряженность названий муравья «кодзюв» и ищерицы как пещистых существ нижнего мира).¹²⁸ Исцеляющие свойства приписывались и препаратам, изготовленным из разложившихся червей, с помощью которых обеззараживали края ран, очевидно, опираясь при этом на их символическую связь с хтонической средой. С подобной же целью использовали как человеческие, так и животные выделения. Так, мочу использовали не только при гнойных нарывах или для промывания глаз при нагноении, но и в компрессах при ревматических болях. В подобных же целях использовался и согретый конский павоз. Обеззараживающими свойствами наделялась слюна человека, которую использовали для промывания глаз и для обработки пупка новорожденного. Еще большим лечебным эффектом обладала якобы слюна собаки. К числу лекарств, обнаруживающих, на наш взгляд, несомненную символическую природу, относится и деготь, полученный путем перегонки в земляной печи костей животных, и применявшийся при лечении ревматизма как наружное, так и внутреннее средство. Несомненно, что в символическом аспекте кости животных как бы способствовали обновлению костей человека, т. е. его перерождению (в этом смысле показательна символика погребальной обрядности, как бы отражающая через некоторые мифологические параллели «выращивание» новых людей из костей предков).

Лечебная ориентация народной медицины на использование выделений человека и животных или внутренних органов последних, несомненно, связана с их мифологическим статусом, отражающим роль первоэлементов, лежащих в основании космоса.

Другие, но также чисто символические аспекты народной медицины раскрываются и за применением ряда минеральных препаратов. Так, обращает на себя внимание лечебная эффективность камней красного цвета или белемнитов (чертоших пальцев — «куль чунь»), символическая связь которых с другим миром несомненна.

¹²⁷ Ср. волшебные способности щуки в сказочном репертуаре.

¹²⁸ Ср. обычай лечиться золой и муравьями от болезни «волосен» (см.: ОКР. С. 246).

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Сравнительный анализ всех обрядов жизненного цикла показывает их достаточно тесную близость на ритуальном уровне, которая может быть объяснена лишь единством тех древних мифопоэтических установок, на которые и ориентировались семейные обычаи.

При анализе семейных обрядов выявляется символическая соотносимость социума с космической моделью мира. В данном контексте рождение, свадьба и похороны индивида выступают, образно говоря, как настоящее, прошлое и будущее социума в целом. Данная обрядовая триада даже в таком упрощенном понимании тем не менее вполне сопоставима с тремя мирами мифотворчества: подземных существ, как-то связанного с происхождением всего земного; людей, который довольно широко открыт, в свою очередь, миру предков, и воздушных сфер, где обитают высшие боги, представляющие космическое единство.

В то же время если общая троица обрядовой структуры в рамках семейной обрядности выявляется довольно легко, то ее генезис в контексте собственно семейной обрядности довольно туманен. Так, соотношение обрядовой троицы и трехчленной социальной структуры (жрецы, воины и пастухи), выявленные как будто на индоевропейских материалах Ж. Дюмезиля, на материалах финно-угорских народов прослеживается не отчетливо, возможно, в силу того, что культура индо-иранских народов имеет давнюю письменную традицию, которая, условно говоря, и зафиксировала детство становления предклассовых структур с дифференциацией социальных ролей. Ритуалы похорон, свадьбы и родни слабо связаны с символической трехцветностью, которые В. Тэрнер по африканским материалам сопоставляет с кровью, молоком и выделениями. Представляется, что в рамках мифопоэтических представлений свадьбу, похороны и родильную обрядность в широком смысле можно представить как космическое путешествие в сакральный центр за кровью, выделениями и молоком, необходимыми для воспроизводства социума. Однако эти символические основы семейной обрядности, т. е. достнесение социума (а значит, и каждого отдельного его представителя) с космической цепью

прошлых и грядущих перерождений, по мере удаления от начального этапа сложения мифологического сознания ирригируют свою изначальную направленность, становясь все более оптимистичными для самих участников обряда. Не случайно народные объяснения того или иного ритуала хотя и оказываются притягательными, но далеки от научного решения вопроса. Но они могут подсказать, в каком направлении нужно искать ответ.

Изначальный смысл «троичного мотива» в самих обрядах до конца неясен, в ритуальных действиях наиболее отчетливо выступает ориентация на простое противопоставление различных реальных и фантастических сил. Так, в свадебной обрядности «двоичность» сопрягается с ритуальным поведением жениха и невесты, в целом же ориентируясь на оппозицию мира живых и мертвых, которая, выступая как символический классификатор, в то же время несет следы объективного отражения жизни. Не случайно поэтому в родильной обрядности, направленной на обеспечение существования социума, в будущем более ярко выявляется связь с идеей трех миров, хотя ориентация на противопоставление мира добра и зла как того и этого света тоже достаточно очевидна.

Все обряды жизненного цикла на уровне ритуала ориентируются друг на друга, как бы неся участникам одного из них информацию об остальных. И в этом смысле различия в обрядовом поведении участников похорон, свадьбы или родни связаны не с противопоставлением действий по смыслу самих обрядов (например, похороны-рождение), а с разными формами реализации мифической картины мира через обряды жизненного цикла.

Само обрядовое поведение выступает как регулятор стереотипов поведения и сознания, кодирующих, в свою очередь, этническую информацию, обеспечивая тем самым связь между поколениями. При этом передача традиций во времени напоминает детскую игру в «испорченный телефон», где информация, полученная последним из играющих, диаметрально отличается от первоначальной. Однако подобная механика передачи традиции представляет возможность для появления инноваций, обеспечивающих в конечном итоге магистральное развитие и изменение социальной структуры. В то же время само наблюдение над изменением обрядовых ориентиров во времени может помочь при разработке стратегии социального поведения как отдельного индивида, так и этносов в целом.

Выявление же собственно мифопоэтических представлений, обнаруживающихся в ритуалах свадьбы, похорон и родни, дает возможность, с одной стороны, рассматривать коми традиции на широком фоне как финно-угорских, так и индоевропейских народных представлений, а с другой — детализировать и сам этот фон.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЕРАО	— Ежегодник русского антропологического общества при Санкт-Петербургском университете
ЖС	— Живая Старина
ИАОИРС	— Известия архангельского общества изучения Русского Севера
ИОАИЭ	— Известия общества археологии, истории, этнографии при Казанском университете
ИЭ	— Институт этнографии АН СССР
ИЯЛИ	— Институт языка, литературы, истории
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии
ТИЭ	— Труды института этнографии АН СССР
ХИФО	— Харьковское историко-филологическое общество

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Очерк первый. Основные элементы похоронно-поминальных ритуалов и их символика	5
<p>Ритуальные действия, предпринимаемые на пороге смерти (5). Обмывание и обряжение (7). Бдение у гроба (10). Обычай дня похорои (11). Поминальные обычаи (14). Погребение «заложных» покойников (15). Народные приметы и обычаи, связанные со смертью (16). Символика ритуального поведения (22). Время и число в погребальном ритуале (24). Пространство «живых» и «мертвых» и его свойства (признаки) (29). Мифопоэтическая картина мира в свете похоронно-поминальной обрядности (44).</p>	
Очерк второй. Пространство и время в свадебном ритуале	49
<p>Сватовство (49). Поведение сватов (51). Рукобитие (59). Канун свадьбы (69). Свадьба (89).</p>	
Очерк третий. Символика рождения и «перерождения» в народных обычаях	113
<p>Родильная обрядность (113). Мотив вторичного рождения (121). «Персрождение» в контексте мифопоэтических представлений о пространстве и времени (140). Символика арсенала магических приемов лечения (146).</p>	
Послесловие	150
Список сокращений	153