АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

А. К. БАЙБУРИН

ЖИЛИЩЕ
В ОБРЯДАХ
И ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

ЛЕНИНГРАД
"НАУКА"
Ленинградское отделение
1983
В монографии предпринимается попытка реконструкции символических аспектов традиционного восточнославянского жилища на материале обрядов, верований, фольклорных и мифологических текстов. Выявляются основные принципы освоения пространства у восточных славян. Рассмотрены семиотические аспекты организации внутреннего пространства жилища. Книга предназначена для этнографов, фольклористов, историков культуры.

О т в е т с т в е н н ы й р е д а к т о р
чл.-кор. АН СССР К. В. ЧИСТОВ

Р е ц е н з е н т ы:
А. С. МЫЛЬНИКОВ, Ю. И. КУРБАТОВ
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Настоящая работа посвящена изучению жилища и связанных с ним обрядов в несколько непривычном аспекте. Жилище обычно изучается в рамках материальной культуры. По отношению к элементам материальной культуры в этнографии сложились определенные принципы исследования, как правило, не распространяющиеся на экстрауглитарную, «духовную» сторону этих явлений. Между тем получить целостное представление о функционировании объективированных элементов культуры невозможно без изучения их места в картине мира, без учета того содержания, которое приписывалось им в разные времена и у разных народов.

Как мы постараемся показать, жилище — это не только материальный объект. В традиционном обществе жилище — один из ключевых символов культуры. С понятием «дом» в той или иной мере были соотнесены все важнейшие категории картины мира у человека. Стратегия поведения строилась принципиально различно, в зависимости от того, находился человек дома или вне его пределов. Жилище имело особое, структурообразующее значение для выработки традиционных схем пространства. Наконец, жилище — квинтэссенция освоенного человеком мира. Все эти аспекты требуют внимательного изучения.

В данной работе основное внимание будет уделено двум вопросам. Во-первых, мы попытаемся выявить принципы функционирования механизма освоения человеком окружающей среды. Каким образом происходило преобразование «природного» в «культурное», «неосвоенного» в «освоенное»? Причем нас будут интересовать традиционные модели «доместикации» пространства. Естественно, что в этом случае главным объектом
исследования будет обряд, поскольку в традиционной культуре именно обряды являлись основным средством передачи культурных образцов, социального опыта во времени. В интересующей нас проблеме освоения в роли основных средств передачи традиционных схем освоения мира выступали обряды, сопровождавшие строительство жилища и его обживание. Это не означает, что «строительные традиции» передавались исключительно с помощью обрядов. Механизм традиции обязан своей «помехоустойчивостью» во времени тому, что одна и та же информация передавалась сразу по нескольким каналам. Поэтому существенное значение для нас имеют также данные языка, фольклора, мифологии, изобразительного искусства. Проблеме освоения посвящена первая часть книги.

Во-вторых, нам предстоит выяснить особенности символической организации внутреннего пространства традиционного восточнославянского жилища, знаковую роль отдельных его частей. Особое внимание будет уделено описанию семантики жилого пространства, его ценностной акцентировке, причем семиотические характеристики жилища выявляются в контексте традиционного ритуального «сценария» жизни человека, его поведения в освоенном пространстве. Этому посвящена вторая часть работы.

Таким образом, обе задачи оказываются неразрывно связанными между собой как логически, так и структурно и подчинены единым целям: рассмотрению жилища как феномена культуры.

Такой подход обязывает автора к ряду предварительных замечаний.

1. Из постановки задачи ясно, что нас будет интересовать в первую очередь образ жилища в традиционной картине мира восточных славян, каким он нашел свое выражение в обрядах, поверьях, фольклорных, мифологических и других текстах, зарегистрированных преимущественно во второй половине XIX—начале XX в. Прогресс в таких областях этнографии, как этнопсихология и теория культурной традиции, предполагает усиленное внимание к выяснению корней коллективных представлений, моделей и образов, способам их сохранения, преобразования и трансляции во времени. С этой точки зрения особую актуальность приобретают
вопросы, связанные с реконструкцией традиционной картины мира или отдельных ее фрагментов. Объясняется это тем, что картина мира, вырабатываемая человеком в процессе взаимодействия с окружающей средой, является одновременно функцией самоосознания, определением своего места и роли в этом мире. Картина мира необходима для выработки адекватной стратегии поведения и ориентации в окружающих процессах и явлениях.

Будучи своего рода «программой поведения», картина мира реализуется как в самом поведении человека, так и во всевозможных результатах этого поведения. Поэтому конкретные мифы, ритуалы, как и другие тексты (в семиотическом смысле этого термина), и в частности жилище, являются не чем иным, как различными реализациями одной и той же картины мира. Из такого соотношения между картины мира и конкретными текстами следует (кроме всего прочего), что все объективированнные формы культуры, будь то фольклорные тексты, памятники материальной культуры или социальные институты, имеют общее поле значений, реализуют общую смысловую парадигму, которой руководствуются в своей жизни члены данного коллектива. А это в свою очередь означает, что выявление содержания того или иного текста предполагает реконструкцию соответствующих уровней или фрагментов картины мира.

Исследования в этой области, проведенные на разном материале и касающиеся различных (как во времени, так и в пространстве) культур, позволили обнаружить ряд категорий, которые являются универсальными для любой картины мира. Речь идет в первую очередь о таких понятиях, как пространство и время и тому подобных глубинных категориях сознания. По словам А. Я. Гуревича, «названные категории образуют основной семантический «инвентарь» культуры. Обязательность этих категорий для всех членов общества нужно понимать, разумеется, не в том смысле, что общество сознательно навязывает их людям, предписывающая им воспринимать мир и мыслить именно таким образом: речь идет о неосознанном навязывании обществом и столь же неосознанном восприятии, «впитывании» этих категорий и представлений членами общества».

В своих попытках реконструкции картины мира, и особенно народной картины мира, исследователь имеет дело
не со специальными текстами, сознательно описывающими данную картину мира, а с теми, в которых она нашла свое воплощение, причем чаще всего бессознательное воплощение. Задача состоит в том, чтобы проделать обратный путь, т. е. на основе анализа текстов выявить ту модель, реализацией которой они являются. Причем, естественно, любая такая реконструкция ведется с позиций иной культуры, в другой системе терминов и понятий, что неизбежно сказывается на результатах. Нет такой работы в области воссоздания прошлого (и особенно плана содержания иных культур), по отношению к которой нельзя было бы предъявить претензий о «навязывании» исследователем своих представлений. Однако «возмущающая» роль исследователя (повторю, неизбежная в силу объективных причин) заранее должна учитываться и даже «планироваться» самим исследователем. Кроме того, реконструкцию содержательных моментов культуры не следует понимать как слепок, как буквальное воспроизведение. Речь идет об идеальных образах и структурах, конкретизации которых возможна лишь при условии дальнейших, более детальных разысканий в этом направлении.

2. Роль картины мира в жизни человека и коллектива определяет особое отношение к ее сохранности. По-видимому, основным смыслом традиции как раз и является передача картины мира. Учитывая результаты, полученные, например, при изучении фольклорной традиции (работы А. Лорда, М. Пэри и др.), можно предполагать, что эта передача осуществляется не столько с помощью текстов, сколько посредством образцов, моделей, на основе которых любой текст может быть воспроизведен заново. Стремление к единообразию и преемственности выражаемых культурой моделей нашло свое выражение в целом комплексе средств, обеспечивающих максимальную устойчивость этих моделей. К их числу относятся, например, такие приемы, как дублирование, мультиплицирование одного и того же сообщения на разных уровнях в пределах одного текста или в нескольких. Субстанционально различных текстах. С помощью подобных приемов достигается известная синонимичность семиотических систем, что обеспечивает возможность перевода между ними, суммирования рассеянной по различным системам информации. Исследо-
вания в этой области позволили выявить и другие, менее очевидные способы придания устойчивости культурным образцам.4

Какими бы действенными ни были средства сохранения информации, они сами по себе еще не гарантировали сохранность. Для проверки "истинности" передаваемых во времени сообщений существовали особые формы контроля «над аутентичностью используемого кода (или кодов) и правилами семантической экспликации некоторых сообщений, признаваемых ключевыми».5 Наиболее мощным средством контроля был обряд. Для того чтобы правильно оценивать роль обряда в механизме традиции, необходимо учитывать одну специфическую особенность мироощущения homo traditionalis. В этой системе видения реальным признается лишь то, с чем может быть соединен предшественник. Все то, что несоответствует моделям, хранящимся в коллективной памяти, что выходит за рамки стереотипизированного опыта, объявляется несуществующим. По сути дела, картина мира подобного типа может быть представлена как сумма прецедентов. Наиболее существенные для жизни коллектива прецеденты, определяющие соответственно ключевые ситуации, воспроизводились в обряде. Тем самым обряд каждый раз как бы накладывался на конкретную ситуацию, соотнося ее с исходным сакральным прецедентом и одновременно придавая ей статус истинного события. Суть ритуала — в проверке соответствия между сакральным образом и эмпирическим фактом. Установлению такого соответствия придавалось чрезвычайное значение. Для особо значимых ситуаций требовалось периодическое «подтверждение» соответствия. Это относилось в первую очередь к событиям календарного и жизненного циклов, к «порядку» космоса и «порядку» жизни человека. Ритуал строительства на первый взгляд должен быть отнесен к числу "периферийных" обрядов, подтверждающих частное соответствие. Однако есть основания рассматривать его в числе ключевых обрядов, что обусловлено исключительно важной ролью жилища в системе восприятия мира.

3. Всякая модель культуры содержит в себе разделение явлений окружающей человека действительности «на мир фактов и мир знаков».6 Естественно, это разделение не абсолютно, так как всегда существуют объекты,
занимающие промежуточное положение. Давно замечено, что к их числу относятся все те искусственно созданные человеком предметы, которые в современной этнографической классификации составляют область материальной культуры. «Двойная природа» вещей — хорошо известная особенность оперирования вещами в человеческом обществе. Речь идет о том, что любую вещь можно использовать и как собственно вещь, и как знак, символ, причем вторая, символическая ипостась может пониматься различным образом. В культуре традиционного типа «о каждом предмете, помимо ограниченных сведений, касающихся его физической природы, существовало еще и иное знание: знание его символического смысла». 

Восстановление этого смысла (частично утерянного, частично дошедшего до нас в трансформированном виде) — одна из основных задач историка культуры. Кроме того, символический характер вещей может пониматься и как объективное свойство вещей, дающее возможность использовать их в качестве исторического источника. Ю. М. Лотман в связи с этим пишет: «Следует напомнить, что памятники материальной культуры, орудия производства в создающем и использующем их обществе играют двойную роль: с одной стороны, они служат практическим целям, с другой, — концентрируя в себе опыт предшествующей трудовой деятельности, выступают как средство хранения и передачи информации. Для современника, имеющего возможность получить эту информацию по многочисленным более прямым каналам, в качестве основной выступает первая функция. Но для потомка, например археолога или историка, она полностью вытесняется второй. При этом, поскольку культура представляет собой структуру, исследователь может извлечь из орудий труда не только информацию о процессе производства, но и сведения о структуре семьи и иных форм организации коллектива». 

П. Г. Богатырев, исследуя функциональные характеристики традиционного костюма Моравской Словакии, пришел к заключению, что в принципе любая вещь обладает не одной функцией, а целым набором, пучком функций, среди которых есть и практические, и символические. «Возьмем, например, деревенские постройки, — писал П. Г. Богатырев в заключение своего исследования. — Наряду с практическими функциями, которыми обладает деревенский дом и его
детали, мы обнаружим здесь и ряд других функций — эстетическую, магическую, функцию региональной и сословной принадлежности и другие. Крестьянский дом является не только вещью, но и знаком. В некоторых областях уже издали, только на основании внешнего вида дома, мы можем определить национальность его владельца, его экономическое и социальное положение и т. д.». 9 Универсальные свойства вещей определяются их практическим назначением. По отношению, например, к одежде таким универсальным свойством будет ее защитная функция. Элементы одежды, обусловленные этой функцией, являются общими для одежды вообще как для определенного класса явлений культуры. Они не несут какую-то специфическую информацию, которая может заинтересовать этнографа. Такая информация закодирована как раз в тех элементах, которые являются «избыточными» с точки зрения утилитарной прагматики, условными, а не безусловными. 10

Итак, любая искусственно созданная вещь обладает утилитарными и символическими свойствами («вещностью» и «знаковостью»), т. е. потенциально может быть использована и как вещь, и как знак. С этой точки зрения история вещей может быть представлена и как движение по шкале семиотичности. Другими словами, в каждый отдельно взятый момент своего существования вещь обладает тем или иным семиотическим статусом, который определяется конкретным соотношением «знаковости» и «вещности». При этом семиотический статус прямо пропорционален «знаковости» и обратно пропорционален «вещности».

Изменение семиотичности вещей на современном этапе прослеживается легче, чем в древности, благодаря большей гибкости информационной структуры общества. Инновация, первоначально возникшая в силу практических потребностей, впоследствии может легко приобрести знаковый характер (под воздействием, например, механизма моды) именно благодаря заложенной в ней потенциальной способности быть знаком. Столь же быстро может произойти снижение семиотического статуса предмета, превращение его в «вещь». 11 Это очевидно — ср., например, семиотическую судьбу таких вещей, как автомобиль, транзисторный приемник, телевизор и т. п.
Резкое изменение семиотичности может носить и ситуативный характер. В частности, известно, что включение утилитарных предметов, например, в контекст ритуала совершенно меняет их семиотические характеристики. Таково, например, использование сковороды при клятвах; кнута, хомута и других предметов в свадебном обряде. Число примеров «идеологизации» вещей легко умножить. Столь же распространены противоположные случаи утилитаризации знаков, т. е. использование их физических, а не знаковых свойств. Когда же мы имеем дело с явлениями, история которых исчисляется тысячелетиями, то почему-то упускаем из виду, что их семиотический статус в разное время и у разных народов мог существенно отличаться от современного. Относя жилище к сфере материальной культуры, мы тем самым приписываем ему постоянный низкий семиотический статус, так как само по себе разделение объективированных явлений на элементы материальной или духовной культуры можно рассматривать как оценку их семиотичности. Нет необходимости доказывать, что эта оценка, отражающая наш опыт оперирования вещами, наблюдений над их функционированием, может существенно отличаться от прежних, других, причем не только в диахронии, но и в синхронии, в культурном и этническом пространстве.12

В частности, по отношению к жилищу есть основания утверждать, что на ранних этапах его семиотический статус был существенно выше. Если учесть результаты тех немногочисленных исследований, которые позволяют делать выводы не только о «материальной», но и «духовой» стороне жилища в архаическом обществе, и обобщить имеющийся в нашем распоряжении материал, то в самом общем виде можно получить приблизительно следующую картину.

С появлением жилища мир приобрел те черты пространственной организации, которые на бытовом уровне остаются актуальными и в наше время. Прежде всего, появилась универсальная точка отсчета в пространстве, причем важно подчеркнуть, что пространство вне дома стало оцениваться как упорядоченное (по другим правилам) именно благодаря существованию дома. Иными словами, дом придал миру пространственный смысл, укрепив тем самым свой статус наиболее организованной его части.
Дом отделил человека от космоса, вырос между ними и в связи с этим приобрел характерные черты медиаццонного комплекса. «С одной стороны, дом принадлежит человеку, олицетворяя вещный мир человека. С другой стороны, дом связывает человека с внешним миром, являясь в определенном смысле репликой внешнего мира, уменьшенной до размеров человека». В нем сосуществуют человек и вселенная. Именно поэтому столь обычны переводы между частями человеческого тела, элементами космоса и деталями дома. Следуя логике этой схемы, дом может быть «развернут» в мир и «свернут» в человека, если при этом не будут нарушены правила соответствий. Показательно, что в архаических текстах космологического содержания создание дома относится к последним этапам творения мира, его оплотнения, придания ему устойчивой структуры.

Столь высокой модельирующей способностью могут обладать только те объекты, которым приписаны существенные свойства мира, и прежде всего способность обозначать его центр, каковой были наделены, например, город, храм, алтарь. В этот же ряд можно включить и дом. Примеч, если в храме сознательно воплощался образ вселенной, то в жилище мир повторялся скорее всего неосознанно, что придает ему «удвоению» еще большую ценность. Структура дома повторяет структуру мира и в том смысле, что он сам имеет свой центр, периферию и т.д. С другой стороны, постоянно возрастающее число археологических и этнографических данных позволяет говорить о структурном подобии жилища и поселения, особенно в связи с круглой формой последних, с центром, в котором мог поддерживаться ритуальный огонь и «которой, вероятно, использовался для совершения ритуалов общего характера и сходок взрослоего мужского населения».

Судя по фольклорным источникам, дом оказал существенное влияние на формирование оппозиции внутренний — внешний. «Поскольку дом образует самостоятельное замкнутое пространство (объем) в пространстве, он начинает восприниматься сам как внутренность пространства. На лексическом уровне это отражается, в частности, в том, что оппозиция внутри/снаружи заменяется оппозицией дома/снаружи. В свою очередь «снаружи» расшифровывается как лес, поле, вода, гора, места скопления
народа (базар, площадь), т. е. как лексемы, имеющие особую семантическую функцию в организации фольклорного пространства. Оппозиция: внутренний/внешний, принадлежащий дому/ принадлежащий внешнему миру может быть интерпретирована как оппозиция: принадлежащий культуре/ не принадлежащий культуре („неочеловеченный“).16

Другой важной содержательной домinantой дома является его связь с социальной организацией. В этом направлении основное внимание, как правило, уделяется различного рода отражениям структуры семьи в организации домашнего пространства. Уже в самых ранних археологических памятниках прослеживаются следы выделения в жилище мужской и женской части, места хозяина, а иногда и возрастных групп.17 Подобное разделение пространства носит условный характер и коррелирует с принципами организации сакрального пространства (место в центре обладает наибольшей сакральной ценностью; место у выхода — наименьшей; левая сторона считается женской, а правая — мужской, но возможны и инверсии).18 При этом иерархия мест и поло-возрастная иерархия совпадают.

Меньшее внимание уделяется, если можно так выразиться, обратной связи: влиянию искусственной среды обитания на структурирование коллектива. Судя по некоторым данным, оно может оказаться даже более существенным, чем это сейчас представляется. Во всяком случае такие важнейшие характеристики социума, как степень и характер дифференцированности и интегрированности и соответственно проблема таксомомических единиц не только самыми интимным образом связаны с жилищем, но и во многом им диктуется. В то же время при изучении истории социальной организации важно, по-видимому, принимать в расчет и то обстоятельство, что самое слово «дом» (*domos/*domus) в ряде indoевропейских языков первоначально, видимо, означало не жилое строение, а общественную организацию, семью.19

Наконец, несколько слов о собственно информационной характеристике дома. С этой точки зрения дом выступал как один из основных источников и трансляторов информации. Он являлся своего рода книгой и вместе с тем активно содействовал формированию представлений

12
об эталонных связях в системе мир—человек, причем речь идет не только о визуальном образе жилища, который сейчас пытается расшифровать археолог или этнограф. Информация передавалась и по другим каналам, как дублировавшим, так и дополняющим друг друга (ср. рассказы о «виденных» домовых или о возможности их увидеть). Вербальным путем передавалась своеобразная «домашняя» мифология. Существенная часть обязательного корпуса текстов усваивалась и воспроизводилась исключительно во время так называемых «домашних» работ. С домашним пространством было связано выполнение ряда периодических и окказиональных ритуалов, включавших наиболее ценные в ритуальном отношении тексты. Технологическим кодом передавалась не менее важная часть жизненно необходимых знаний, навыков, опыта, как во время выполнения домашних работ, связанных с приготовлением пищи, изготовлением орудий труда, утвари и т. п., так и, наконец, во время строительства жилища.

Здесь указаны далеко не все знаковые функции дома. Феномен жилища включает, например, различную «стилистику» поведения в доме и за его пределами. Уже в самых ранних юридических текстах оговорено отчуждение в тяжести преступления, совершенного в доме, от аналогичного преступления вне дома. Можно также указать и на редко учитываемую психотерапевтическую функцию дома. Но и приведенных наблюдений над знаковым восприятием дома в арханесском сознании, по-видимому, достаточно для того, чтобы говорить о более высоком семиотическом статусе дома на ранних этапах его истории.

Вычленение из синкретической системы различных видов человеческой деятельности, их специализация сопровождалась уменьшением роли сакральных представлений и соответственно увеличением удельного веса производственных, инструментальных аспектов этой деятельности, что повлекло за собой существенные изменения в структуре семиотических систем, используемых в обществе. Знаки и знаковые системы в свою очередь стали более специализированными. Граница между «знаками» и «вещами» становится все более отчетливой. Семиотический статус вещей довольно резко снизился к настоящему времени.
Постепенная утрата символического подтекста традиционного жилища привела к тому, что ко времени появления этнографических классификаций жилище было отнесено к сфере материальной культуры. Это обстоятельство можно было бы игнорировать, если бы оно не вызвало существенных диспропорций в изучении дома, как, впрочем, и других объектов, знаковый характер которых не вполне очевиден. Как совершенно справедливо отметил С. А. Токарев, в работах, посвященных материальной культуре, разрабатывается устойчивый круг сюжетов, затрагивающих в основном те аспекты жилища, которые соотнесены с его материальной сущностью, при этом игнорируется не менее важная «идеология» жилища. Между тем, по-видимому, именно сбалансированность утилитарных и символических функций определила ту исключительную роль, которая дает возможность говорить о жилище как о феномене культуры.

4. При рассмотрении жилища в контексте ритуально-мифологической деятельности человека можно говорить о нескольких типах соотношения жилища с обрядами.

Во-первых, жилище и обряд являются конкретными реализациями картины мира. В этом смысле между ними проявляется и определенное сходство, и различие. Сходство в том, что они (наряду с другими текстами) составляют план выражения картины мира и, таким образом, имеют общий план содержания. Различие же в том, что это содержание воплощается в жилище иными средствами, чем в обряде.

Во-вторых, жилище может быть включено в структуру ритуала двояким образом: как часть пространства, в котором разворачиваются обрядовые действия, и как ритуальный символ (ср., например, образ «чужого дома» в свадебных при- читаниях). Особую разновидность представляет собой использование элементов дома в качестве ритуальных атрибутов или символов. В большинстве случаев их можно считать производными от первых двух, поскольку они основаны, как правило, на уподоблении части целому. Подобного рода включения обычны для ритуалов календарного и жизненного циклов.

Наконец, жилище может выступать в качестве основного объекта ритуала. Речь идет об
обрядах, сопровождающих строительство жилища. В этом случае обряды можно рассматривать как систему значений, правил, предписаний, реализацией которых будет жилище. Такое соотношение между ритуалом строительства и строящимся жилищем не следует понимать буквально. Ритуал строительства ориентирован не на конкретные детали постройки, а на самые общие признаки дома, на образ дома. Этот образ должен соответствовать тому эталону, который был создан «в начале», в мифологическое время первотворений. Только в таком случае новый дом имеет право на существование. Другими словами, обряд всегда ориентирован на инвариантную, универсальную схему жилища, а не на варианты. Все региональные отличия, особенности планировки, декора и т. п., если можно так выразиться, безразличны ритуалу. Эта особенность обрядов обусловливает их исключительное единообразие, если рассматривать их не в плане выражения (здесь возможны самые разнообразные региональные отличия), а с точки зрения их содержания.

Строительная обрядность (в принятой классификации обрядов) относится к числу окказиональных ритуалов в отличие от периодически повторяющихся. Однако по своим структурным характеристикам и по общей тенденции к вхождению в ритуальную схему жизни она, пожалуй, ближе к последним. Известная двойственность обрядов, связанных с домом, объясняется тем, что они воссоздают не только идеальный образ дома, но и идеальный образ социальной группы (семьи), проживающей в этом доме. Жилище и семья в ритуале представляются неделимыми целым. Поэтому обряды, совершаемые при строительстве дома, можно с равным основанием рассматривать как обряды, посвященные созданию (или воссозданию) социальной микроструктуры. Это обстоятельство определило специфическое положение ритуала строительства в общей системе обрядов. Одновременное создание культурного символа и социальной структуры наложило отчетливый отпечаток на ритуальную «технологию», придав ей дополнительный смысл, позволяющий рассматривать этот процесс в самом широком социальном контексте.

Технология сравнительно поздно выделилась в самостоятельную область. До ее выделения техно-
логические процессы входили в общую космологическую схему, являясь как бы своеобразным продолжением операций по символическому созданию или воссозданию вселенной. Процесс преобразования исходного материала в конечный продукт на этой стадии можно рассматривать как серию действий, мотивированных «главным» событием. В результате конечный продукт приобретет (в той или иной мере) черты мировоззренческой схемы. Исследования, проведенные на материале технологических процессов строительства дома, постройки корабля, шитья одежды, создания утвари и т. п. с учетом разных (и во времени, и в пространстве) этнических традиций, позволяют говорить об универсальном характере корреспонденций между создаваемой вещью, строением человеческого тела, социальной организацией коллектива и представлениями об устройстве мира.

5. Если придерживаться предложенного Ю. М. Лотманом разделения всех текстов культуры на два основных вида подтекстов: «характеризующих структуру мира» и «описывающих динамику мира», то жилище безусловно войдет в первую группу, а обряды, сопровождавшие его строительство, — и в первую, и во вторую. Это объясняется тем, что обряды не только моделируют общую картину соответствий и таким образом подтверждают «истинность» миропорядка, но и эксплицитируют единственно приемлемые (в этой системе взглядов) правила преобразования этого миропорядка.

Проблема культурного освоения мира — одна из центральных в культурологии. Собственно, изучение динамических характеристик культуры так или иначе подразумевает выяснение основных закономерностей расширения сферы культуры за счет того, что коллектив (общество) расценивает как «не культуру». В этом направлении первостепенное значение отводится вопросам преобразования пространственно-временного континуума. Среди разысканий в этой области привлекает внимание позиция французского археолога и этнолога А. Леруа-Гурана.

Если его предшественники (и в первую очередь Э. Дюркгейм) рассматривали по сути дела условия возникновения идей пространства и времени, то А. Леруа-
Гуран вплотную подошел к разрешению вопроса самого зарождения этих идей как символов, необходимых для жизнедеятельности человека и общества. С точки зрения А. Леруа-Гурана, освоение человеком пространства и времени (domestication) явилось более важным шагом для формирования человека, нежели, например, изготовление орудий труда. Здесь мы обнаруживаем очень важное для А. Леруа-Гурана разграничение, если можно так выразиться, «низшей» и «высшей» формы освоения пространства и времени. Первая присуща в одинаковой мере и человеку, и животному (гнездо, нора как «периметр безопасности» есть и у животных). Вторая — концептуальная форма освоения пространства — присуща только человеку, ибо является функцией развитого мозга. Такое разграничение, по-видимому, имеет смысл. Любопытно, что Э. Эванс-Притчард на другом материале, в другом контексте и с другими целями предложил различать экологическое (относящееся к природной среде) и структурное (относящееся к обществу) понятие пространства и времени. Специфически человеческое владение пространством возможно, по мнению А. Леруа-Гурана, только при условии создания понятийной модели выделенной части пространства, при условии включения объекта в своего рода понятный «словарь». Внешним признаком включения можно считать наделение объекта названием. Например, говорить об освоении времени, включении понятия времени в систему концепций можно, вероятно, в том случае, если у нас есть свидетельства не просто о его дискретности, но и об осознании этой дискретности, о намеренном членении времени на значимые отрезки. Такие факты с достоверностью может представить словарь естественного языка. Поэтому представляется интересной мысль А. Леруа-Гурана о том, что в строгом смысле слова пространство можно считать освоенным в том случае, если оно «ассимилировано с символическим устройством» (языком). Другими словами, А. Леруа-Гуран старается разграничить общее, экологическое освоение, которое наблюдается и у людей, и у животных, и специфически человеческое — социально-экологическое и вместе с тем концептуальное владение пространством.

Другая важная мысль А. Леруа-Гурана — о роли «естественного» ритма в возникновении понятий прост-
ранства и времени. Выражение естественной ритмичности времени года, суток, расстояния символическими средствами явилось, по его мнению, первым шагом к возникновению представлений о пространстве и времени. Большой знаток археологических памятников, А. Леруа-Гуран заметил, что первые памятники ритма (параллельные резные черточки) и первые жилища появились в одно и то же время (на грани нижнего и верхнего палеолита).

Различение общего (и для людей, и для животных) и специфически человеческого освоения пространства существенным образом углубляет самое понимание проблемы. Предпосылки такого разграничения лежат, по-видимому, уже в самой природе жилища как полифункционального явления, о чем уже говорилось выше.

Смысл, который вкладывается нами в понятие «освоенного», нуждается в ряде уточнений. Прежде всего хотелось бы подчеркнуть, что в сфере освоенного относится не просто все то, что подверглось изменениям вследствие вмешательства человека в область «природы», но получившее при этом некоторое «избыточное» (с точки зрения оценки физических свойств объекта) содержание, необходимое для включения этого объекта в простейшие классификации, без чего он также не может считаться освоенным. Многочисленные исследования последнего времени в области арханых классификаций (работы К. Леви-Стросса, Э. Лича, П. Уорсли и др.) убедительно подтверждают данное предположение. Вхождение объекта в классификацию делает возможным его соотнесение в принципе со всем остальным миром символов, хотя бы по основному классификационному признаку принадлежности «культуре» vs «природе», освоенности — неосвоенности. В самом общем смысле область освоенного — это область правил, запретов и предписаний. Освоенное пространство характеризуется в первую очередь такими свойствами, как дискретность, гетерогенность, искусственная упорядоченность, ритмичность.

Проблема освоения, с нашей точки зрения, — это прежде всего проблема семиотического характера. Освоенное пространство — всегда семантизированное пространство, подвергшееся некоторой ценостной акцентировке. Семантике пространства, в том числе и жилого пространства, уделяется все больше внимания. В настоящее время
понятно, что (во всяком случае пока) содержание, приписываемое освоенному пространству, и в частности дому, наиболее адекватно описывается с помощью таких категорий, как свое, близкое; принадлежащее человеку; связанное с понятием доли, судьбы; главное (сакральное); связанное с огнем очага и т. п. Вместе с тем сам процесс семантизации, механизм обрастания пространства содержанием, всем многообразием связей с самыми различными уровнями модели мира человека остается практически неизученным. Мы далеки от мысли раскрыть этот вопрос во всей его полноте. Речь пойдет о частном случае освоения пространства, каковым является ритуал строительства. Однако он, как нам кажется, очень показателен и в этом смысле его изучение представляется необходимым.

6. Из сказанного выше ясно, что при рассмотрении жилища как некого единства «материального» и «духовного» нас будет интересовать прежде всего второе. В этом случае возможны два подхода, ведущие к разным результатам. Жилище может изучаться как знаковый комплекс, как своеобразный текст, повествующий о социальных, религиозных, хозяйственных и других аспектах жизни коллектива. Именно такой подход принят, например, для археологических реконструкций, когда материальный объект выступает в качестве источника информации о культуре того или иного этнического образования. Естественно, что в этом случае жилище является материалом исследования. Возможен и другой подход, цель которого заключается в выявлении содержания, приписываемого жилищу в данной культурной традиции. При таком подходе материалом должны служить тексты, выступающие в роли метатекстов по отношению к жилищу. Для традиционного общества такими текстами, очевидно, будут прежде всего данные языка (и в первую очередь терминология), обряды, фольклор и мифология. Именно в них реализуется образ жилища, описываются те связи, объективированным выражением которых является жилище в его материальной сущности. При этом следует еще раз подчеркнуть, что перечисленные источники используются в данной работе отнюдь не для воссоздания реального облика жилища. Во-первых, мы не ставим перед собой такой цели, а, во-вторых,
хронологические отношения между ними (например, между жилищем и фольклорными текстами) всегда проблематичны. Поиски этнографической реальности в мифологии и фольклоре предполагают вторичность фольклорных и мифологических текстов по отношению к этнографическим реалиям. Но эта предпосылка теряет смысл, если учесть высокую степень семиотичности самих этнографических реалий (о чем уже говорилось выше). В этом смысле они принципиально не отличаются от таких знаковых систем, как фольклор или мифология. Отношения между ними скорее семантического, нежели хронологического характера.

Анализируемые ниже восточнославянские обряды, верования, данные языка и фольклора представлены в основном в записях XIX—начала XX в. Их использование в качестве материала для реконструкции и описания механизма освоения пространства, семантики жилища имеет и свои сложности. Прежде всего это относится к степени их сохранности и полноте их описаний. О сохранности, например, обрядов трудно судить, не имея описаний разного времени. Понятно лишь, что к XIX—XX вв. конкретный смысл многих обрядовых действий был уже почти полностью утрачен. Однако основное прагматическое значение данных обрядов, направленное на благополучие коллектива, проявляется достаточно ощутимо. Лучше всего в обрядах сохранилась их формальная структура («сintéаксис»). В этом смысле обряды представляют собой явление, достаточно известное в истории культуры, когда «текст» надолго переживает породивший его «язык». Поэтому для выявления интересующего нас содержания большое значение имеют типологически сходные данные других культурных традиций.

То обстоятельство, что основной корпус описаний, как уже было сказано, относится к XIX—началу XX в., конечно же, не означает, что обряды отражают содержательные элементы, синхронные времени их регистрации. Явная архаичность обрядов на первый взгляд вступает в противоречие с достаточно поздним типом жилища, к которому эти обряды привязаны. Следует, однако, учитывать, что, например, срубное жилище содержит целый ряд архаичных черт, полностью, впрочем, до сих пор не выявленных, а с другой стороны, обряды моделируют, как будет видно ниже, наиболее существенные харак-
теристики жилища, не относящиеся исключительно к срубному или какому-нибудь другому конкретному типу.

Другая сложность также вытекает из оценки состояния источников. Подавляющее число записей носит попутный, фрагментарный характер. Специальных описаний восточнославянских обрядов при строительстве нового дома очень немного. К ним следует отнести прежде всего небольшую заметку Дыминского, по сути дела единственныйную работу, посвященную исключительно интересующим нас обрядам. Большой и хорошо систематизированный материал, включающий и обряды при строительстве, собран по украинской хате в работе известного украинского краеведа П. Иванова. Некоторые необходимые для нашей работы материалы (например, выбор деревьев для строительства) были собраны в Белоруссии Н. Я. Никифоровским.

Все названные работы относятся к области изучения народных верований. Некоторые материалы можно почерпнуть из работ, посвященных исследованию народного жилища. К таким работам относится, например, небольшая монография К. А. Соловьева, посвященная крестьянскому жилищу Дмитровского края. Обрядам в строительстве посвящен один из разделов фундаментальной работы Е. Э. Бломквист по восточнославянскому жилищу. Особенно следует отметить материал по русским обрядам при строительстве, собранный и использованный некоторыми исследователями для своих теоретических построений. Из таких сводок выделяются работы Д. К. Зеленина, а среди более поздних — монография Э. В. Померанцевой, посвященная русской демонологии.

При рассмотрении целого ряда вопросов (например, особенностей организации внутреннего пространства и др.) мы опирались на многочисленные этнографические и археологические описания восточнославянского жилища, и прежде всего — работы Е. Э. Бломквист, Л. Н. Чижиковой, Т. В. Станюкович, П. А. Раппопorta и др. Большим подспорьем оказались библиографические материалы по жилищу в исследовании Е. Э. Бломквиста и в атласе «Русские».

Привлекаемого материала не всегда хватает для одно-значных ответов на затрагиваемые в работе вопросы.
Нередко по этой причине приходится ограничиться гипотетическими построениями. Однако хотелось бы еще раз подчеркнуть, что автор видит смысл этой книги как раз в постановке вопросов, а не в их окончательном разрешении.

Автор считает своим приятным долгом поблагодарить всех тех, кто принимал участие в обсуждении книги, и прежде всего С. А. Арутюнова, И. С. Крупника, Г. А. Левинтона, Б. Н. Путилова, С. А. Токарева, Н. И. Толстого.

1 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 7.
3 Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры, с. 16.
4 Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 141—149.
5 Там же, с. 142.
7 Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры, с. 63.
8 Лотман Ю. Статьи по типологии культуры, с. 11.
9 Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 363. Впервые работа «Функции kostюма в Моравской Словакии» была опубликована отдельной книгой на словацком языке в 1937 г.
10 Впервые на эти вопросы обратили внимание лиингвисты, члены Пражского лиингвистического кружка Н. С. Трубецкой и Р. О. Якобсона.
11 Разрабатывая теорию фонологических различительных признаков, Н. С. Трубецкой пришел к выводу об условном характере экспрессивных фонологических средств, которые и должны интересовать лиингвиста, занимающегося функциональной структурой речи, в отличие от безусловных, т. е. физиологически обусловленных различительных признаков (Трубецкой Н. С. Основы фонологии. М., 1960, с. 24). На этнографическом материале эта идея нашла свое блестящее воплощение в работах П. Г. Богатырева.
15 О подобном роде текстах см. подробно: Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концеп-
цией «мирового дерева». — Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971, с. 9—62.
16 Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира, с. 74.
18 Тенденция расположения женщин в левой части помещения, по мнению специалистов, может быть следствием генетического предрасположения. См.: Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978, с. 85.
21 Снижение роли руки, с которой антропологи непосредственно связывают возникновение знаковых систем (ср. эксперимент Кашинга, которому отводится особая роль в формировании этого предположения — см.: Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976, с. 30—31), изменение характера ручного труда, передача производственных функций механизмам, по мнению А. Леруа-Гуара, повлекло изменение в соотношении оптического и акустического кодов (L e g o i - G o u r h a n A. Le geste et la parole... T. II. Paris, 1965, p. 52—56).
22 Один из рефлексов этого процесса видится, например, в распространенной среди этнографов точке зрения, согласно которой этническая специфика на современном этапе перемещается из сферы ‘материальной культуры’ в область ‘духовной культуры’. Однако точнее было бы говорить о перемещении этнографичности из сферы прагматики в сферу синтаксики. В самом деле, в условиях стандартизации этническая специфика вещей складывается прежде всего за счет этнических особенностей их использования, правил их сочетаемости, которые значительно более устойчивы, чем сами вещи. Кроме того, следует учитывать, что семиотический статус одной и той же вещи у разных народов может быть неодинаков. Другими словами, вещам может быть приписан различный этносемиотический статус. Известно, например, что семиотический статус украшений в Индии гораздо выше, чем в Европе. Семиотический статус пищи у грузин выше, чем у русских, японская чайная церемония более ритуализована, чем английское чайное питье в т. п. Количество примеров можно легко увеличить. Однако и приведенных достаточно для утверждения необходимости учета этносемиотического статуса вещей, особенно в исследованиях сравнительно-типологического плана.
26 Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры. — Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969, с. 465 и сл.
27 Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole..., t. II, p. 138—186.
31 Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole..., t. II, p. 139.
32 Дыминский. Северные обряды при постройке дома в Каменец-Подольской губернии. — Этногр. сб., СПб., 1864, вып. 6, «Смесь».
34 Никфировский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, северные обряды и обычан, легенды, сказания ... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
35 Соловьев К. А. Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930.
37 Зеленин Д. К. 1) Тотемический культ деревьев у русских и белорусов. — Изв. АН СССР, Отд. обществ. наук, 1933, № 6; 2) Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М., Л., 1937.
38 Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
Часть первая

СТРОИТЕЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Глава I

ОБРЯДЫ, ПРЕДВАРИЮЩИЕ СТРОИТЕЛЬСТВО ЖИЛИЩА

Всякий ритуал был призван обеспечить максимально устойчивые связи между организацией жизни коллектива и космическим порядком. Степень реализации этой функции ритуала зависела от соблюдения ряда условий. Среди них особенное значение придавалось выбору места и времени совершения ритуала. Наибольший эффект был возможен лишь в единственной, наиболее сакральной точке пространства, определяемой как «центр мира», ибо именно здесь в мифологическое время была разыграна космическая драма творения мира. Это же относится и ко времени. Существенным было умение определить наиболее сакральный момент времени, «когда профаническая длительность времени разрывается, время останавливается и возвращается то, что было в начале».  

Для ритуалов, воспроизводивших схемы создания различного рода культурных объектов (утвари, орудий труда; одежды, жилища и т. п.), не менее важным оказывался выбор материала, « тождественного» тому материалу, из которого был создан «первый образец» данной вещи. «То, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно воспроизводиться в ритуале, так как только это воспроизведение гарантирует безопасность и процветание коллектива».  

Вероятно, именно этим можно объяснить весьма разработанную обрядность, связанную с выбором материала, места и времени строительства дома у восточных славян.
На практике соблюдение указанных ритуальных условий привело к двухступенчатой процедуре выбора. На первом этапе определялись реальные параметры места, времени, материала, учитывались их объективные свойства, практическая целесообразность выбора. На втором этапе все это перешло в категорию потенциально «пригодного», подвергалось дополнительной проверке, мотивированной логикой соответствия сакральным образам. Другими словами, из всего реально пригодного необходимо было выбрать только то, что может считаться таковым и с ритуально-мифологической точки зрения. В результате достигалось искомое соответствие между сакральным и профанническим, космическим и земным — то соответствие, которое гарантировало успех строительства и благополучие жизни коллектива.

Выбор материала для строительства

Основным строительным материалом у восточных славян (за исключением южных степных районов) было дерево.

Особая роль дерева в повседневной жизни славянских народов позволила К. Мощинскому прийти к заключению, что славяне до последнего времени жили в «девичьем веке», причем это утверждение представляется справедливым не только в отношении практической, утилитарной роли дерева (как материала для строительства, изготовления утвари, орудий труда, транспортных средств, украшений и т. д.), но и в связи со специфическим положением деревьев в различного рода идеологических построениях. Достаточно вспомнить роль деревьев в тотемических классификациях многих народов, в том числе, вероятно, и у восточных славян (ср. особую роль березы и дуба в ранних религиозных построениях, особенно у русских и белорусов). С культом деревьев был непосредственно связан весь комплекс языческой обрядности (ср. так называемое «майское дерево» у народов Западной Европы, «семицарную березку» у русских, белорусский «куст», украинские «тополя»). Интегральный образ дерева («мировое дерево», «шаманское дерево», arbor inversa и другие локальные варианты) служил
воплощением концепции строений вселенной, причем наиболее распространенным воплощением в самых различных культурных традициях. В этом образе реализовались представления о пространстве, времени, организации коллектива, жизни, смерти и другие, необходимые (с точки зрения этого коллектива) для адекватного восприятия окружающего мира и определения в нем своего места.

Поэтому, говоря о деревьях, запретах и представлениях, связанных с ними, следует постоянно учитывать этот фон, тем более что в подсознательной форме он проявлялся до самого недавнего времени в «религиозных и космологических представлениях, отраженных в текстах разного рода, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в хореографии, ритуале, играх, в социальных структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей психики».

Вся совокупность деревьев может быть расчленена и приведена в некоторую систему с помощью определенных процедур классификационного характера. Изучение различных знаковых систем, и в первую очередь естественного языка, фольклора, мифологии, ранних форм искусства и пр., позволило обнаружить наборы абстрактных и конкретных классификаторов, с помощью которых человек ориентируется в окружающем мире. При сравнении этих наборов удалось выявить общие для всех систем классификаторы — так называемые универсальные оппозиции, такие, как свой/чужой, верх/низ, мужской/женский, живой/мертвый и др. «Существование ограниченного набора универсальных оппозиций в знаковых системах, созданных человеком или связанных с ним, приводит к мысли о том, что человеку вообще присуща классифицирующая деятельность универсального характера. Целью или результатом такой классификации является самосознание, создание модели мира. С другой стороны, можно говорить о том, что модель мира определяет набор оппозиций. Процесс классификации в значительной степени автоматизирован и совершается на подсознательном уровне». В рассматриваемых ниже ситуациях выбора деревьев и места для строительства классификация как бы выводится из подсознания в со знание.
Механизм различения действовал по принципу: запрет — разрешение, причем система запретов (как и в других случаях) являлась определяющей.  

К запрещенным для строительства дома деревьям относилась большая группа так называемых «священных» деревьев. Признак священности определялся по целому ряду более частных признаков. Священными считались как одиночные деревья, так и целые рощи (особенно часто встречавшиеся на Русском Севере), отмеченные тем, что выросли на месте разрушенной церкви, часовни или на могиле. Эта группа рощ и деревьев приобретала священный характер в связи с сакральностью места, на котором они росли. С другой стороны, существовали рощи, которые определяли характер окружающего пространства своей сакральностью. К таким относились рощи с необыкновенно старыми и высокими деревьями. Разнообразны признаки, определяющие сакральность отдельных деревьев. Как правило, это были деревья с какими-то аномалиями. В ветлужских лесах в XIX в. очень известна была береза с 18 большими ветвями, образующими 84 вершины; еще большей известностью пользовалась одинокая береза в Ильях под Петербургом с вросшим в ствол камнем. Уродливость ствола, необыкновенное сплетение корней, раздвоенность (а иногда и растроенность) ствола (так называемые «воротца»), наличие дупла (через которое, как и через «воротца», «пронимали» детей при различных заболеваниях), «явление икон» (как правило, Богоматери) на ветвях или у корней, — вот, вероятно, далеко не полный перечень признаков, по которым дерево могло относиться к разряду священных. 

Негативной разновидностью отмеченных по этому признаку деревьев являлись так называемые «проклятые деревья», к числу которых в ряде мест (в Тверской, Харьковской губ., у бухтарминских старообрядцев) относили ель и сосну. У русских крестьян Вологодской губ. (район Никольска) считалось опасным рубить липу, ибо тот, кто ее срубит, непременно заблудится в лесу. 

Признаки, о которых речь пойдет ниже, также можно считать конкретной разновидностью общего признака «священности». Мы уже упоминали о священных рощах с необыкновенно старыми деревьями. К этому следует добавить, что в ряде мест (например, в Вологодской губ.)

С этим же кругом представлений связан запрет вырубать для строительства сухие деревья. 23 Противопоставление «сухое дерево» — «сырое» («зеленое») дерево играет существенную роль в представлениях религиозно-мифологического характера. Отраженное в большом количестве заговоров, оно раскрывается в большинстве случаев как антитеза отрицательного положительному. Сухому дереву приписываются свойства: «мертвое», «не имеющее жизненных сил»; образ сухого дерева особенно выражен в различного рода присушках, где «повторяется мотив сухоть как в космическом плане, охватывающем всю природу (леса, реки, болота, земля, скот и т. д.), так и применительно к микрокосму — человеку». 24 Любопытно, что следствием нарушения запрета рубить сухие деревья считаются так называемые «сухоты», от которых будут страдать жильцы вновь построенного дома. 25 К этому следует добавить, что белорусы считают наиболее благоприятным временем заготовки леса для строительства март и апрель, так как, по их мнению, сок укрепляет древесину. 26

Кроме этих признаков, обладающих широкими ассоциативными полями и являющихся по сути дела универсальными абстрактными классификаторами, 27 функционировал ряд более частных и менее распространенных. Г. Н. Потанин зафиксировал у русских крестьян на Алтае поверье, согласно которому использование в строительных целях бревна с «пасынком» (сучок, идущий из глубины
ствола) приводит к скорой смерти хозяина дома. Н. Я. Никифоровский, на которого мы уже неоднократно ссылались, приводит примеры запретов использовать деревья с наростом («гуз»), ибо у жильцов будут «кылдуны» (колтуны), деревья с «пристоем» («хозяйская дочь-девушка родит дитя»); несбогледение их влечет за собой последствия негативного характера (смерть кого-либо из живущих в доме, рождение ребенка вне брака, болезнь, ведущая к смерти).

Последние признаки мотивируют запреты использования дерева именно при строительстве дома, а не вообще, для любых целей, — отсюда их частный характер и большая вариативность в пределах даже небольшой области. В их число следует включить признак ориентации срубленного дерева. На постройку не годится дерево, упавшее «на полночь» или зависшее (зацеплившееся при падении за другие деревья), так как в доме будут умирать жильцы. Особенный интерес представляет первый случай, так как направление обычно семантизировалось (с «полночью»/севером связывались представления о ночи, зиме, смерти, аде и т. п.).

К специфическим (и не совсем понятным) следует отнести представления о так называемых «буйных» деревьях, зарегистрированных на территории Череповецкого уезда. «Им приписывались особые свойства — разрушительная сила, скрытая и тайная, угадать и указать которую могут лишь одни колдуны. Такое дерево, с корней срубленное и попавшее между двумя бревнами в стены избы, без всяких причин рушит все строение и обломками давит насмерть неопытных и недогадливых хозяев. Даже щепа от таких бревен, положенная на землю, ломает и разрушает целые мельницы». С «буйными» деревьями Д. К. Зеленин сравнивает «сторожовые» деревья белорусов, сербские «сеньовит», «прокудливую» березу коми и т. д. Действительно, последствия их вырубки представлялись пронизительно одинаковыми (как, впрочем, и всех других видов табуированных деревьев), но они не объясняют смысла запрета. Кажется, существует одна деталь, которая действительно служит для них общим признаком и с помощью которой можно прояснить этот вопрос. Таким признаком является указание на то, что эти деревья, как правило, растут на месте лесных дорог или перекрестков дорог. Если по отно-
внению к «стоеросовым» деревьям существуют указания на этот факт, то по отношению к «буйным» деревьям можно предположить, что подобное указание заложено в самом названии: одно из значений слова «буй» (и именно вологодское) — «межа», «грань» (на которое наслаждалось и общее значение слова «буйный» — беспокойный, опасный и т. п.). Дороги, перекрестки дорог (а тем более заросшие и лесные) отчетливо связываются с пребыванием нечистой силы (ср.: «перекрестки чтутся роковыми и нечистыми; тут совершаются чары, заговоры, хоронят самоубийц или найденные трупы и ставят кресты, часовенки для охраны. На перекрестке черти яйца катают, в свайку играют. На перекрестке нечистый волен в душе человека») и не менее отчетливо — с комплексом представлений о смерти («Если к дому, где больной лежит, бабы пророняют дорогу, то ему умереть» — ср. образ дороги в похоронных причитаниях и роль дороги в соответствующем ритуале в связи с мотивом путешествия покойника в иной мир). Показательно, что образ дороги (как и образ дерева) соотносится с двумя типами смерти (естественной и неестественной). Такое совпадение может быть понято в свете этнолингвистических соответствий в славянских словах дерево и дорога, восходящих к одному корню. Об этом же говорят многочисленные загадки, в которых дорога сопоставляется с деревом, «ясно истолковываемым как мировое дерево», причем противопоставление горизонтали вертикали снимается двумя возможными способами, ср.: «Лежит брус во всю Русь, встанет — до неба достанет»; «Когда свет зародился, тогда дуб повалился; и теперь лежит», ср. также указанные выше загадки о смерти.

И, наконец, необходимо упомянуть о запрете использовать при строительстве деревья, выращенные человеком и находящиеся в пределах усадьбы, а также плодовые деревья. Этот запрет основан на противопоставлении «культурных», освоенных человеком, близких к нему плодоносящих деревьев и «природных», диких, не плодоносящих, которое является в этом случае вариантом противопоставления дом (двор — освоенное человеком пространство) — лес.

Весь комплекс запретов подчинялся также некоторым временныем ограничениям. Несмотря на различия в конкретных сроках заготовки деревьев для строительства —
от зимнего Николы (6 декабря ст. ст.) до марта—априя (что было вызвано, скорее всего, разницей климатических поясов), все же наиболее благоприятным считалось начало заготовки деревьев после Троицы.43 Д. К. Зеленин, предпринявший специальное исследование весенного цикла обрядов с интересующей нас точки зрения, считает, что именно на Троицу приходится ритуальная отмена запретов на рубку деревьев.44 Действительно, в ряде мест до этого срока существовал общий запрет на вырубку любых деревьев. Например, в Нижегородской губ. в середине прошлого века почитали за грех не только рубить деревья, но и ломать их ветви и сучья.45 И все же основным аргументом остается наличие запрета ломать березу до Троицы.46 Однако так называемая «семицальная береза» — ритуальный символ. Обряды с «весенним деревом» (завивание венков на березе и т. п.) вряд ли были направлены на отмену запретов использовать деревья в утилитарных целях. Впрочем, для однозначного ответа на этот вопрос необходим дополнительный материал, которым мы, к сожалению, не обладаем. Во всяком случае предложение Д. К. Зеленина представляется чрезвычайно интересным и плодотворным для объяснения тенденции приурочения срока заготовки деревьев к Троице.

Кроме запретов — этих элементарных правил, реализующих сложный комплекс представлений, в некоторых местах зафиксированы дополнительные правила, несколько усложняющие механизм рассматриваемой операции. К ним относятся приметы о благоприятном или неблагоприятном сроке рубки.47 Г. Н. Потанин приводит один из немногочисленных примеров таких примет: «Если три лесины не появлялись с прихода в лес, не руби совсем в тот день».48 Она любопытна тем, что в ней фигурирует число «три», связанное с отрицательным исходом всего предприятия, что можно соотнести с аналогичным смыслом этого числа в ряде текстов при явно выраженной редукции числа «четыре», имеющего положительный смысл (относящееся к первому члену противопоставления чет — нечет). Впрочем, вполне вероятно, что в данном случае число «три» обозначает минимальное количество элементов, необходимых для определения «удачного» или «неудачного» начала, тем более, что существуют примеры противоположного осмысления подобного рода примет.49
Описанная процедура выбора деревьев дает возможность сделать некоторые предварительные замечания о принципах выбора. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что взаимоотношения человека с растительным миром регулируются с помощью некоторых правил, имеющих характер ограничений. Сами ограничения имеют по преимуществу символический, точнее, классификационный смысл. Выделение необходимых деревьев из первоначально «однородного» набора с помощью ряда классификаторов (священное — профаническое; сухое — сырое; буйное — не буйное и др.) преследует (кроме практической) две цели: установление неоднородности, негомогенности и одновременно соотнесение с некоторым набором значений, круг которых мы попытались очертить лишь в самом общем виде. Иными словами, происходит параллельное выделение объекта по указанным дифференциальным признакам и включение его в систему значений, релевантных этим признакам. Определяя какое-то дерево как «священное» или «буйное», человек не только выделяет его по этому признаку из общей массы деревьев, но и соотносит с ним все то содержание, которое соответствует данным понятиям.

Рассмотренная классификация деревьев имеет ограниченный характер, так как включает лишь те деревья, по отношению к которым в принципе применимо разграничение на пригодные или непригодные для строительства дома. Таким образом, прагматический характер этой системы совершенно очевиден. Однако классификационный смысл имеют не практические, а символические признаки. Во всяком случае в данной, как и во многих других классификациях, утилитарные аспекты остаются как бы за скобками, хотя они, безусловно, также учитываются, но не эксплицируются. Пригодным оказывается лишь то из всей совокупности пригодного, что удовлетворяет также и требованиям символической классификации. Другими словами, пригодным никогда не бывает все то, что реально таковым является. Только в том случае, если на данный континуум наложены запреты, ограничения, игнорирующие реальные физические свойства вещей, есть смысл говорить о данной системе как о принадлежащей сфере культуры. С этим любопытным явлением этнографы столкнулись, например, при изучении
пищевого рациона различных народов. Оказалось, что даже у самых отсталых племен, нередко бывавших на грани вымирания от недостатка пищи, в категорию съедобного входит далеко не все из того, что реально является съедобным. На часть съедобных растений, животных, рыб, насекомых и т. п. всегда наложен запрет. Это обстоятельство и дало основание говорить о подобных классификациях как о явлениях социальной, а не собственно кулинарной культуры.

С помощью создания подобных классификационных комплексов человек расчленяет континуум естественного окружения, семантизирует его, решая кардинальную проблему сходства и различия, омонимии и синонимии, и в конечном счете осваивает природный мир, придавая выделенным таким способом комплексам условный и избирательный характер.

Что же касается ритуала строительства, то можно, по-видимому, отмеить, что уже на этом, самом предварительном этапе реализуется один из аспектов общей при строительстве дома деятельности по освоению, преобразованию внешнего мира, сопровождающейся актуализацией связей в подсистеме «человек — растительный мир». При этом материал, из которого будет построено жилище, приобретает и черты семантического комплекса.

Выбор места строительства

Другая классификация, используемая и/или вырабатываемая при подготовке к строительству, уже непосредственно связана с освоением внешнего пространства. Речь пойдет о классификации частей пространства.

В отличие от классификации деревьев классификация пространства имеет менее универсальный, более «диалектный» характер, хотя и в этом случае, как мы увидим, обнаруживаются классификационные признаки «наддиалектного» характера.

Окружающее человека пространство характеризуется не только топографической, но и семантической дискретностью. Другими словами, различным частям пространства, как правило, приписываются различные значения, в самом общем виде: положительные или отрицательные.
ные. Поэтому выбор места для строительства нового жилища был непременно связан с процедурами, направленными на проверку или выявление «истинной» информации о значении той части пространства, на которой предполагается построить новый дом. При этом, естественно, в первую очередь отбирались те места, которые считались пригодными для строительства дома исходя из практических соображений. Однако то единственное место, на котором будет построен дом, должно обладать еще и наивысшей ритуальной (символической) ценностью. Вот почему такая важная роль отводилась символической классификации частей пространства или тем правилам с помощью которых такая классификация может быть создана.

Выражением конкретных значений являются следующие представления: жилище нельзя строить: там, где раньше проходила дорога или стояла баня; на спорном участке земли; там, где были найдены человеческие кости, где волк или медведь «обложив и зарезав буйную стачинину», где меньше всего «причиняется статык на пасьви», где кто-нибудь поранил топором, ножом, косой или серпом руку или ногу до крови, где опрокинулся вовз, сломался «коток», оглоблина и т. д.; на месте дома, сожженного «пярунами», оставленного вследствие болезней, наводнений.

В свою очередь счастливым местом считается то, на котором ложится рогатый скот; обжитое место.

Выше уже указывалась связь дороги с комплексом отрицательных значений, в частности с представлениями о нечистой силе, смерти и т. п. К объектам, наделенным аналогичным смыслом, относилась и баня. Особое положение бани среди других строений определяется уже тем, что, как верно заметила Е. Э. Бломквист, баню нельзя отнести ни к надворным, ни к хозяйственным постройкам. Распространенные в основном на Русском Севере и в средней полосе (а также в русских селениях Сибири) бани строились, как правило, на периферии усадьбы («на задах») или вообще выносились к границе села, поблизе к воде. Удаленность от жилища, близость границы с «неосвоенным» пространством является одной из причин маркированности бани в сфере отрицательных значений (ср. соотнесенность бани с лесом в загадках: «В осиновом колке воют волки и в пять
и в шесть и в двадцать есть»; «Войду в ельник, трасу березняк; и жарко, и ярко, и хочетесь» (Садовников, № 1048, 1049).

Нарастание опасности, нечистоты по мере удаления от центра освоенного пространства (т. е. дома) проявляется особенно явно на уровне демонологических представлений. Так, например, домовой считается в основном добрым существом, помощником семьи; 57 дворовой имеет более злой нрав и, наконец, банник (банный, банник, а также его женские соответствия — банных, обеденок и т. д.) может причинить человеку несчастье, замучить его до смерти, особенно если он пришел в баню «после третьего пара», за полночь. 58 Ср. в этой связи характерный сюжет, в котором фигурируют банник и подовьинник (более близкое к человеку существо, так как овни относятся к хозяйственноным постройкам): «Банник мужычка хотел отдуть, а мужык-от побежал от нево, а банник за им. Мужык побежал мимо овина: „Подовьинник, батюшка, спаси меня!“. Подовьинник выскоцил, начил банника хлестать». 59 Другой причиной, оказавшей безусловное влияние на формирование представлений о бане, была ярко выраженная связь с огнем и водой в их специфическом сочетании. 60 Культ воды и культ огня, переплетаясь, приобретают новые значения, соотнесенные с конечным результатом «борьбы» огня с водой, получившие отражение в текстах типа: «Огонь силен, вода сильнее огня»; 61 «Сестра сильнее брата» (вода и огонь). 62 Такой финал обусловливает представления об особой опасности бани, в которой огонь уже потух. 63 Указанные особенности (периферийное расположение, специфическая связь с водой и огнем) послужили основой для формирования представлений о бане и предопределили ее особую роль прежде всего в обрядах жизненного цикла (родильных, свадебных, похоронных), 64 гаданиях и других формах ритуализованного поведения, связанных с различного рода перемещениями человека в физическом и социальном пространстве.

Ритуальная нечистота бани подчеркивается в системе христианских верований отсутствием икон, что само по себе является значимым (ср. пример обратного осмысливания: «Баня считалась местом обитания нечистой силы, так как в бане не вешали икон»). 65

Несчастливым местом у белорусов считался спорный
участок земли. Если дом построить на таком участке, то в нем «пойдут клянбены» (ссоры). 66 Это представление интересно прежде всего тем, что является собой пример осмысления обычно-правовой ситуации в ритуальном контексте. 67 Конфликтная ситуация расценивается как нежелательная. Такая оценка соответствует основной особенности функционирования ритуала, которая, по-видимому, заключается в том, что ритуал отрицает самою возможность нежелательного (с точки зрения данного коллектива) результата.

Места, где были обнаружены человеческие кости, считались непригодными для постройки дома в силу ряда обстоятельств. К их числу относится культовое почитание мест захоронения и одновременно представление об их опасности (ср. сказанное выше о запрете рубить деревья, выросшие на могилах). Идея особенной опасности человеческих костей (не покрытых землей или извлеченных из земли) отразилась в распространенном поверье о так называемой «навьей (т. е. мертвой, — А. Б.) косточке», которая «бывает причиною беды, смерти, никогда не гниет в трупе и родится оттого, коли кто в навий день перелезет через забор». 68 Интересно, что представление о навьей косточке оказывается непосредственно связанным с нарушением пространственных запретов, актуальных как для дней поминовения покойников, так и в рассматриваемом ритуале.

Следующее несчастливое место — «где меньше всего призинается статьк на пасьви» — характеризуется связью с идейю размножения, плодородной силы, которая традиционно соотносится с домашними животными (см. подробнее ниже).

Ранения, болезни, поломки созданных человеком предметов, наводнение, пожар совершенно однозначно маркируют ту часть пространства, на котором это случилось, причем соответствующий прецедент становится нередко определяющим признаком данного места в системе топографических представлений.

Счастливым местом считается то, на которое ложится отдыхать рогатый скот. На Украине зарегистрированы случаи, когда выбор места для строительства хаты предоставляется рогатому скоту: «Выпускают с этой целью скот из загороды и оставляют его ходить на свободе до тех пор, пока он уляжется
пережевывать жвачку. То место, где скот улегся, и считается самым благоприятным для постройки хаты». 69 Рогатый скот в славянских ритуально-мифологических сис- темах чаще всего фигурирует в сюжетах, построенных на обыгрывании противопоставления дом (двор) — лес. При этом скот соотносится с первым членом этой оппозиции, как животные, освоенные человеком, ставшие «культурными», что позволяет в менее развернутых и более семиотических сюжетах использовать образ скота в качестве символа дома (двора), хозяйства и т. п. Как нам кажется, именно с этим кругом идей связано представление о месте, на которое ложится рогатый скот. Стоит также обратить внимание на то, что не всякий скот маркирует место подобным образом, а только рогатый скот. Именно рогатому скоту приписывается плодородная, производительная сила. 70 Существуют данные об использовании рогов зверей в качестве фундамента культовых сооружений (в частности, святилища Сварожича-Радгоста). 71

Другое обстоятельство, на которое хотелось бы обратить внимание, состоит в том, что счастливым считается место, где ложится рогатый скот: таким образом, подчеркивается идея статики, покоя, устойчивости, имеющая важное значение для общей семантики жилища.

И, наконец, счастливым считается «обжитое место», т. е. место, которое уже прошло проверку, которое было выбрано в соответствии с нужными правилами и не потеряло характера освоенного, пригодного для жизни человека пространства (что может случиться, если дом, стоявший на этом месте, был разрушен бурей, сгорел, а жильцы умерли).

Выбор конкретного места постройки обычно происходил с помощью гадания.

Ко времени регистрации основного корпуса восточнославянских гаданий (XIX—начало XX в.) большинство их потеряло свой эзотерический характер, отчего их ценность (по сравнению, например, с ритуалом) резко снизилась. Исключение составили гадания, сохранившие тесную связь с ритуалом. К их числу относятся гадания при выборе места для будущего жилища.

Степень сложности гадания определяется числом возможных ответов. По этому критерию гадания при постройке жилища относятся к числу наиболее простых (возможны только два ответа, связанные с положитель-
ным или отрицательным исходом), но по целому ряду других признаков их нельзя классифицировать как простейшие. Прежде всего это относится к набору предметов, необходимых для гадания, действий, сопровождающих гадание, и к временным параметрам (протяженность гадания во времени).

Наиболее распространенными (и самым простым по указанным признакам) является следующий способ: по углам будущего дома хозяин насыпает 4 кучки зерна. Делается это вечером. Если на утро следующего дня зерно окажется нетронутым, то место считается выбранным удачно. Если зерно тронуто — место признается неудачным.72

Таким образом, первым существенным моментом является маркирование углов и соответственно границ между домом и остальным пространством. В результате этого действия пространству приписывается некоторая символическая организация с признаками внутренний — внешний (дом — не дом) и постулируется противопоставление углы — середина (периферия — центр). Указанные противопоставления лежат в основе семиотики пространства любого жилища, определяя, во-первых, характер его связи с окружающим пространством и, во-вторых, основной принцип символической сегментации внутреннего пространства. Подтверждением первого служат многочисленные приметы и обряды, связанные со стенами, порогами, дверьми, запорами (т. е. границами между внутренним, домашним и внешним пространством). Отражение символической организации внутреннего пространства жилища через противопоставление углов середине можно обнаружить в целом ряде заговоров, например («для богатства дома»): «Наша изба о четыре угла, во всяком углу по ангелу стоит. Сам Христос среди полу стоит, со крестом стоит, крестом градит, хлеб и соль, скот и живот и всю нашу семью».73 Можно предположить, что с маркированием углов связано установление необходимого минимума семиотических характеристик жилища на уровне пространственной символики.

В некоторых районах эти характеристики представлены более полно. Причем показательно, что указанный минимум разворачивается в двух направлениях: кроме углов, намечаются стены (ср.: «Когда ты строишь себе дом, то прежде всего обсыпь кругом место просом для того,
чтобы скрепить углы...») 74 и маркируется центр жилища («иногда кладут посреди места, назначенного под хату, сковороду и кружок деревянный, и хорошим признаком считается, если под сковородой окажется роса, а под кружком муравьи»).75 В белорусском гадании, приведенном Н. Я. Никитовским, «когда облюбовано место ли сялебы на своей ли вянички, или на чужанци», то хозяин собирает с четырех разных полей по одному негладкому камню, несет их в шапке на голове, или «зыпазушшу», при голом теле, кладет на избранном месте четырехугольником, стороны которого не должны быть свыше девяти шагов, и «жизнаць» место и положенный камень. Войдя же в середину четырехугольника, кладет шапку на землю и читает «пацшу» с прибавлением просьбы к «дидам» помочь «облюбованной сялебы». Если через три дня камни останутся нетронутыми, «сялебы выбрана удачно».

В этом гадании отчетливо виден процесс структурирования места. Камни приносятся с разных полей — тем самым действия по упорядочиванию пространства приобретают более выраженный характер. Тот факт, что их берут с полей, также показателен. Поля — освоенное человеком пространство, в то время как место, куда приносятся камни, еще предстоит освоить. Следующим действием пространству придается форма (четырехугольник) и размеры («не более девяти шагов»). И, наконец, чтение «пацму» и обращение к «дидам» включает это место в систему религиозных и социальных отношений.

В приводимом ниже украинском гадании действия по упорядочению пространства получают дальнейшее развитие. «Наметив под хату место, по захождении солнца, тайком, чтобы никто не заметил, насыпают по четырем углам его небольшие кучки жита (рожаного зерна) в следующем порядке: сперва насыпают кучку жита там, где будет святой угол хаты, потом там, где будет печь, далее — там, где сходятся причиленка и глухая стена, и, наконец, в дверном угле, а посередине между кучками жита ставят иногда маленький из палочек крестик».77 В этом гадании получает свое оформление принцип неравнозначности частей жилища. «Ценностная иерархия» углов (святой — печной — глухой — дверной) выражена последовательностью действий. Особая роль крас-
ного угла сказывается и в конечном результате гадания: «Когда потревоженной окажется только та куча зерна, что на святом угле, то хату можно ставить на избранном месте, не опасаясь никаких дурных последствий, потому что сила святого угла побеждает всякую вражескую силу». 78

Второй момент связан с материалом (предметами или набором предметов), который используется в гадании. Чаще всего в роли своеобразного индикатора выступает зерно (изделия из зерна), иногда в комбинации с водой 79 и с солью. 80 Этот набор является по сути дела вторым «минимумом», который относится к хозяйственно-экономической сфере и наделен устойчивым кругом значений (богатство, плодородие и т. п.). Подобной семантикой обладают также используемые в данных гаданиях шерсть (которая за ночь должна отсыреть, что считается хорошим знаком), 81 мел (который должен привлечь муравьев). 82

Особенностью гаданий при выборе места является их необычная временная протяженность. Начинается оно обычно вечером, а результат становится известным только на следующее утро, а иногда и через несколько дней (как правило, через три дня). Увеличение срока уменьшает вероятность положительного исхода, но увеличивает ценность гадания. С последним соотносится стремление придать гаданию эзотерический характер — оно производится тайно и ограниченным числом участников (обычно хозяином, но никогда — женщинами). 83

С определением результата гаданий связаны их типологические характеристики. Исход всех приведенных выше гаданий определялся по тому, тронуты (сдвинуты, разбросаны уничтожены и т. д.) орудия гадания или нет, т. е. сохранился установленный символический порядок или подвергся разрушению. Следовательно, в основе механизма данного типа гаданий лежит временное противопоставление начального состояния (пространственной упорядоченности) конечному («сохранение упорядоченности» — «деструкция»). Но это противопоставление все же не является универсальным.

Рассмотрим некоторые специфические гадания при выборе места для жилища (зарегистрированные на территории восточных славян), которые в определенном смысле можно понимать как преобразования основного типа гаданий.

1

Государственная 1

библиотека СССР
Вечером кладут «сухое руно овечье» под горшок на предполагаемом для дома месте. Если к утру шерсть под горшком отсырет — место считается подходящим (дом будет богатым). 84

С горшком (как и с посудой вообще) связано большое количество мифологических представлений. К ним относятся и устойчивые аналогии между формой посуды и формой человеческого тела (особенно ярко проявившиеся в соответствующих терминах), и многочисленные поверья, связанные с приготовлением и хранением пищи (особенно обрядовой еды), и т. п. Но в данном случае, как нам кажется, горшок выступает в роли культурного символа, непосредственно связанного с самой сущностью дома — пчелой, с идеей превращения первичных продуктов во вторичные. 85 Тем самым как бы редуцируется общий смысл обрядов при постройке (превращение «природы» в «культуру»). Необходимо заметить, что принцип дублирования вообще очень характерен для моделирующих семиотических систем. Одно и то же «сообщение», как правило, кодируется в ритуале несколько раз и разными способами. Это обстоятельство особенно существенно для внутренней реконструкции ритуала, как в плане выражения, так и в плане содержания. 86

Овечья шерсть — один из постоянных ритуальных символов. С ней связаны, например, угловые моменты обрядов жизненного цикла и особенно свадебных (благоословление на шубе из овечьей шерсти, сидение на ней молодых, встреча свадебного поезда родителями жениха, одетыми в вывернутую шубу и т. п.). Общая семантика этого символа достаточно известна (богатство, плодородие и т. п.), но в некоторых специфических контекстах она может существенно изменяться. 87 Так, например, встреча молодых родителями в вывернутых шубах может интерпретироваться в связи с моделированием основной для свадебного ритуала антитезы свой — чужой, и в этом случае шуба определяет второй член этой оппозиции, становясь признаком чужой, «звериной» (не человеческой) природы. Для нашего случая (шерсть помещается в горшок) уместно вспомнить о связи шерсти с мотивом вкладывания одного предмета в другой (мотив Кашевевой смерти), представленным в сказках и заговорах. Ср.: «На море, на океане, на острове Булане, лежит бел-горюч
камень. На бел-горюч камне лежит с черну бороду руно, у руна борзый волк, у борза волка серый заяц, у сера зайца сера утка, у серой утки чемерины яйца, в чемерином яйце — чемерина смерть». 88 «На море, на Окиане, на остров на Буяне, стоит дуб, под тем дубом ракитовый куст, под тем кустом лежит бел камень, на том камне лежит рунцо, под тем рунцом лежит змея скорпей». 89 Сам принцип вкладывания очень распространён в славянской ритуально-мифологической традиции. Он отражен в многочисленных словесных текстах (заговоры, загадки, колядки). Его можно обнаружить и при анализе ритуального пространства. 90 Такое пространство может быть описано как ряд вложенных друг в друга изоморфных и изофункциональных локусов, моделирующих в конечном счете центральный для всех этих локусов объект, выполняющий в ритуально-мифологической традиции роль мирового центра (мировое дерево, мировая гора, храм, город и т. п.). 91 Собственно говоря, этот принцип лежит в основе организации любого освоенного и, следовательно, упорядоченного пространства. Ср. цепочку: печь — центр дома, дом — центр двора, двор — центр селения и т. д. Поэтому вкладывание в горшок шерсти может быть истолковано как (скорее всего неосознанное) отражение указанной универсальной идеи.

Исход гадания считается благополучным, если шерсть за ночь от сырет. Признак сырости уже упоминался нами в связи с запретом на вырубку сухих деревьев. И в том и в другом случае сырость означает положительный фактор. В анализируемом гадании есть, как нам кажется, дополнительный смысл: прибавление нового качества.

Идея прибавления чего-то изначально отсутствовавшего отражена и в гаданиях с водой. Прибавление воды к утру расценивалось положительно; убывание — отрицательно.

Ср. следующее описание, в котором мотив прибавления (убавления) воды сочетается с символикой числовых комплексов (9, 3, 27): «Вечером приносят воды из колодца и, пока никто еще не брал из ведра воды, обмеряют стаканом три раза по девяти стаканов, начиная каждый раз счёт с первого, причем стаканы должны быть полные, вровень с краями, и выливают воду в горшок,
который должен быть сухой и не заключает в себе ни капли воды или какой-нибудь влаги, такие горшки с отмеренною водою и плотно покрытые ставят на ночь на том месте, где должен строиться дом, в каждом углу, назначенном для столба; тут же кладется ломоть хлеба и соль; если вода окажется по утру прибывшею, то это предвещает счастье, если же убьет, то нет надобности и строить дома на убыток хозяйству своему». Ср. уже приведенное украинское гадание, при котором «посреди места, назначенного под хату, кладут сковороду и кружок деревянный, и хорошим признаком считается, если под сковородой окажется роса, а под кружком муравьи» (муравьи в народных верованиях связываются с идеей домовитости).

Любопытно, что по сути дела эти гадания моделируют один из основных принципов повседневной жизни: положительно расценивается все, что направлено к дому, в дом, и отрицательно — все, что направлено из дома. Ср. из области примет: «Смола вытопилась из избы на улицу — к худу». Вариантом этих гаданий можно считать своеобразное гадание по хлебу: «После отвода крестьянки усадьбы для постройки дома пекут хлебы и назначают на этот дом один хлеб; если хлеб распадется или не поднимется, то будет худо, в противном же случае — хорошо».

Печение хлеба в ритуальных целях хорошо известно. В нашем случае, во-первых, следует отметить моделирующую функцию этого гадания. Под тем, р а с п а д е т с я хлеб или п о д н и м е т с я, нельзя не видеть попытку прогнозирования будущего строительства. Необходимо заметить, что выпечка хлеба (в ритуальных целях) всегда связана с идеей возникновения, зарождения, начала, создания чего-то нового. Ср. роль хлеба в новогодних праздниках, в свадьбе и других ритуалах, где выпечка хлеба или какого-нибудь хлебного изделия соотносена, например, со сменой времен года (началом нового временного цикла), с возникновением новых социальных связей и т. п. К этому следует добавить мотив р о с т а, п о д н и м а н и я, связанный с благополучным исходом.

Другой случай гадания (приближающийся к жребию) зарегистрирован среди русских в Сибири. Он сводится к тому, что бросают 3—4 куска хлеба из мешка. Куда они упадут (вероятно, считается степень кучности? —
А. Б.), там и есть счастливое место. Явно вторичным является гадание на положенных первых венцах: «При заложении хижины, когда положатся первые подвалины, хозяин по всем углам на ночь кладет по куску хлеба; ежели на другой день хлеба в каком-либо углу не оказалось, место это считается несчастным, и тогда подвалины передвигаются».

В этих гаданиях по сути дела моделируется как само жилище (через пространственную символику, соотнесенную с различными ценностными характеристиками), так и предполагаемое существование во времени.

Особая актуальность противопоставления порядка — хаосу, организации — дезорганизации, проявляющаяся вследствие структурных характеристик гадания сразу на нескольких уровнях (в большей степени — на пространственном, в меньшей — на уровне временных и социально-бытовых отношений), позволяет причислить этот тип гаданий к текстам (в семиотическом понимании этого термина), воспроизводящим идеи, лежащие в основе креационного акта (переход от мирового хаоса к мировому порядку).

Процесс моделирования искомой ситуации происходит в гаданиях при выборе места путем последовательного включения этого места — объекта гадания — в системы пространственных, временных, религиозных, социальных и хозяйственно-экономических отношений, т. е. его включение в сферу культуры.

На основе изложенных соображений о выборе места для строительства можно сделать следующие выводы.

Во-первых, как и при выборе деревьев, практические установки не декларируются. С другой стороны, деление на «счастливые» и «несчастливые» места относится, что и естественно, к тем частям пространства, на которых имеет смысл (с практической точки зрения) ставить дом. Вместе с тем, как мы видели, далеко не все реально пригодные места удовлетворяют условиям выбора. Эти условия основаны на том, что все части пространства «изначально» имеют либо положительное, либо отрицательное содержание. Конкретная стратегия выбора имеет трехступенчатый характер. Сначала отбираются те места, которые могут оказаться пригодными из практических соображений.

Второй этап связан с общим делением пространства на счастливое и несчастливое. В качестве определителей
выступают либо постоянные признаки, относящиеся в универсальной классификации (модели мира) к категории отрицательных (например, дорога, баня и т. п.), либо окказиональные признаки, события, зарегистрированные коллективной памятью (например, место, где кто-то когда-то поранился) и также расцениваемые как отрицательные.

На третьем этапе счастливые или нейтральные места подвергаются дальнейшей проверке применительно к ситуации строительства. Необходим ответ на вопрос: является ли это место счастливым именно для того, чтобы на нем стоял новый дом? При этом в данной ситуации, как никогда отчетливо, выражается идея неотторжимости судьбы нового дома от судьбы коллектива. Прогнозируется не столько будущее конструкции, сколько будущее семьи, связанное в конечном итоге с представлениями о доле, счастье, богатстве, жизни или их противоположностях.

Таким образом, процесс структурирования пространства связан с последовательными ограничениями, накладываемыми на места, отмеченные положительным значением. При этом с помощью системы ограничений, мотивированных как практическими, так и экстрапрактическими представлениями, кроме стратегической цели (выбор благоприятного места), достигается включение выделенной части пространства в те содержательные структуры, которые определяют основные параметры программы жизни коллектива.

Выбор времени начала строительства

Существенным условием успешного строительства жилища считался правильный выбор времени начала строительства. К сожалению, материал по этому вопросу не столь обширен по сравнению, например, с данными о выборе места. Автору удалось обнаружить лишь несколько упоминаний о специальных усилиях, направленных на выбор оптимального момента во времени.

Выше уже отмечалась роль временных ограничений при выборе деревьев и места. Но особенно тщательно выбиралось время начала строительства. «В Погостской волости Слуцк. у. (Минск. губ.) к постройке дома крестьяне приступают не иначе, как после предваритель-
ного совещания с гадальщицей, которая указывает время как для начала постройки, так и для входа в дом по ее окончании».  

Такое отношение к процедуре выбора времени начала строительства, по-видимому, объяснялось тем, что строительство необходимо было удачно «вписать» в детально разработанный «сценарий» годового цикла, для которого была характерна жесткая регламентация хозяйственных, экономических, религиозных и других аспектов деятельности человека и коллектива. И, пожалуй, не в последнюю очередь необходимо было согласовать процесс строительства с календарной обрядностью. 

Если говорить вообще о наиболее сакральной точке годового цикла, то ее обычно помещали на стыке старого и нового года (когда в мифологической ретроспективе Космос рождался из Хаоса). В этой связи особый интерес вызывают представления русских крестьян Сибири о том, что «удача будет сопутствовать, если начать рубить дом великим постом (ранней весной) и в новолунье. Считалось необходимым, чтобы строительство избы захватило по срокам Троицы. Это представление было зафиксировано в поговорке: «Без Троицы дом не строится». Аналогичные сроки зафиксированы у коми-пермяков. Учитывая, что в традиционном календаре с последней неделях великого поста связывалось наступление Нового года (и у русских, и у пермяков), такой выбор времени начала строительства вполне «мотивирован» мифологическим прецедентом. Мифологическое Начало реализуется в серии «начал», в том числе в начале нового календарного цикла и в начале строительства нового дома. При этом устанавливается связь не только между отмеченными временными точками (мифической и реальной), но и между календарной и строительной обрядностью.

Выбор более конкретного времени начала строительства был мотивирован тем содержанием, которое приписывалось отдельным дням недели. Так, например, на Украине «начинают постройку обыкновенно в дни, посвященные памяти преподобных, о чем предварительно и наводится справка у людей грамотных или церковнослужителей, так как существует уверенность в том, что, начавши работу в день, посвященный памяти мученика, не доведешь постройки благополучно до конца. Сверх того, приступать к работам нельзя вообще ни в понедель-
ник, ни в среду, ни в пятницу, ни в субботу, а только во вторник и в четверг. Понедельник, среда и пятница — дни тяжелые; в эти дни не следует вообще начинать нового дела. Начавши же делать что-нибудь новое в субботу, будешь и дальше продолжать это дело лишь по субботам».

Не располагая достаточным количеством материала по вопросу о выборе времени начала строительства у восточных славян, трудно делать какие бы то ни было выводы. Но для нас, пожалуй, важно отметить основной принцип мотивировки: время, как и пространство, неравномерно. Факт строительства должен быть введен в сообразную цель в соответствии с представлениями о наиболее благоприятных моментах временного цикла, причем определяющим моментом является соотнесение с двумя временными системами: календарной (обладающей религиозным и хозяйственно-экономическим содержанием) и системой представлений о жизненном цикле.

2 Так же, с. 114.
4 См.: Зеленин Д. К. 1) Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов. — Изв. АН СССР, Отд. обществ. наук, 1933, № 6; 2) Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
5 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. I СПб., 1903; Mannhardt W. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämmе. Berlin, 1875.
6 Топоров В. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971, с. 9 сл. Из более ранних работ, специально посвященных реконструкции этого универсального образа на славянском материале, см., напр.: Городцов В. А. Дако-сарматские элементы в русском народном словенстве. — Труды Гос. Ист. музея, М., 1926, вып. 1; Латынин Б. А. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. К вопросу об пережитках. — Изв. ГАИМК, Л., 1933, вып. 69; Денисов П. В. Этнокультурные парал-

7 Топоров В. Н. О структуре некоторых архаичных текстов ..., с. 9.
11 Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 279. Такие деревья можно было использовать только на пострайку новой церкви или на поправку старой часовни (Орловская губ.).
12 О деревьях, выросших на могиле, существуют многочисленные предания у самых различных народов, в том числе у русских. См., напр.: Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии. — Труды ЭОИОЛЕА, кн. IX (Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России, вып. 1). М., 1899, с. 145. «На месте сосны была похоронена „папская сестра“, и из косы ея выросла эта сосна; пробовали ее рубить, да не смогли. Под этой сосной устраивали „груняки“ на Петров день» (ср. известную народную балладу «Василий и Софья» и ее европейские параллели)
13 Напр. «Священная роща» в Кадниковском уезде (Максимов С. В. Нечистая, неведомая ... сила, с. 280). Показательно, что в свою очередь церкви нередко строились в священных рощах или на их месте.
14 Там же, с. 281.
15 Там же, с. 275.
16 Там же, с. 282.
17 Там же, с. 283. См. также: Дерунов С. Я. Из русской народной космогонии. — Труды ЭОИОЛЕА, кн. IX, с. 18: «Святые деревья большой частью с отверстиями, через которые пролазят больные. Когда пролазают, то говорят: „Сосна, тебе на стояние, а мне, рабу божию, на здоровье“».
18 Максимов С. В. Нечистая, неведомая ... сила, с. 282.
19 Там же, с. 287; Зеленян Д. Тотемы-деревья ..., с. 43. Наиболее известное «проклятое дерево» — осина («на ней удавился Иуда») — не самый подходящий материал для строительства. К числу «проклятых» деревьев на Украине (район Нежина) относили свидну, которую также не использовали в качестве строительного материала.
20 Потанин Г. Н. О. Никольская до Тотмы. — ЖС, 1899, вып. 2, с. 189.
Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, 279. Ср. сказание о "стародавнем дубе", который раздавил рубивших его людей (Богда́нович А. Е. Перегитки древнего мироздания у белоруссов. Гродно, 1895, с. 29). Ср. также запрет употреблять в строительство деревьев, поваленные бурем, т. е. «умершие не своей смертью» — в противном случае дом также будет разрушен бурем, см.: Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычая, легенды, сказания... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 135.

Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 134.
Там же, с. 135.
Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые... системы, с. 149.
Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 135.
Там же, с. 134.
Потанин Г. Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении. — Этногр. сб., СПб., 1864, т. VI, с. 138.
Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 134—135; Bystroń J. S. Zakładziny domóv..., с. 21; Костров. Народные приметы крестьян-старожилов Минусинского округа. — Зап. Сиб. отд. РГО, СПб., 1856, II, Смесь, с. 17.
См. более подробно: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые... системы, с. 287.
Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 287.
Зелени Д. К. Тотемы-деревья..., с. 41—43; см. также: Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 138; Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. II. СПб., 1902, с. 1538—1559.
Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 138.
Даль В. Толковый словарь..., т. III, 1955, с. 61.
Даль В. Пословицы русского народа. Т. 8, СПб.; М., 1904, с. 190.
Ср. анализ представления о пути у Э. Беневица: «Понятие pánthai включает в себя труд, неуверенность и опасность... это дорога, которая не проложена заранее и по которой нет регулярного движения. Это скорее "переход", который пытаются проделать через неизвестную и часто враждебную местность, путь, открытый богами стремительному течению вод, переправа через естественные препятствия... короче

50

39 О двух типах смерти см.: Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Пг., 1916.

39 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые... системы, с. 167.

40 Там же, с. 166.


42 Максимов С. В. Нечистая, неведомая..., сна, с. 279; Никитович Н. Я. Простонародные приметы..., с. 257; Зеленин Д. К. Тотемы-деревья..., с. 43.


44 Зеленин Д. К. Тотемический культ..., с. 598—600.

45 Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Географического общества. Вып. II. Пг., 1915, с. 786.

46 Потанин Г. Н. От Никольска до Тотьмы, с. 192. В районе Никольска до Троицы нельзя было и погонять скот березовыми ветками.

47 Подробнее о гаданиях и их соотношении с ритуалом см. ниже.

48 Потанин Г. Н. Юго-западная часть Томской губ., с. 138.


50 Даль В. Толковый словарь..., т. 1, с. 45; Крачковский Ю. Ф. Быт западнорусского селянина. — ЧОИДР, М., 1873, кн. 4, с. 203; Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927, S. 287; Gołębiewski L. Lud Polski, ego zwyczaje, zabobony. Warszawa, 1830, s. 146. Ср.: «Обращается внимание прежде всего на то, чтобы под хату не пришла бывшая когда-нибудь дорога,
потому что в хате, поставленной там, где прежде проходила дорога, жильцы все скоро повырут» (Иванов П. Народные обычай, поверья, промыслы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате. — Харьковск. сб., Харьков, 1889, вып. 3, с. 37—38.

51 Никитовский Н. Я. Простонародные промыслы..., с. 134.

52 Bystroff J. S. Zakladziny domov..., с. 4.

53 Никитовский Н. Я. Простонародные промыслы..., с. 133.

54 Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 88; Чубинский П. П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. VII. СПб., 1878, с. 376; Иванов П. Народные обычаи..., с. 38.

55 Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 30.

56 Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 337.

57 Более подробно о домове и других демонологических представлениях см. ниже.

58 Ивановский Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. — Сб. сведений для изучения крестьянского быта населения России. Вып. II. М., 1890, с. 125; Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Ч. I. М., 1887, с. 165, 193—194; Перетц В. Деревня Будогоша и ее предания. — ЖС., 1894, вып. 1; Померанцева А. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, 92—117.


60 Известной параллелью могут послужить купальские и русальские обряды, в которых реализуются оба члена противопоставления огонь/вода. Особенный интерес в этой связи представляет этнография слова Купала, предложенная В. Н. Топоровым, по мнению которого в этом имени проявилась не только обычно упоминаемая связь с водой (от купать), но и столь же надежно реконструируемая связь с огнем. См.: Топоров В. Н. Из наблюдений над этноимологией слов мифологического характера. — В жн.: Этнография, 1967. М., 1969, с. 11—13.

61 Даль В. Пословицы..., т. 7, 1904, с. 193.

62 Садовников Д. Загадки..., № 1529. Эта загадка особенно интересна для реконструкции мотива брачного поединка воды и огня, явно соотнесенного с инцестной тематикой.

63 Вместе с тем следует указать на особую роль бани и огня в очистительных обрядах и в народной медицине. См.: Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903, с. 192 и далее.

64 Об бане в связи с обрядами жизненного цикла см. в соответствующих разделах работы И. Вахроса: Vahro S. Zur Geschichte und Folklore der Grossrussischen Sauna. — FFC, 197, Helsinki, 1966.

65 Балашов Д., Красовская Ю. Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969, с. 20.

66 Никитовский Н. Я. Простонародные промыслы..., с. 134.


68 Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 389. Этимологию славянского *пак см.: Eckert R. Zum Problem der baltisch-slawischen Sprach-
beziehungen. — ZFS, XVII, 1972, S. 607 (родственно литовск. novis, латышск. navs со значением «смерть»). О мифологических существах, получивших название от этого корня (укр. мавки, мавки; болг. мавци; макед. мавци), см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 68—69. Интересно, что «мавками» на Украине называли заложных покойников. См.: Зеленин Д. К. Очерки..., с. 25, 117.

69 И [ванов] П. Народные обряды..., с. 38. По всей видимости, этот обычай не только имел глубокие ритуально-мифологические корни, но и был распространен за пределами территории славян. В этой связи достаточно показателен миф об основании Фив Кадомом.

70 См., напр., заговор от плотской немощи (Майков Л. Великорусские заклинания, № 20).

71 См.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые... системы, с. 38, примеч. 32.

72 Zelenin D. Russische... Volkskunde, S. 287; Афанасьев А. Поэтнические возрещения славян на природу. Т. 2. М., 1868, с. 110; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 88; Демидович П. Из области верований и сказаний белорусов. — ЭО, 1896, № 1, с. 113; Герценко А. В. Быт русского народа. Т. V. СПб., 1847, с. 151; Типологические параллели см.: Hаrtland E. S. Foundation, foundation rites. — Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. VI. Edinburgh, 1913, р. 109—111.

73 Иванцкий Н. А. Материалы..., с. 140.

74 Дергавин Н. Очерки быта южнорусских болгар. II. Поверья. — ЭО, 1898, № 4, с. 119.

75 Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 88.

76 Никфировский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 134.

77 И [ванов] П. Народные обряды..., с. 38.

78 Там же.

79 Zelenin D. Russische... Volkskunde, S. 287; Чубинский П. П. Труды..., т. VII, с. 101; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 88; Bystroй J. S. Zakladziny domov..., с. 6.

80 См., напр.: Дыминский. Суеверные обряды при постройке дома в Каменец-Подольской губ. — Этногр. сб., СПб., 1864, вып. 6, Смесь, с. 7.

81 Zelenin D. Russische... Volkskunde, S. 288.

82 Никфировский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 134. Не совсем понятно, что здесь имеется в виду, так как «мелом» в некоторых местах назывались дрожжи (см.: Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 317).

83 См., напр.: И [ванов] П. Народные обряды..., с. 38; Никфировский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 134.

84 Дыминский. Суеверные обряды..., с. 7.


87 Об апотропенческом значении шерсти см., напр.: Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957, с. 55.
88 Попов Г. В. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903, № 58.
89 Майков Л. Н. Великорусские заклинания, № 174 (см. также № 175—177). Мотив змея под руно и принцип вкладывания подробно рассматривается в книге: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 33—35.
92 Дьминский. Суеверные обряды..., с. 7.
93 Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 88. Для характеристик отношений к муравьям показателен заговор на то, «чтобы лошади не выходили с пастья на другое место», записанный в Сибири: «Нужно взять палку из муравейника и объехать с нею вокруг стада 3 раза, а потом воткнуть посередине круга и сказать: „Заговариваю я (имя рек), сей заговор над моим табуном, как муравши гни ходят, не гуляют, а приходят и не отлучаются от своего гнезда, — так бы мои добрые кони, воронье, гнезды, не вышли бы из сего круга; век по веку“ и проч.» (Майков Л. Н. Великорусские заклинания, № 287).
94 Даль В. Пословицы..., т. 8, с. 188.
95 Дьминский. Суеверные обряды..., с. 7.
96 См.: Сумцов Н. 1) Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1881; 2) Обрядовое употребление хлеба. Харьков, 1885; 3) О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881; Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды. — ЧОИДР, М., 1865, кн. 2.
97 Zelenin D. Russische... Volkskunde, S. 305 folg.; Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956, с. 175 и сл.; Сержухин А. Примки и забабино белорусь-палишкую. — В кн.: Белорусская этнография у доследа і матер'ялів, кн. VII. Менск, 1930. Литературу по другим группам славян см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 243—244.
98 Zelenin D. Russische... Volkskunde, S. 287. Ср., впрочем, известный сказочный мотив путешествия героя в направлении наугад выпущенной стрелы (выбор жен тремя братьями).
99 Крачковский Ю. Ф. Быт западнорусского селянина. — ЧОИДР, М., 1873, кн. 4, с. 203.
100 О воспроизведении в ритуале акта творения мира см.: Топоров В. Н. О космологических источниках..., с. 114—115. Особенно показательны в этом отношении ритуалы типа инциума.
101 Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. I, ч. II. СПб., 1890, с. 333.
102 Грохово М. М. Традиции русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1975, с. 236.
103 Рогов Н. А. Материалы..., с. 94.
104 Зеленин Д. К. Очерки..., с. 222.
105 Иванов] П. Народные обычаи..., с. 39.
Глава II
РИТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕХНОЛОГИИ СТРОИТЕЛЬСТВА

«Строительная жертва» и укладка первого венца

Одним из центральных моментов обрядов, совершавшихся при закладке различного рода строений, было жертвоприношение. Этнографы давно обратили внимание на этот факт. Проблематика «строительной жертвы» посвящен ряд специальных работ, среди которых обилием собранного материала и оригинальной трактовкой выделяется исследование Д. К. Зеленина.¹

«Строительная жертва» (Bauopfer) — одна из этнографических универсалии. Она зарегистрирована у народов всех материков.² И если жертвенные символы, процедурные моменты и другие средства выражения ритуала были различными у разных народов, то глубинная семантическая модель ритуала была, по-видимому, сходной.

По отношению к «строительной жертве» как к частному случаю универсального ритуала жертвоприношения, очевидно, существенны представления, отражающие концептуальную схему строительства.

Если рассматривать строительство не в узком техническом смысле, а как один из многих других процессов, конечным результатом которых мыслилось установление порядка, организации, то в таком случае жесткое увязывание этого процесса с ритуально-мифологическими схемами, обосновывавшими и воспроизводившими идеи глобального, космического порядка, не должно вызывать недоумения.

Идея упорядоченности, по-видимому, относится к числу наиболее глубинных и универсальных категорий культуры. Однако не везде и не всегда она была сформулирована в четкой, эксплицитной форме. «Космос» древнегреческой и византийской философии первоначально означал порядок и прилагался «либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству „приведшей себя в порядок“ женщины».³

Еще в прошлом веке сфера употребления русских слов «строй» и «строить» не ограничивалась домом,

Строитель, собственно, всякий человек, устанавливающий порядок в той или иной области: это и зодчий, и портной, и Бог (ср.: «Господь наипервый строитель»). Характерно, что этот термин и его производные получили особенное распространение в религиозной сфере: «строитель пустыни» — иеромонах, настоятель, «строитель храма» — староста, ктитор.

Если попытаться свести воедино семантические признаки, инвариантные для глаголов, обозначавших процесс строительства (строить, рубить, ладить, ставить), то можно получить список, в котором на первом месте будут такие признаки, как «ограничивать», «придавать форму», «упорядочивать», не являющиеся специфически строительными, но расцениваемые как универсальные всякого процесса активного воздействия на окружающий мир. Сакрализация этих процессов, придане им «второго» (мифологического) плана содержания, отразилась и в повреждениях о ремеслах и ремесленниках.

По воззрениям русского крестьянского населения XIX—начала XX в., плотники, как и представители других древнейших ремесел, обладали не только производственными функциями. Им приписывались тайные способности, знания, связи с «нечеловеческой природой», «лесом» и т. п., причем считалось, что чем выше их мастерство, тем сильнее их скрытые способности:
«Особенно дурной славой пользуются те из плотников, которые известны своим искусством, вроде костромских галичан, знаменитых издревле владимирских «аргунов», вологодских, вохомских и т. д.». Плотники могли сделать так, что построенный ими дом оказывался непригодным для проживания, так как в нем «поселялась нечистая сила». Еще в прошлом столетии нередко встречались незаселенные дома не только в деревнях, но и в Петербурге. «В Орловской губ. (под самым городом) подслушили бабы, как владимирские плотники, достраивая хату, приговаривали: „Дому не стоянье, дому не житье, кто поживет, тот и помрет“ — и подсмотрели, что бревна тесали они не вдоль, а поперек, а потом напустили червей. Стали черви точить стены, и едва успел хозяин помереть, как развалилась и хата его». Плотники могли посадить в дом кикимору, которая выживет хозяев из дому. «Сказывали знающие люди о причинах этого происшествия, но разное: одни говорили, что либо на стояке, либо под матицу плотники положили свиной щетины, отчего и завелись в доме черти. Другие предполагали, что под домом зарыт был когда-то неотпетый покойник или удавленник и что плотники знали про то и намеренно надвинули к тому месту первые венцы, когда ставили сруб». «В Белозерском уезде (Новг. губ.) в деревне Иглине, у крестьянки Андрея Богомола плотники так наколдовали, что кто из его семьи ни войдет в новую избу, всякий в переднем углу видит покойника, а если войдут с кем-нибудь чужим — не видят. В первую же ночь сына Михаила сбросило с лавки на пол. Решили сломать избу эту и поставить новую. Стали ломать и нашли в переднем углу, под лавкой, вбитым гвоздем от гроба». Аналогичными способностями наделялись плотники на Украине и в Белоруссии. Недовольные угощением или расчетом плотники могут навлечь на дом различные несчастья: пожар, бурю, болезни и даже смерть жильцов: «Когда же тот мастер хочет дому смертности, то, ударяя по бревну обухом топора, он произносит: „Сколько тут углов (вянков), столько нехай будь цыць мярвяков“». В сказках плотники соревнуются с чертом и всегда выходят победителями (как и кузнецы, ткачи и др.). Любопытно, что в украинских рассказах о плотниках-знахарях в их роли всегда выступают русские, т. е. представители другого народа.
Этим подчеркивается выделенность и известная эзотеричность плотников (ср. жрецеские касты кузнецов в других культурных ареалах).

Аналогичный круг представлений был связан с печниками. Как и плотникам, печникам приписывались тайные способности, применение которых могло сделать дом непригодным для жилья. Считалось, что, как и плотники, печники были связаны с нечистой силой. «Сговорились плотники с печниками и вмазали в трубу две пустые незаткнутые бутылки по самые горлышки (вместо бутылки кладут в стену пискульки из речного тростника, дудочку из люшка липы, лозы). Стали говорить хозяева: „Всё бы хорошо, да кто-то свистит в трубе — страшно жить“. Пригласили других печников. — „Поправить, говорят, можно, только меньше десятки не возьмем“. Взялись сделать, но вместо бутылок положили гусиных перьев, потому что не получили полного расчета. Свист прекратился, но кто-то стал охать да вздыхать. Опять обратился хозяин к плотникам, отдал угловорные деньги на руки вперед, и все успокоилось».

Арсенал ухищрений печников был весьма велик. «Погрубее и попроще место осчитанных печников заключается в том, что один кирпич в трубе закладывается так, что печь начинает постоянно дымить, а плотники засовывают в пазах между венцами во мху щепочки, которые мешают плотной осадке. В этих местах всегда будет продувать и промерзать. Точно так же иногда между концами бревен, в углу, кладут в коробочку камни: не вынувши их, нельзя плотно проконопатить, а затем и избы натопить. Под коньком на крыше тоже прилагается из мести длиный ящик без передней стенки, набитый берестой: благодаря ему в ветреную по-году слышится такой плач и вой, вздохи и вскрики, что простодушные хозяева предполагают тут что-либо одно из двух: либо завелись черти-дьяволы, либо из старого дома ходит сжившийся с семьёй доброжелатель-домовой и подымает: просится он в новый дом, напоминает о себе в тех случаях, когда не потили его перезовом на новое пепелище, а обзавелись его соперником. Всех этих остраков совершенно достаточно для того, чтобы новоселья обязательно справлялись с таким же торжеством, как свадьбы».

Представляется уместным привести слова исследователя...
телей, специально занимавшихся мифологическими коннотациями ремесел. «Во многих традициях само установление ремесел дается извне мифологическим существом, и к этому первоначальному событию постоянно возвращаются как к воспроизводимому „эталону“*. Особенно отчетливо это проявляется в применении ремесла для изготовления какого-либо продукта, отмеченного как сакральный в отличие от профанического (имеющего чисто хозяйственно-бытовое применение или использование) и соотнесенного с определенными праздниками или временными вехами. Главные операции в данных ремеслах могут рассматриваться как дальнейшее развитие основных действий при символическом создании или воссоздании вселенной (например, тканье и пряженье как действия растяжения, распространения и заполнения пространства; печенье ритуального пирога с призывами к нему вырасти от земли до неба как соединение основных зон или сфер и т. п.).»14

Своего рода ссылка на мифологический прецедент творения мира и «первого дома» присутствует в том или ином виде во всех обрядах, совершавшихся при строительстве, и в особенно явной форме — в ритуале жертвоприношения. Это видно уже из того факта, что перед тем, как совершить жертвоприношение, на месте будущего сруба устанавливалось деревце, безусловно связанное с той концептуальной схемой, которую принято называть «мировым деревом». Жертвоприношение должно было совершаться в максимально сакральном месте — «центре мира», который обычно маркируется «мировым деревом».

В славянских обрядах при строительстве дома в этой роли чаще всего выступает срубленное молодое деревце, которое устанавливают на месте будущей стройки. «При закладке нового дома крестьяне на предназначеннном для того месте прежде всего втыкают в землю или просто садят с корешком какое-нибудь дикорастущее деревце, например березку или рябину за ее крестообразную форму листьев. Некоторые на время постройки зданий водружают в землю на высоком месте деревянный крест, деланный плотниками перед началом работы» (Владим. губ.).15

«В переднем углу ставили маленькую, цельную, с корнем, кедринку (кедр), приговаривая: „Вот тебе, мать —
суседушка (домовой дух), теплый дом и мохнатый кедр!". Кедр
инка остается в переднем углу и ни под каким видом не
выбрасывается» (Западная Сибирь, Сургут).16
На Верхней Волге (район Мологи) в середину сруба
ставили березку или елку с иконой.17 В
Калужской губ. плотники ставили посреди сруба
дубок.18 В
Дмитровском крае «при закладке ставят стол
на месте будущего переднего угла, за столом ставят
рябинку».19 В
Тульской губ. «выкапывали с корнем самый высокий
репей и клади под переднюю и заднюю стенками дома».20 В
Вологодской губ. посреди строящегося сухотного
dвора ставили елку.21 Установленное деревце должно
было стоять посреди сруба в течение всего времени
строительства.22 Аналогичные действия при закладке дома
зарегистрированы у многих других народов.23 Ср.,
nапример, у мордвы-эрзя: «Если сруб поднимают осенью
или весной, то на новом месте около дома (иногда даже
в подъезд); по традиции сажают рябину, считавшуюся
символом плодородия. По старинным представлениям
мордвы, рябина символизирует также желание хозяина
иметь детей. После того как сруб поднят до перерубов
и настлано несколько досок пола, на них ставят стол;
хозяйка приносит хлеб, горшок каши, яичницу и угощает
плотников и помощцев.»24 «Мировое дерево», как уже было сказано, призвано
маркировать центр — точку развертывания мира из
жертвы. Деревце посреди сруба — это одновременно и
центр будущего жилища, и «центр мира». Как мир
в мифологическое время был «развернут» из тела жертвы,
tак и дом «выводится» из жертвы. Иными словами,
in том и в другом случае жертва является своего
рода исходным сакральным материалом. При этом и мир,
in дом принимают облик жертвы, которая первоначально
если и не была, то мыслилась человеческой. «Сюжет
создания мира из тела убитого живого существа,
большей частью антропоморфного, имеет своим прототи-
пом жертвоприношение. В архаических мифологиях
встречаются рассказы о создании животных и растений,
небесных светил и других природных объектов из тела
убитого «предка».25
Широко известные параллели между структурами
«первой жертвы» (антропоморфного существа) и макрокосма 26 можно дополнить аналогичными корреспонденциями между строением человеческого тела и строением жилища, с одной стороны, и между макрокосмом и жилищем — с другой. Лоб, лицо, окно (око), усы, уствие (уста), чело, ноги, зад — далеко не полный перечень терминов, общих для описания человека и жилища.

Уподобление жилища телу человека нашло свое отражение не только в лексике, но и в обрядах, изобразительном искусстве. Так, например, в обрядах, сопровождавших рождение ребенка (и особенно при трудных родах), придавалось особое значение открыванию дверей дома, который мыслился, таким образом, женским телом. 27

В этом плане исключительный интерес представляют и декоративные композиции с женской фигурой в центре (женщина, в поднятых руках которой два дерева или птицы); она иногда заменяется деревом или сливается с ним, а в других вариантах вместо женщины и дерева появляется контур жилища. 28 Таким образом, взаимозаменяемость и взаимообозначения дерева, женщины и дома в центре изображения представляются не случайными. 29

Эволюция жертвы, замена человеческой жертвы животными, привела к тому, что жилище стало уподобляться телу жертвенного животного.

У восточных славян в качестве «строительной жертвы» зафиксированы конь, петух и курица. Не исключено, что в жертву приносился рогатый скот. При этом приношение в жертву петуха (курицы) еще в прошлом столетии было довольно-таки распространенным, 30 а рогатого скота и лошадей — редким явлением, отмеченным в то время (насколько нам известно) только на Украине. 31

В 1953 г. Новгородской археологической экспедицией ИИМК были обнаружены конские черепа в основании целого ряда срубов, датируемых X—XIV вв. 32

На более раннем этапе у славян не исключены человеческие жертво-приношения при закладке крупных строений. На это указывает не только приводимый Д. К. Зелениным отрывок из христианского номоканона («при постройке домов имеют обыкновение кладь человеческое тело в качестве фундамента. Кто положит человека в фундамент — тому наказание — 12 лет церковного покаяния и 300 поклонов. Клади в фундамент кабана,
или быка, или козла»), 33 но и сохранившиеся вплоть до самого последнего времени русские поверья о том, что новый дом всегда строится «на чью-нибудь голову». Поэтому «при переходе в новый дом отрубали на пороге избы голову у курицы, которую после в пищу не употребляли. Иные же для предотвращения мнимого несчастья при закладке домов закапывали куриную голову под главным углом». 34

«Гродненские белорусы прежде верили, что при рубке первых бревен будущего дома строитель-плотник непременно кого-нибудь заклинает — или из числа членов семьи хозяина дома, или отдельное домашнее животное, или целую породу домашних животных, например лошадей, коров и т. п.». 35 В Витебской губ. плотник может заклясть чью-нибудь жизнь при рубке первого венца. 36 Аналогичные данные зарегистрированы на Украине. 37 В качестве близких параллелей можно привести, например, польский обычай класть на месте будущего дома на некоторое время хозяина 38 и сербское поверье о замуровывании тела человека, после чего он умирает. 39

У чердынских и соликамских коми-пермяков «при постройке дома обыкновенно обещали закопать одного из плотников. Впоследствии же человек заменяется тут мелким животным — поросенком, гусенком или петухом». 40 Ритуальным эквивалентом человеческой жертвы у народов коми считаются антропоморфные деревянные куклы, которых закладывали в основание дома плотники, предварительно расколол оголеных головы и обмазав их кровью. 41 Фольклор многих европейских народов (в том числе и славянских) насыщен сказаниями о замуровывании людей в основание различных построек. 42 Собраный П. Сартори европейский материал позволяет видеть в качестве жертвы наряду с уже упоминавшимися животными рогатый скот, овец, коз, собак, кошек, зайцев, лягушек, змей. 43

Трудно сказать, связано ли было с заменой живых существ использование при закладке дома таких предметов, как деньги (монеты), ладан, шерсть, зерно, куски хлеба. Вполне возможно, что обе эти линии (живая жертва и бескровная жертва) развивались параллельно, хотя последовательность: живая жертва — бескровная жертва представляется наиболее вероятной, что подтверждается и многочисленными типологическими параллелями
«При постройке дома жито кладут под угол, деньги — под закладное бревно» (Шенкурский у.). 47 «Под передним, святым углом по желанию хозяев закапывали монету на богатство, и плотники от себя — кусочек ладана для святости». 48 На Украине «при закладке хаты пьют „закладщины“ и при этом кладут иногда в ямы для стояков в углах хаты деньги, жито и шерсть». 49 В Белоруссии кладут ладан, «священные зелки» или хвойные ветки, чтобы предохранить дом от «пирунов». С «зелками» хорошо положить «по жемени» первой муки, сюхой на новой мельнице или же в новых «жернах». 50 Ср. обычай закапывать в основание дома сосуды с различными пищевыми продуктами у народов Западной Европы. 51
Уподобление дома жертвенному животному, по всей видимости, нашло свое отражение в цикле загадок с отгадкой «изба», например: «Стоит бычье, проклеваны бочкица»; «Снаружи — рогата, изнутри комола»; «Курица на курице, а хохол на улице»; «У быка, быка прорезались бока: у быка ядра говорят». 52
Таким образом, в семантическом плане «строительная жертва» была связана со сложным комплексом представлений о сакральности жилища, его «выводимости» из тела жертвы, взаимопереходами между жертвой, жилищем и концепцией устройства мира. Но если представления о творении мира из человеческого тела являются общеизвестными и не нуждаются в дополнительных комментариях, то при рассмотрении его замен возникает ряд вопросов, относящихся прежде всего к логике замен.
Как мы уже говорили, на славянском материале круг реальных свидетельств о животных жертвах ограничивается конем и пётухом (курицей).
«Замену человеческого жертвоприношения приношением в жертву домашнего животного (кояя) можно найти уже в древности у разных индоевропейских народов, для
которых кульп коня был особенно характерен». «Конь как ритуальный эквивалент человека» — этот мотив хорошо известен по данным фольклора и мифологии. Среди них показательны, например, отношения взаимообозначения женени — конь в свадьбе и в волшебной сказке. В свадьбе конь — постоянный атрибут жениха (ср.: конь — помощник героя в сказке). Характерно что термины «князь» и «конь» в свадебной лирике находятся в отношении дополнительности (ср. тексты типа «князь молодой, конь удалой»), а в метаобородной лексике слово «конь» является эвфемистическим названием жениха. В связи с общей проблемой дистрибуции ритуальных терминов небезынтересна синонимия терминов «князек» и «конек» при обозначении верхней части крыши, что в контексте проблематики жертвы (конь как замена человека и эквивалент мирового центра, в роли которого для индоевропейской традиции реконструируется образ царя) получает особое звучание. В качестве типологической параллели ср. приводимые Вяч. Вс. Ивановым немецкие (Шлеэрвиг-Гольштейн) названия коников на крышах — Hengest и Horsa, совпадающие с именами двух братьев-царей. 

Соотвествия другого рода (человек—конь—мировое дерево) проявляются прежде всего в плане их ритуально-мифологической трехчастности (передняя, средняя и задняя часть коня, человека соответствует верхнему, среднему и нижнему миру), которая явилась основой (наряду с четырехчленностью горизонтальной плоскости) внутренней реконструкции архетипа. «Таким архетипом представляется соотношение жертвы с мировым деревом (или столбом), трехчастность которого соответствует трехчастности жертвы (первонациально, скорее всего, человеческой)». Применительно к жилищу как к модели мира показательно, что крыша венчается изображением конской головы, для которой дом является «телом», а его основание — «ногами» (ср., с другой стороны, указанные лексические соответствия между названиями частей дома и частей человеческого тела). 

Возможность появления в качестве жертвы петуха (курицы) была обусловлена, по-видимому, целым комплексом причин, и в частности благодаря некоторым соответствиям ритуально-мифологического характера. В некоторых контекстах петуху и коню приписывались
сходные функции. Постоянно отмечается, например, их особая роль в гаданиях, где и конь, и петух выступают в роли прорицателей. Ср. о петухе: «Два раза родился, ни разу не крестился, а первый пророк»; 57 «Петух слынет в народе за „великую птицу“ , за „вещую птицу“; — он вешает благодатный вечер и полноть и зорю никогда не проспит. Нечистая сила не подступается к нему: на нем „ангельский чин“, гребень на голове у петуха — корона» (д. Павлицы Рылов. вол. Вязн. у.); «Петух птица воздушная; по божьему повелению он кричит». 58 Общеназвестны многочисленные гадания, связанные с петухом и курицей, 59 как и с конем (гадания по ржанью коня, по его топоту и т. д.). 60 В девичьих гаданиях «завязывают лошадь глаза, девка садится на нее: если пойдет за ворота — быть замужем». 61

Во-вторых, и конь, и петух наделялись апотропеической силой (ср. о петухе выше: «Нечистая сила не подступается к нему»); черев коня использовался в народной медицине для исцеления лихорадки, предотвращения моровой язвы среди скота, для чего головы лошадей (и коров) выставлялись на шестах и на колышках ограды. 62

Наконец, и конь, и петух связываются в народных верованиях с огнем и водой, причем оба служат в равной степени символами огня. Если по отношению к петуху это очевидно, то связь коня с огнем может быть прослежена, например, по обряду бросания лошадиной головы в костер в день Ивана Купалы 63 (ср. огненную природу коня в сказках и характерные данные изобразительного плана и т. п.). 64 С другой стороны, известны свидетельства о приношении петуха и черепа коня в жертву водяному. 65

Перечень сходных функций коня и петуха можно было бы продолжить, 66 но даже приведенные указания на их изофункциональность позволяют сделать вывод о неслучайном характере использования в качестве жертвы не только коня, но и петуха.

Гораздо меньше внутренней логики в замене живой жертвы предметами (если предположить, что такая замена имела место). Подобного рода замены скорее относятся к области ритуального «синтаксиса». Этот тип замен, во всяком случае на восточнославянском материале, — самый поздний. В семантическом плане подобного рода заменам может быть приписан широкий спектр значений,
который необходимо учитывать при изучении общего содержания понятия «дом», так как эти предметы выступают в своей «метонимической» функции, т. е. их содержание в какой-то мере (с точки зрения данного коллектива) должно определять семантику всего дома.

О ш е р с т и как о ритуальном символе мы уже упоминали. Приведенный выше отрывок («... кладут... шерсть — для тепла») фиксирует практическое значение шерсти. Ритуальное содержание включает такие значения шерсти, как «плодородие», «богатство», что особенно ясно просматривает в свадьбе: «Как шуба мохната, так чтобы и вы, дети, были счастливы и богаты»; «Чтобы жених был богатый, как кожух волохатый» (ср. также связь скота и «скотьего бога» — Велеса с идеями обмена, торговли, богатства), а в специфических контекстах (в некоторых моментах свадьбы) и «нуждость», череловеческую, звериную (лесную) природу субъекта. Для обрядов закладки релевантны все указанные значения, кроме последнего, однако не следует игнорировать возможность актуализации противопоставления свой — чужой, учитывая его роль в процессе освоения пространства.

З е р н о — обычный жертвенный материал, распространенный не только у славян, но и у других европейских народов. Оно имеет устойчивую семантику «плодородия», «богатства», связанную с цикличным характером смерти — воскрешения природы. С этой же целью применялась мука («первая мука» в Белоруссии) и хлеб.

По сути дела, дублируют семантику двух предыдущих символов д е н ь и (монеты). Христианская идея святости сочетается с еще одним предметом, закладываемым в основание, — ладаном. Наконец, предохранительный характер имеет белорусский обычай кладь «священные зелени» или хвойные ветки от «пирунов» (т. е. от молний, пожара), связанный с обширным кругом представлений о боге грозы (Перуне).

Таким образом, семантическое поле данного набора жертвенных предметов включает прежде всего идей богатства, плодородия (воспроизводства), благополучия коллектива, что является смыслом ритуала вообще, призванного в первую очередь обеспечить благосостояние и воспроизводство коллектива в потомках. Показательны также пересечения с двумя во многом противоположными
мировоззренческими системами: христианской (ладан, «святость») и языческой (ветки, связь с Перуном).

По вопросам, связанным с происхождением жертв, ее эволюции, ритуалом жертвоприношения накоплен огромный археологический, этнографический и языковый материал. Выше мы попытались описать некоторые, с нашей точки зрения, наиболее существенные аспекты строительной жертвы у восточных славян. Данные других культурных традиций и иных вариантов жертвы (прежде всего в погребальном обряде) позволяют прояснить в первую очередь структуру строительной жертвы. «В архаичных традициях эволюция жертвоприношения реконструируется на основании огромного количества данных обычно в следующем порядке (в направлении к прошлому): бескровная жертва → жертва некрупного, относительно недорогого (чаще именно трехгодовалого) домашнего животного (→ жертва трех таких животных) → жертва трех животных разных видов (например, конь — корова — овца, или корова — овца — коза, или коза — свинья — петух) → сосуществование трех возможных жертв (нередко сменяющих друг друга в эволюции): человек, домашнее животное, дикое животное → жертва отмеченного числа (в частности, трех) юношей, девушек и т. д.».

Тройная жертва обычно рассматривается в связи с ритуалом погребения как соответствие представлениям о трех типах смерти (сожжение в огне, утопление в воде, погребение в земле), тремя стихиями, трехчастности похоронного ритуала, тремя мирями по вертикали (что особенно актуально для представлений о посмертном путешествии).

В последнее время накапливается все больше данных в пользу предположения о связи тройной жертвы с архаичной организацией социальной структуры общества у индоевропейцев.

С этими реконструкциями вполне согласуется структура строительной жертвы, во всяком случае в этом виде, в каком она была зарегистрирована еще совсем недавно — в конце XIX—начале XX в. Обращает на себя внимание довольно-таки устойчивый набор из трех жертвенных символов: шерсть — зерно — деньги, который можно было бы трактовать и как метонимию трех миров: животного, растительного и человеческого. Впрочем, последний элемент — деньги — в различных мифопоэтических традициях, в том числе и в славянской, устойчиво
связывается не только с идеей благополучия, но и с загробным/подземным миром. Ср. наполненные глубоким мифологическим смыслом слова: «За рекой живут мужики богатые, гребут золото лопатою». Щерсть в ряде мест заменяется перьями домашней птицы. Пермьяки под передний угол клади монеты, крыло рябчика или утки, под другой — осиное гнездо или клюк шерсти, под порог — горсть муки. Таким образом, этот набор допускает и предположение о кодировании трех сфер пространства, расположенных по вертикали. Эта трактовка особенно существенна для ритуально-мифологической семантики самого процесса строительства как возведения, выраста ния и в конечном итоге — соединения трех вертикальных сфер, что символически дублируется деревцем (вопло щением концепции мирового дерева), остающимся в центре сруба до конца строительства. Кроме того, трехчастность строительной жертвы, из которой в соответствии с определенными ритуальными правилами вырастает дом, самым естественным образом согласуется с троичностью как сущностью любого процесса, имеющего начало, середину и конец. По словам В. Н. Топорова, «эта структура легко становится точной моделью сущности, признаваемых идеальными, или же прибли зительным образом любого явления, в котором можно выделить указанные три элемента. Такой структуре поставлена в соответствие восходящая к архетипу и часто подсознательная тенденция к организации любой вре менной последовательности и посредством трехчленного эталона. Поэтому не случайно, что обычно троичные образы могут мыслиться разделенными во времени, как три фазы, или в пространственном истолковании — как три сосуществующие ипостаси, допускающие такую трансформацию, при которой члены пространственного ряда, проецируясь на ось времени, образуют трехфазовую структуру. Отсюда понятно, что число 3 может служить идеальной моделью любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие, упадок, или — в несколько ином плане — тезу, антинезу и синтез. С этой точки зрения особый смысл приобретает уже отмеченное представление о том, что «без Троицы дом не строится», как в плане приуровечения к определенному временному отрезку, так и в связи с сущностью самого процесса строительства.
Таким образом, анализ «строительной жертвы» у восточных славян и их ближайших соседей позволяет предположить космическую символику жертвы. Тем самым строительство дома становится в один ряд с другими событиями космогенеза, дублируя основную схему творения мира, его основных элементов из тела жертвы. Набор символов, составлявших бескровную жертву, по-видимому, обозначал, с одной стороны, основные ценности жизни коллектива (идеи жизни, благополучия, плодородия, богатства), а с другой — моделировал основные параметры структуры мира, вводя в его структуру новый объект (жилище) в соответствии с законами ритуально-мифологической логики.

Обряд жертвоприношения обычно совмещён с укладкой первого венца. Эта операция уделяется особое внимание, что, вероятно, связано со специфическим содержанием «первого», «нового», «начального», как и самого числа «один». Известен, например, обычай, в соответствии с которым тому, кто первый услышит (или увидит) жаворонка, в деревне дают хлеба, чтобы он в течение года говорил о том, что может случиться в деревне. С идеей первого (например, первого встречного) всегда связывались представления о возможности узнать будущее, судьбу и т. п. (ср. актуализацию гаданий, предсказаний в порубежное время на стыке старого и нового года). Известно также, какое значение придавалось первому севу, первой муке (нового урожая), новине, которую ткут во время эпидемий и эпизоотий и на которой несут икону во время похорон.

Для того чтобы яснее представить ритуальную отмеченность операций по укладке первого венца, приведу несколько описаний. Как отметил Н. Я. Никифоровский, «пока не положен первый венец, „майстры“ не должны „пропущать нижкой стачанины“, в особенности же не должны „встромлять у биряно“ топора или быть по нему обухом». Обычно в этот день плотники кладут только один венец, после чего следует «укладное» («обложенное», «закладочное») угощение, во время которого плотники приговаривают: «Хозяевам доброе здоровье, а дому доле стоять, пока не сгинет». Если плотники желают хозяевам будущего дома зла, то и в таком случае укладка первого венца — наиболее подходящий
момент: «Ударяя крестообразно топором по бревну и держа в уме задуманную порчу, мастер говорит: „Гак! ни-
хай будьця так!“ — и что он задумал, то непременно су-
буется. Но если кто предвидит задуманное мастером, он
должен раскидывать первый венец: тогда все „клянбен“
пропадают бесследно для будущих жильцов и обращаются
на мастера. Когда же тот мастер хочет дому смертности,
tо, ударяя по бревну обухом топора, он произносит:
„Скольки тут углов (вяников), столько нехай будьця
мирцяцяцю“.
В некоторых местах Гродненской губ. начинают 
работу с того конца, где впоследствии будет 
красный угол. При рубке первых двух бревен строитель-
плотник непременно кого-нибудь заклинывает: или какого-
либо члена семьи, или животных: лошадей, коров. Из 
заклиняй уже никто не будет долго жить — умрет в ско-
ром времени. Строители всегда просят, чтобы они заклиняли 
рыжих и черных тараканов и мышей. Заклятие можно 
перевести на кого-нибудь другого, но это возможно сразу 
после его произнесения и не позже окончания работы 
с первыми двумя бревнами. В это время необходимо 
увидеть какое-нибудь животное, произнести его кличку 
и ударить топором по месту соединения бревен — 
и дом становится свободным от заклятия. «Случается, 
особенно с маленькими животными, что они невидимо 
скою привлекаются к месту рубки, попадают под удар 
топора, где заклятие и исполняется».
В приведенных 
описаниях обращают на себя внимание несколько 
моментов. Во-первых, ритуальный характер самой ук-
ладки, что подчеркивается временной выделенностью опе-
рации. Момент укладки благоприятен как для утвержде-
ния благополучия будущей жизни жильцов, так и для их 
заклятия».

Этот промежуток, напоминающий liminal period обря-
дов инициационного типа, характеризуется неопределен-
ностью, неуверенностью, опасностью. Временна́я выделен-
nость достигается тем, что в этот день плотники больше 
работают и их обязательно угощают. Ритуальный 
характер угощения явствует, например, из следующего 
описания: «Хозяйка дома вносит стол, ставит его в сере-
дину венца, а на него ставит водку и закуску и пригла-
шает рабочих цеслев... старший произносит следующее:
„Дай нам Божа начатое дзелю зробці и рук не побиці, 
и от гэтага господара грошай заробіці, а яму долго
жищи! Каб у яго родзіли волы, коні, і коровы і мужчынскія головы!" (Мінская губ.).

Интерэсныя обряд закладкі першага венца зарэгістрыраван в раёне г. Дмитрова: «При закладкі, когда обложены два першыя венца, ставят стол на месце будужацага передняга угла, за столам ставят рябинку, в переднім углы кладут деньги. Стол накрывают столешніком, ставят угошения, водкую; на закладку непременно признаваюць Івана да Марья. Вся семья, плотники, Іван да Марья — нарочна приглашаемы, если с такими іменамы ніт ні плотников, ні домочадцев, садятся на венцы, так сидят тихо, не разговарывая нискина минут, затем встают, крестятся — в таких случаях это называецца „молиться“, затем приступаюк к выпивке і закуске ... При стройкі вообще пьют обильна. Крестьянин Егоров из Телешова так охарактерызавал эти угошения: „Плотники только і делают, что пьют: закладывают — пьют, матичу поднимают — пьют, окно прорубают — пьют, с отдольской пьют — чистое разорение“." Магічныя характер процедуры подкрэвявається тем, что в ритуальным угошения принимают участіе Іван да Марья. Это очень любопытный пример мифологическай реминісценціі в ритуале, если учесть сюжет инкеста между братом і сестрой, в наказание превращенных в цветок іван-да-марья. Как хорошо известно, инкест в народных представлениях связан с максимальным плодородием. Кроме того, инкестная связь расценявалась как самая крепкая. Может быть, именно это представление объясняет включение Івана да Мары в строительныя ритуал, для котораго особенно актуален мотив связи (связывание венцов сруба). Ср. к этому белорусские данные, свидетельствующие, что между бревнами кладут травы, собранные накануне Івана Купалы, а Іван да Марья принадлежат к числу образов купальской обрядности.

Во-вторых, с закладкой нового дома мир теряет прежне очертання. В его структуру вводится новый объект, с которым будет теснейшим образом связана жизнь коллектива. Поэтому основная работа этого коллектива заключается в том, чтобы данный объект был включен в окружающий мир в строгом соответствии с уже выработанной в данной традиции системой правил его освобожения. Поскольку эти правила включают требо-
вание жертвы, стратегия поведения коллектива в момент закладки направлена на замену человеческой жертвы ритуальным эквивалентом. Учитывая, что в данной ситуаций плотники расценивались не только как знатоки правил освоения внешнего мира, но и как его непосредственные представители, особое внимание уделялось тому, чтобы всячески им угодить, ибо от их отношения будет зависеть дальнейшая жизнь в новом доме.

Первый венец в конструктивном плане — это и образец другим венцам, из которых состоит сруб, и реализация пространственной схемы жилища. Поэтому строительство сруба жилища данного типа можно рассматривать как n-кратное воспроизведение стандартных операций, которые применяются при укладке первого венца. В этом смысле венец является основной структурной единицей сруба. В свою очередь венец имеет "морфологию", т.е. состоит из более мелких единиц, реализующих свое значение только в связях с другими. Такими единицами являются 4 венцовых бревна, которые в любом случае попарно равны между собой (однаковой длины). Соединяются они между собой по особым правилам, совокупность которых (в разных славянских традициях) представляет собой часть технологического фонда. У восточных славян применялось несколько разновидностей основного способа соединения, получившего название "рубка с остатком" (в простой угол, в чашу или более архаичный термин — в обло, в замок, в круг, в иглу, в окряпку, в охлуп, в ряд, сковороднем и др.). Менее распространенной была "рубка без остатка" (в лапу), которая в основном применялась при строительстве хозяйственных построек. 69

Вместе с тем первому венцу приписывалось глубокое символическое содержание. Венец делит все пространство на домашнее и недомашнее, на внутреннее и внешнее. 90

Венец может послужить классическим примером "рамки" как одного из наиболее распространенных способов ограничивания пространства, наряду, например, с кругом. Проблема рамки, столь насущная и постоянно возникающая в работах искусствоведов, театроведов, архитекторов, а в последнее время и семиотиков, насколько нам известно, почти не разработана для этнографических объектов, в том числе для жилища.
Следует, вероятно, согласиться с мнением Т. В. Цывь-яна, «что человек с момента своего самосознания, т. е. выделения из природы, стремится установить границы и как бы обезопасить себя внутри некоторого замкнутого пространства».

При этом «очеловечивание» пространства—времени можно понимать не только как приспособляемость к ним, но и как их осмысление, интерпретацию, наделение их знаковыми (символическими) свойствами, что в свою очередь связано с еще более не разработанной проблемой ритма как основы механизма разумной деятельности по доместикации пространства и времени.

В ряду этих и других символических построений рамка занимает особое место. Являясь одной из наиболее архаических форм и способов осознания пространства, рамка до сих пор остается важнейшим принципом организации пространственно-временного континуума. «Если поместить понятие рамки не только в пространственный, но и во временной континуум, сюда следует включить начало и конец как способы разграничения текста (в семиотическом понимании термина)».

Приведенные общие соображения представляются чрезвычайно существенными для понимания очеловеченных форм пространства, квинтэссенцией которых является жилище. Устанавливая первый венец, человек не только реализует план жилища, но и делит мир на два «текста» с совершенно различным смыслом. В зависимости от того, куда человек помещает себя—внутрь или вне, он по-разному оценивает окружающий мир.

Характерно, что при укладке первого венца семантизируется прежде всего указанное противопоставление: «Когда при рубке зачаточного венца первая щепка полетит внутрь четверехугольника, то всякая прибыль будет приходить, а не уходить из дому»; «Все щепки, полученные при рубке первого венца, нужно собрать в середину 4-угольника, чтобы происходящее вне известно было в доме, но чтобы неизвестно было на улице, что делается дома». Нетрудно заметить, что даже направление движения (вовнутрь или вовне) расценивается прямо противоположно (в дом — положительно, из дома — отрицательно), ср.: «Смола вытопилась из избы на улицу — к худу». Границы дома (а венцы, из которых состоят стены, выполняют прежде всего эту функцию) связываются с отрицательными представлениями (ср. приведен-
ные записи о проделках плотников при укладке 1-го венца, ср. также многочисленные приметы типа: «Дятел моих долбит в избе — к покойнику» и т. п.). Объяснение этому факту, вероятно, нужно искать в особенностях восприятия пространственных структур с ярко выраженной идей центра. Помещенное в центре строящегося сруба деревце (см. о нем выше) призвано символизировать эту идею. Венцы укладываются не просто так, а вокруг объекта, манифестирующего центр. Можно предположить, что именно это обстоятельство во многом объясняет такой термин, как «венец». По отношению к последнему существенно заметить, что его семантика лежит в области пересечения трех кодов: пространственного, социального и технологического (вить). Из анализа зафиксированных в словарях значений (а их около 20): кольцо, обод, обруч, окружность; очертание сияния, блеска вокруг головы святого на иконах; царское головное украшение, корона; девичья головная повязка, лента; свадебный венец; погребальный венец; само бракосочетание, свадьба; чёта, муж и жена, тягло; украшение в виде венка вокруг столба, сосудов и проч.; ярус бревен; семья, двор, дым, хозяйство; горный хребет кругом, полукругом, степной кряж, увал; трюмфальный венец; честь, слава, почет, украшение, награда, почетное завершение дела и др., следует, что доминирующее положение можно приписать двум признакам: «быть наверху, сверху» и «быть вокруг чего-то».

Некоторые данные, в том числе лексика (кроме термина «венец», исключительный интерес в данном случае вызывает слово «середа» — см. о нем ниже), позволяют предположить существование в прошлом круглых (в осно- вании) искусственных сооружений у восточных славян. Характерно, что в мифологической памяти народа сохранился соответствующий сюжет: «Это было давно, очень давно, когда люди жили еще, как звери, в лесах и скалах и не знали никакого ремесла и искусства. Один человек, не находя себе ни в пустыне, ни среди скал убежища от страшного солнечного зноя, отыскал, наконец, нору, залез в нее и лежит там в совершенном изнеможении. Вдруг предстал пред ним некто в виде стриженного и говорит ему: „Человече беспечный, что ты здесь делаешь? Зачем забрался ты сюда, как какой-нибудь зверь или гадина? Не лучше ли построить себе шалаш и в нем
укрываться от зноя, чем отнимать у зверей их норы?". — "Я не знаю, что такое шалаши и как его сделать", — отвечал человек. — "Пойдем со мной, — сказал странник, — я научу тебя". Человек вышел из норы и пошел в след за незнакомцем на равнину. Там незнакомец взял большой шест, вбил его в землю, потом сделал вокруг него шалаш. Окончив работу, Бог (незнакомец был сам Бог) сказал: "Осенью я опять приду к тебе и научу тебя, как строить хату". Наступила осень, и человек, наученный Богом, срубил себе хату и стал жить в ней. С тех пор люди и перестали жить в пещерах и норах, а стали строить себе хаты".97 Этот текст, несмотря на то что, безусловно, подвергся обработке, представляет несомненный интерес. Не вдаваясь в детальный анализ, стоит отметить два момента. Во-первых, то, что «первому» жилищу приписывалась круглая, точнее, концентрическая форма (она строилась «вокруг шеста»); во-вторых, «вначале» было построено временное жилище — шалаши. С этим «воспоминанием» нельзя не связать не только научное, но и народное отношение к временными жилищам как к «пережиткам древности», и прежде всего из-за их ставшей необычной формы.98

Круг и квадрат (четырехугольник) являются основными формами структурирования пространства. Они не только определяли разные формы дома, храма, поселения, но и выражали разные комплексы идей. «Противопоставление квадрата кругу принадлежит к числу наиболее значимых и повсеместно распространенных, причем оно определяет структуру разных уровней — от состава космоса (ср. в старожитском трактате "Ли цзы" утверждение о том, что небо кругло, а земля квадратна) до основного принципа членения человеческого коллектива (с квадратом соотносится мужское, а с кругом — женское)».99

Введение отношений симметрии в горизонтальной плоскости, приданье ей четыреххлениной структуры — качественно более совершенный способ упорядочивания пространства по сравнению с кругом. В отличие от других форм четыреххленной «образует статическую целостность, идеально устойчивую структуру».100 Четыре стороны (4 стены, 4 угла) жилища с находящимся в центре деревом удивительно точно повторяют словесные и живописные тексты, описывающие четыреххленные модели

75
мира (разных культурных традиций), в центре которых находится мировое дерево или его альоформы (гора, храм, столб, троннфальняя арка, город, лотос, ступа, стела, шест, божество, царь и др.), а по четырем сторонам расположены четверо ворот, 4 дерева, 4 ступы, 4 столба, 4 божества, 4 царя; ср. также 4 стадии движения солнца (восход, зенит, закат, надир), 4 первоэлемента греческой натурфилософии (огонь, вода, воздух, камень), 4 моря, 4 материка, 4 животных, 4 птицы на древнеиндийских и цейлонских стелах, тибетских и монгольских мандалах, четверо «ворот» китайского ритуального зеркала, 4 лика збруцкого идола и др. В этом отношении особенно интересны корреспонденции между четырьмя стенами жилища и четырьмя сторонами света, четырьмя временами года, четырьмя ветрами, четвергом как счастливым днем для закладки жилища (ср.: «Приступать к работам (…) только во вторник да четверг»). 101

Соотношение четырех стен жилища с четырьмя сторонами света не вызывает сомнений. В редких случаях при ориентировании руководствовались не сторонами света, а другими обстоятельствами, например преобладающими в данной местности направлениями ветров в зимнее время, как это наблюдалось у украинских поселенцев в Южном Казахстане. 102 С тем же ориентированием связаны случаи перекодировки пространственных отношений во временные, проявляющиеся в таких формулах, как «изба повернута на лето» или «на полдневную сторону». Тем самым устанавливается связь между севером, югом, востоком, западом; зимой, летом, весной, осенью и четвърьмь сторонами дома. Соответствия данного типа могут быть представлены в виде парадигм, элементы которых выступают в качестве вариантов некоторого инвариантного значения. Так, например, известно, что в славянской культурной традиции одну парадигму составляют такие признаки, как дом, юг (восток), лето (весна), белый (красный, светлый; ср.: красная половина избы или светлая, летняя, т. е. обращенная окнами на юг или восток), человек, чёт, рай, солнце, день, правый, счастье, доля, жизнь; а другую — лес, север (запад), зима (осень), черный (темный), человечек, нечет, ад, месяц, ночь, левый, несчастье, недоля, смерть. Именно поэтому та половина жилища, которая выходит окнами на восток или юг (а зачастую только на этой
стене и были окна), носила название чистая, красная, светлая, передняя (так же, как стена и один из углов) и считалась более обжитой, более «очеловеченной» частью жилища, что не помешало в дальнейшем приписать ей функцию «парадного» пространства и как следствие — превращение по сути дела в наименее используемую в хозяйственном отношении, но наиболее ценную с ритуальной точки зрения часть дома.

Вообще в связи с проблемой ориентирования хотелось бы подчеркнуть, что ориентация жилища — это не только соотнесенность сторон жилища со сторонами света, но и включение в целую систему соответствий пространственно-временного, социального, религиозного, экономического, мифологического, космологического, хозяйственного-бытового характера; включение в символику цвета и символику чисел. В связи с последним, кроме отмеченной четверги (четвертого дня «творения»), следует еще раз подчеркнуть целостность этого числового комплекса и тех моделей, в основе которых число 4. Существует большое количество свидетельств о том, что «с четом, целым связывается удача, а с нечетом и отсутствием целого неудача, несчастье».63 Показательно в этом смысле, что с четными днями недели, которые считались счастливыми, были соотнесены мужские религиозные образы (вторник — с Провом, четверг — с Перуном), в то время как с нечетом — женские (Мокошь, Баба-Яга и др.);64 однако возможны и инверсии.

Отмеченность центра в описываемом ритуале строительства позволяет рассматривать нашу модель и как пятиначенную, полученную путем операции над четырех-членной (4 + 1) и по этому признаку входящую в обширный класс нечетных числовых комплексов, построенных по формуле n + 1 (3, 7, 9, 33...). Как уже было сказано, нечет, как правило, связывается с женским началом, причем наиболее показательны соответствия с числом 1, прибавляющимся к четному комплексу (соотнесенном с мужским началом). В этой связи особенно показателен термин «середа» (бабий кут, телюшка), используемый для обозначения «женского пространства» (у печи). С этим согласуются представления обо всем доме как о «женском пространстве» в отличие от «мужского» — незамкнутого, открытого («чистое поле» в былинах), что проявляется в реальной топографии жилища, например
в том, что «мужским местом» в избе считался конник и близлежащее пространство у дверей, т. е. непосредственно связанное с внешним миром. Связь внутреннего, домашнего пространства с женским, а внешнего — с мужским является, по-видимому, одной из культурных универсалов, что подтверждается самыми различными данными, среди которых особенно показательны тексты типа «Домостроя». Ср. у Ксенофonta: «Те и другие работы — домашние и внедомашние — требуют трудов и присмотра: поэтому боги предназначили женскую природу для домашних работ, мужскую — для внедомашних. Поэтому тело и душу мужчины бог приспособил к большей выносливости холодна, зноя, путешествий, военных походов, и внедомашние работы поручил ему; женщине же дал тело менее сильное для всего этого и поручил ей домашние работы ... Законы одобряют и то, на что Бог дал силы каждому из супругов. Поэтому они одобряют, чтобы жена оставалась дома и не выходила за ворота, и не одобряют, чтобы муж оставался дома и не забоился о внедомашних работах».

Стены, двери и окна

Кроме уже отмеченных противопоставлений, возникающих в горизонтальной плоскости при установлении первого венца: внешний — внутренний, центр — периферия, имеющий физиономию круга (квадрата) — не имеющий формы круга (квадрата) и их многочисленных трансформаций, следует остановиться на одном параметре, связанном с вертикальным планом жилища. Опозиция низ — верх выражена в разбираемой операции двояким образом. По отношению к поверхности земли первый венец выступает в роли верха, в то время как в срубе он является нижним ярусом. Такое положение первого венца можно сравнить со статусом «земли» в славянских религиозных верованиях, где сочетание небо — земля/земля — преисподняя «объясняется результатом двухкратного применения процедуры различения по признаку верх—низ». Именно поэтому с первым венцом (как и с землей) связываются и положительные, и отрицательные представления в зависимости от того, что в момент различения является точкой отсчета.
Идея верха, роста, возрастания, кроме того, олицетворяется неоднократно упоминавшимся деревцем, помещенным внутри сруба' (ср. приведенные нами указания на то, что деревце стоит в срубе вплоть до окончания его строительства, т. е. до тех пор, пока дом не «вырастет»).

Возведение стен может быть рассмотрено и в ряду космических актов творения. При этом стены входят в число объектов, моделирующих идею вертикальной оси мира с нечетным количеством границ (ср. представления о 3, 7, 9 и т. д. «мирах», расположенных по вертикали), что соответствует обычая кладь нечетное количество венцов: «В крестьянской избе венцов всегда нечет, от 19 до 21». Если это правило действительно соблюдалось (существуют противоречивые данные), то оно представляет исключительный интерес, особенно в свете сопоставления с материалами других традиций (ср. количества частей тела: 21 — Пуруши, на которые он был расщеплен и из которых возник мир; ср. также 21 полено, возжигаемое в его честь в ведийском гимне).

При том, что все 4 стены обладают общим значением границы и им приписаны соответствующие комплексы представлений, они имеют и отличия. В случае, если жилище имеет не равносторонний план (а так у русских бывает чаще всего), то они делятся на короткие и долгие («долевые»), но основные критерии неравнозначности стен связаны с ориентировкой жилища (наличие — отсутствие окон, входа), что может дополнительно маркироваться резьбой, росписью и другими архитектурными украшениями.

На Украине и на юге России, там, где была распространена не срубная, а столбовая конструкция дома, плотники возводят остав хаты, который затем «клинцуют» (вбивают ряды небольших клиньев) и обмазывают толстым слоем глины, причем начинают работу всегда с красного угла. Первые три «вельки» глины на потолок укладывают хозяйка, а при обмазке стен ее место занимает хозяин. «Он должен собственноручно прилепить к святому углу первые вельки глины. Для этого он берет ком глины и изо всех сил бросает его в угол, чтобы он глубже влепился между клиньями и плотнее пристал к бревнам, а бабы-мазильницы следом разравнивают влепленный в угол ком. Влепив таким порядком три комка глины
в угол хаты, хозяин угощает мазильниц водкой и затем предоставляет уже им самим продолжать дело облепки хаты, причем мазильницы обязаны петь веселые песни и смеяться, чтобы в хате жилось весело». Обращает на себя внимание распределение работы между хозяином и хозяйкой, различие между «мужской» и «женской» ролью в ритуале. Показательно, что «святой угол» (преимущественно «мужское пространство» — см. об этом ниже) начинает обмазывать хозяин.

По мере формирования стен происходят некоторые перестановки в иерархии оппозиций, определяющих характер связей между домом и остальным миром. Если при укладке первого венца особое значение придавалось выделению ограниченного пространства, обеспечению его замкнутости, непроницаемости для внешних сил, то вслед за этим возникает необходимость снятия этого противо- положения, но таким образом, чтобы связь между внутренним и внешним имела санкционированный характер. Это достигалось с помощью особых действий, сопровождавших изготовление оконных и дверных проемов.

Дверные и оконные проемы еще в прошлом веке прорубались, как правило, в уже собранном срубе, для чего вырубалось (а позже пропиливалось) необходимое число венцов (для волоковых окон рубили до половины два соседних бревна, для косящатых — 2—3 венца). В оконные проемы (косящатых) вставлялись массивные колоды из 4 брусьев, а уже в колоду вставлялась оконница, т. е. рама, куда в свою очередь вставлялась бруковица (обычно бычий или рыбий пузырь), которую постепенно вытеснило оконное стекло, ставшее к началу XIX в. общепотребительным. К этому же времени оконные колоды сменились более легкими коробками. Дверной проем обрамлялся двумя косьями, притолокой и порогом, а вся рама имела название ободверика, у белор. ушак, укр. одверок. У русских, украинцев и белорусов двери были однотворчатыми четырехугольными (у украинцев часто 6-угольные, округлые) и открывались вовнутрь (наружные) и наружу (внутренние).

Установка окон и дверей сопровождалась действиями ритуального характера. Так, на Украине, вставляя дверную раму, говорили: «Двери, двери! будьте вы на заперти злому духови и ворови», — и делали топором знак креста.
То же делают, когда вставляют притолоки и подоконники для окон. При этом так же обращаются к окнам с просьбою не впускать в хату воров, разбойников и злых духов; обыкновенно говорят: «Святи наши викна, не пропускайте криз себе ворив, ни разбойников, ни злого духа, а пропускайте ход и выход нашим ангелам-хранителям, яки все через вас путешествуют».112 Целью подобных действий было приятие дверей и окон характера своеобразного фильтра, задерживающего нежелательные интенции внешнего мира и, таким образом, регламентирующего связь дома с остальным пространством.

Не менее важна роль дверей и окон в топографическом плане. От того, в какой стене будет прорублена дверь, а в какой (в каких) — окна, зависит не только вся внутренняя планировка жилища, но и функциональные характеристики каждой из четырех стен сруба. В свою очередь традиция прорубать двери и окна в той или иной стене жестко связана с ориентированием всего жилища относительно частей света или общего плана застройки поселения. Вероятно, эта связь была однозначной до появления окон. Вход, служивший одновременно источником дневного света, ориентировался преимущественно на юго-восточные румбы. Оба южновеликорусских плана (восточный и западный) сохранили этот принцип ориентации и после появления окон, что послужило основанием для утверждений об их архаичности.113 В северном, средне- и западно-русском, так же как в белорусском и украинском планах, считающихся более развитыми, окна и двери, как правило, прорубаются в противоположных стенах. Интересно, что все 4 обычно выделяемых плана восточнославянского жилища по существу отличаются лишь тем, в какой стене прорублена дверь.114 Но зато это отличие является очень значимым (см. об этом подробнее дальше). Принцип ориентации во внутреннем устройстве южных и северных планов оказался противоположным. С этим связано появление выражений, описывающих сложившуюся ситуацию: здесь (там) «молятся у порога» (имеются в виду южные планы), а там (здесь) «молятся на прямую» (северные планы).115

Итак, какие изменения на конкретно-топографическом уровне связаны с прорубанием двери (входа—выхода)? Во-первых, как уже было сказано, частично снимается

Укладка матицы

Особый комплекс обрядовых действий связан с подъездом матицы. Матица, матка, матщица (укр., белор. — свадьба) — бревно, служащее основанием для потолка. Это — толстый, отесанный с четырех сторон брус, который обычно не выпускают концами за плоскость стен, а врубают в поддерева... Чтобы избежать провисания (прогиба) матицы, местами на Севере плотники стесывали нижнюю ее сторону по вогнутой кривой, обратной возможному прогибу. В полосе лесостепи, где нередко для матицы приходилось брать недостаточно толстые бревна, под матицу, чтобы она не прогибалась, посредине избы, близ печного угла, ставили специальный столб-подпорку; в Воронежской обл. такую подпору с двумя откосинами наверху называли ‼крест“. Число матиц зависело от их толщины и от размеров помещения и колебалось от одной до трех.117 У русских матицу врубают в так называемые череповье бревна последнего
(черепового, черепного) венца параллельно переводинам пола. У белорусов сволок кладется вдоль избы. На Украине сволок мог быть положен и вдоль и поперек хаты.

Укладка матицы при строительстве жилища отмечаются, с одной стороны, как конец строительства собственно сруба (возведения стен), а с другой — как начало завершающего этапа, связанного с укладкой перекрытий. Поэтому обряды, связанные с матицей, имеют смысл прежде всего на уровне пространственно-временных отношений. С. В. Максимов, используя данные из разных русских губерний, так описывает подъем матицы: «Хозяин ставит в красном углу зеленую веточку березки, а затем из среды плотников выступает такой, который половине прочих и полегче на ногу... Он и начинает священное действовать: обходит самое верхнее бревно, или „черепной венец“, и рассеивает по сторонам хлебные зерна и хмель. Хозяева же все это время молятся богу. Затем севек — жрец переступает на матицу, где по самой середине ея привязана лычком овчинная шуба, а в карманах ея положены: хлеб, соль, кусок жареного мяса, кочан капусты и в стеклянной посудине зелено вино (у бедняков горшок с кашей, укупанный в полушубок). Лычко перерубается топором, шуба подхватывается внизу на руки, содержимое в карманах выпивается и поедается».

Ср. украинские данные: «Як оце стануть клесть сволок у хати... то оборнути его платками, та рушынками, щоб було тепло у хати; потом того стянуть сволок, положать его на мисто, а тоди хозяин клыче близьких сусид або родиччы и пьют с плотынками горилку. Потым того плотынки разгортаят сволок и берут соби ти платки». «Если же не употребляют плотников, не подают им рушников, то они, при вставкивании сволока, переводят его своими кожухами и тогда хата будет до того холодна, что сколько бы ее не топили „в ней и души не нагріешь“».

«Когда матицу поднимают, хозяйка печет пирог; его привязывают на череседельник, который накидывают на матику и с пирогом ее поднимают». «При настилке потолка в новом доме, к одному брусу, называющему „матицу“, привязывается коровой хлеба и соли, дабы жилось сътее». Аналогичные обряды наблюдались у коми-пермяков.

Для того чтобы понять смысл этих обрядов, увидеть в них не просто магические действия, а гораздо более
глубокие и сложные представления, следует рассмотреть роль матицы не только в конструкции жилища, но и в семиотическом аспекте. Мы специально выделяем эти два взаимосвязанных момента (конструктивный и семиотический) с целью продемонстрировать их взаимообусловленность.

С первой точки зрения матица является основой всей конструкции верха жилища. «Худая матка всему дому смятка». Уже в этой пословице, отражающей прежде всего конструктивную роль поперечного бруса, характерной является омонимия (матка — мать семейства и потолочный брус), видимо, осознаемая в народной среде. Ср. одну из многочисленных загадок с отгадкой «матица», построенных на подобном принципе: «Мать в избе, рукава — на дворе». Вообще перекодировки типа: термины рода — термины жилища не должны вызывать удивления, если учесть их своеобразную мотивированность (семья — жилище, мать — опора семьи и тому подобные ряды переосмыслений).

С семиотической точки зрения матица обозначала прежде всего границу. При этом благодаря ее особому конструктивному положению матица была сразу двойной границей: между верхом и низом, а также между внутренним и внешним. Все это придавало матице роль основного классификатора внутреннего пространства дома. Столь высокий конструктивный и семиотический статус матицы обусловил ее семантику. Матица (как и другие важнейшие «сущности» дома, например, печь) могла метонимически обозначать все строение. Матице приписывалось значение связующего начала не только по отношению к конструкции дома, но и по отношению к проживающим в этом доме членам семьи. Наконец, менее явное содержание, относившееся (скорее всего, неосознанно) с матицей, можно извлечь из анализа приведенных описаний ритуалов установки матицы.

В этих обрядах обращают на себя внимание несколько моментов: установка в красном углу ветки березы; обход плотником черепного века; «освящение» матицы зерном и хмелем; произнесение молитвы; добыивание подвязанной к матице шубы с хлебом, солью, мясом, капустой, вином (горшком каши), пирогом; обматывание матицы платками, шубой.

84
С установкой дерева (или ветки дерева) мы уже встречаемся не впервые. Всякий раз установка дерева маркирует наиболее значимые моменты строительства, во-первых, наиболее сакральную точку пространства во-вторых, и весь тот комплекс идей, который связан с образом «мирового дерева», — в третьих. По отношению к рассматриваемому обряду можно предположить, что и сама матица дублирует образ мирового дерева. В этом смысле показательно, например, что текст загадки о временном членении года, о пространстве (дороге) и о матиц в принципе один и тот же: «Лежит брус во всю Русь: в том брусе 12 гнезд, в каждом гнезде по 12 яиц, в каждом яйце по 12 цыплят». Отгадка: «Матица в избе; на ней, в потолочинах, яйца тараканьи, в которых будто бы всегда находится по 12 зародышей»; \[126\] «Лежит брус во всю Русь, встанет — до неба достанет»; \[127\] ср. также: «Матица — золотой мост на семь верст» и многое другое. То, что матица является горизонтальным, а не вертикальным брусом, ничего не изменяет, так как представления об амбивалентности горизонтальной и вертикальной плоскости хорошо известны. \[128\] Однако еще более показателен в этом отношении сам ритуал установки матицы: к матице привязывается шуба с вложенными в нее ритуальными символами. «Мировое дерево» с висящими на нем ритуальными атрибутами — образ достаточно хорошо известный (ср. хотя бы мотив руна, шерсти у мирового дерева, представленный в заговорах). \[129\] Поразительно точные соответствия обнаруживаются в хеттских ритуалах, ср.: «Перед богом Телепинусом воздвигается вечнозеленое дерево еиа-, с него свешивается шкура (руно) овцы (барана), внутри же него помещается бараний (овечий) жир, внутри же него помещается зерно (бога) полей и вино, внутри же его помещаются бык и овца (баран), внутри же него помещаются долгие годы (жизни) и потомство». \[130\] Ср.: «...на той иви золотое гнездо, с чорного руна, там живец змеи» \[131\] Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, отмечая сходство структуры хеттского ритуала и восточнославянских сказочных (мотив Кашеевой смерти) и заговорных текстов, пишут: «В обоих случаях речь идет о ритуальной последовательности вкладывания друг в друга зооморфных символов, причем в начале цепочки символов находится мировое дерево, а в конце — долголетие (долгие
годы у хеттов, год у славян) или его противоположность — смерть. То же самое можно сказать в отношении обрядов, связанных с матицей. При этом хочется заметить, что кумулятивный принцип в обрядах, связанных с домом, приобретает особый смысл, так как его воспроизводит сама структура дома, ср. последовательность: «дом — в доме печь, в печи...», отраженную в целой серии загадок: «Стоит гора, в горе нора, в норе — жук, в жуке — вода» (дом — печь — котел); «Стоит гора, в горе нора, в норе-то шишки, а в шибниках что будет» (горшки в печи); «На поле стоит башня, в башне мучка в кучке» (пирог в печи); ср.: space in space в архитектуре, ступенчатое сужение образа в фольклорных текстах и многие другие проявления этого по сути дела универсального принципа построения текстов.

Набор символов, соотнесённых в рассматриваемом случае с «мировым деревом», — стандартный ритуальный набор с обрядом богатства, плодородия, освоенности. В интересующем нас аспекте особое значение приобретает факт обмена этими символами между участниками ритуала. В роли «отправителей» выступают хозяева, а в роли «получателей» — плотники. Взамен плотники реализуют свое профессиональное мастерство. Обмен дарами, так же как обмен вопросами и ответами, загадками и разгадками на космологические темы, является необходимой составной частью реконструируемого ритуала, воспроизводившегося сюжет творения мира и содействовавшего у «мирового дерева», причем в роли даров выступали как раз те предметы, которые символизировали основные ценности коллектива во вновь интегрируемом космосе. Здесь уместно оговорить еще одну особенность строительного ритуала, дающую возможность его сопоставления с другими текстами, связанными с концепцией «мирового дерева». Речь идет о том, что строительство дома происходит в обращении ритуальной борьбы между хозяевами и плотниками. Примеры этого своеобразного поединка нами уже приводились. Выделение этой существенной черты строительного ритуала позволяет соотнести его с целым классом текстов (от свадьбы, где происходит борьба между партией жениха и партией невесты, до хорошо известных словесных поединков), диалогическая структура которых воспроизводит архетип борьбы между хаосом и космосом.
Исключительный интерес представляет «путешествие» плотника по черепному венцу, а затем и по матице с целью завладеть подвязанными к ней ценностями. Некоторые подробности этого путешествия, отсутствующие в описании С. В. Максимова, обнаруживаются у В. М. Яновича: «...кто-нибудь влезает (без лесов и подставок по красному углу на самый верх его) и там, помолясь богу, начинает совершать следующее путешествие. Он идет по одному бревну посольно до следующего угла, где так же молится; затем тем же порядком в третий угол и оттуда к красному же углу. На средние ему попадается матица — он идет по ней, снимает пирог и, положив его на голову и все время придерживая его на левой руке, отправляется вновь к красному углу. Здесь, закончив полный круг и все еще держа пирог на голове на левой руке, он молится богу, а после этого снимает пирог и слезает вниз по углу». Это ритуальное путешествие плотника на верхний венец и матицу дома с целью овладения некоторыми ценностями находит соответствие в описаниях путешествия шамана по «мировому дереву» (или его эквиваленту: космической веревке, цепи и т. п.), соединявшему космические зоны как по вертикали, так и по горизонтали. О шаманском путешествии, равно как и путешествии героев сказки, В. Н. Топоров пишет: «С вертикальным движением по веревке вверх (а это наиболее ценный вид движения) связано увеличение физических и духовных потенций, очищение и просветление и, в конце концов, приобретение бессмертия, преодоление времени (см. мотив «взяния, плетения времени» в шаманских представлениях, связанных с космической веревкой). Это восхождение по веревке может мыслиться в прямом и в переносном смысле». Аналогия подтверждается произнесением магических формул (молитвы) на границах миров (в углах дома) и отмеченной ролью веревки (на ней подвешиваются ритуальные символы) в рассматриваемом ритуале.

Осыпание («осевание») матицы (читай: «дома») зерном и хмелем относится к числу стандартных ритуальных действий (ср. осыпание молодых в свадьбе) с общей семантикой богатства и плодородия. И, наконец, обматывание матицы платками, шубой с целью обеспечить тепло в доме лишний раз указывает на эквивалентность
матицы дому, отражающую более общий принцип эквивалентности части целому в народных представлениях.\textsuperscript{138}

После установки матицы и так называемого «матичного» угощения катались на лошадях с песнями, чтобы все селение видело, что матицу положили. И только через день продолжали достраивать дом.\textsuperscript{139} Выделенность укладки матицы во времени и специфический способ объявления об этом, сходный, например, со свадебным и календарным катанием на лошадях, позволяет видеть в этой операции культурно-национальный момент ритуала строительства.

Покрытие дома

По свидетельству Е. Э. Бломквист, типичными формами крыши у восточных славян являются двускатная и четырехскатная, причем двускатная крыша «конем», «на коня» распространена в северо-, средневеликорусских и белорусских губерниях, а четырехскатная «по-круглому» — в южнорусских и украинских.\textsuperscript{140}

Противопоставление покрытия — непокрытия, в рамках которого функционируют представления, связанные с крышой, относится к числу важных классификаторов плана содержания народной картины мира.\textsuperscript{141}

Необходимость ощущения конечности, предельности (а следовательно, упорядоченности вселенной) лежит в основе представлений о верхней границе — ср. представления о небе как о крыше мира. Все, что имеет верхний предел, относится к сфере знакомого, постижимого, «человеческого».

Для того чтобы изобразить нежилой или чужой дом, в фольклоре используется образ дома без крыши. Таково, например, изображение чужого дома (дома жениха) в свадебном фольклоре:

Да по лесу дремучему,
Там по полянку чистому
Я увидела, молодая,
Непокрытую хатину,
Пустую хоромину.\textsuperscript{142}

Ср. не дом: «Небом покрыто, полем огорожено». В то же время крыша может метонимически обозначать весь дом: «отчий кров», «жить под одной крышей»; ср.: «Крыв да ухитка, тем изба стоит»\textsuperscript{143} и т. п. Вообще необходимо

88
указать на отмеченность верха (крыши) в фольклорных описаниях строений. Выражения типа терема златоверхие представляют собой клише. Неупотребительность самого слова «крыша» вполне объяснима. Несмотря на то что корень кръ является общеславянским, слово «крыша» появилось только в русском языке, причем сравнительно поздно. Первые зафиксированные его употребления относятся лишь к концу XVIII в. (Словарь Академии Российской 1792 г., где оно зарегистрировано с пометкой «в простонар.»). В то же время слово «крышка» считалось нормативным и имеет гораздо более длинную историю (во всяком случае является обычным для текстов XVII в.). Но гораздо более употребительными были слова кровъ, кровля; укр. покрівля, стріха, дах (от нем. Dach 'крыша', вероятно, через польский язык, так как этот термин характерен для правобережной Украины); белор. дах, стрэха; польск. dach; чешск. strecha; сербск. крвб; болг. покрив.144

Лексика названий типов конструкции крыши, ее элементов вызывает особый интерес для изучения представлений о сопоставимости элементов жилища и элементов человеческого тела, зооморфных символов и т. п. Ср., например: лобяк, лбище, задобник — названия фронтона из бревен у великорусов; чело у белорусов; череповой (подзенетный — верхний венец из более толстых бревен, чем остальные); усы — затесанные концы верхнего бревна сруба; уши — выемки в стропилах, ср. прошийны; белорусская конструкция крыши чубом — один из архаических видов четырехскатной крыши.

Особый интерес вызывает верхняя часть крыши. «На щель, образуемую сходящимися наверху тесинами обоих скатов, насаживалось сверху толстое бревно с угловатым желобом снизу; это — охлупень, щелом. Своей тяжестью он зажимал тесины кровли и удерживал их от сноса ветром. Переднюю, комлевую часть охлупня, прикрывающую с фасада стык тесин и торец князевской слеги, часто обтесывали в виде коня или птицы».

Верхнее ребро князевой слеги (коня) называлось конек или князек. Изображение лошадиной головы на крыше связано, по-видимому, не только с космической («солнечной») символикой коня. Учитывая сказанное в разделе о «строительной жертве», можно сделать предположение о наличии связи между конскими головами, приносивши-
мися в жертву, и «коньками» на крыше. Дом, как бы «выраставший» из закопанной в землю конской головы, увенчивался ее же изображением, что придавало всему жилищу вид коня в плане общего архитектурного решения. Аналогия дом — конь включает, по-видимому, еще один семантический пласт: представления о жизни и смерти. Известно, что конские черепа, выставленные на изгороди, на шестах, имели значение оберега.

И, наконец, конек (конька) на крыше можно рассматривать как одну из реализаций общевенгерской мотива коня у мирового дерева, подробно рассмотренного В. Ивановым при том, что дом, как уже неоднократно говорилось, может выступать в роли субститута мирового дерева. В. Иванов рассматривает коня у мирового дерева как замену человеческой жертвы. Для нас важен и сам факт замены. То, что именно конь рассматривался во многих культурных традициях как наиболее адекватная замена человека, служит еще одним подтверждением нашей интерпретации синонимии «конька» и «конька».

Кроме того, конструктивным и декоративным элементом крыши являются так называемые курицы (кокори; белор. какошки, какошкины). Они представляли собой крюки, вырубленные обычно из ели с корнем, и служили для удержания теса на скате, для чего врубались в нижние слеги. На «курицы» укладывались желоба (потоки, водоспуски) для отвода воды, украшенные разнообразным орнаментом. Любопытно, что в народных представлениях коньки и курицы объединялись в качестве совершенно необходимых (и не только в конструктивном плане) элементов жилища, ср.: «Курица и конь на крыше — в избе тише».

По поводу самого термина «курица» И. В. Маковецкий пишет: «До сих пор точно не установлено происхождение термина „курица“, так что укрепившегося за этим видом конструкции и давно вошедшего в народный и научный оборот. В связи с этим интересно напомнить об одной постройке, зафиксированной нашей экспедицией в дер. Стрельниково Костромской области. В этом селении мы обнаружили одну из древнейших виденных когда-либо нами изб, принадлежащую слепому старику И. А. Скобелкину. Эта изба существует более двух столетий и была построена на „курицах“, или пнях, как сообщил ее хозяин. По-види-
мому, использование естественного дня, связанного с землей выступающими на поверхность корнями и напоминающего по форме куриную ногу, могло послужить основанием для возникновения в народных сказках образа „избушки на курьих ножках“. Использование для конструкции кровли елового ствола с корнем или той же „куриной ноги“, у которой обрубились все пальцы, за исключением одного, предназначенного для укрепления потока (желоба на крыше), могло дать архитектурной детали название „курицы“. Этой детали иногда придавалась форма головы петуха или курицы, однако в некоторых домах тех же селений можно встретить изображение головы коня или другого животного».  

С крышей связано и последнее, самое обильное угощение плотовников, которое называлось замочка крыши. «На Севере было в обычье устраивать „саламатник“ — торжественный семейный обед для плотовников и родственников. Основными блюдами была сала́мата нескольких сортов — густая затируха из толокна или муки (гречневой, ячменной, овсяной), замешанная на сметане и заправленная топленым маслом, а также каша из поджаренной на масле крупы». В этом „меню“ обращает на себя внимание ритуальный характер блюд, употреблявшихся на свадьбе, похоронах и других обрядах жизненного цикла. С точки зрения ритуала строительства сала́матник — типичный пример ритуального обмена дарами, о чем уже говорилось выше.

И, наконец, несколько слов о предыстории идей, связанных с верхом (крышей), завершением (достижением искомого результата). Мы уже неоднократно подчеркивали то обстоятельство, что на материале обрядов, сопровождавших строительство, можно реконструировать картину интеграции космоса, соединения основных его сфер как с помощью образа „мирового дерева“, так и с помощью самого дома, выступающего тем самым в качестве эквивалента „мирового дерева“. Отмеченные этапы строительства маркируют границы между космическими зонами. Завершение формирования вертикальной структуры жилища — установка князевого бревна — в ряду этих соответствий безусловно связывается с идеей достижения верхнего предела (неба) и, таким образом, с достижением основной цели ритуала: установлением прочной связи между землей и небом, приданием миру
первоначального состояния гармонии, которая была нарушена строительством нового дома.

Обряды, сопровождающие строительство дома, заканчиваются необычно. Мы встретились с любопытным явлением, зафиксированным не только у русских, но и в ближайших славянских традициях: в течение определенного срока (7 дней, год и т. п.) дом должен оставаться незаконченным с той целью, чтобы избежать смерти кого-либо из членов семьи. Эта незавершенность носит подчеркнуто символический характер: например, на юге и Украине оставляют непокрытым небольшой кусочек стен или крыши. Недостроенные церкви и храмы встречались в Польше и в Сербии. Белорусы оставляли незаконченной стену или крышу. На Руси отмечали обычай целый год не делать крышу над сенями, чтобы «всякие беды вылетали в это отверстие». Поляки только на седьмой день по окончании строительства обмазывали глиной заднюю часть дома (и то не белой, а черной или желтой). Корни этих представлений нужно, вероятно, искать в истории функционирования мировоззренческой категории завершенности — незавершенности. Мы не ставим себе целью разрешить этот вопрос в пределах данной работы. Укажем лишь на наиболее перспективный с нашей точки зрения путь поиска.

По указанному признаку выделяются два класса текстов. К одному из них предъявляются требования обязательной завершенности, в то время как к другому — столь же обязательной незавершенности. Предписания эти имеют ритуальный характер, и от их соблюдения в конечном счете зависит благополучие коллектива. Возникает вопрос: чем обусловлены столь противоположные требования, преследующие принципиально одну и ту же цель?

Обратимся к материалу. Сказанное относится в первую очередь к технологическим операциям и соответствующим ритуалам, сопровождающим изготовление того или иного культурного символа. Требование ритуальной завершенности относится, например, к изготовлению так называемых «обыденных» вещей — полотенец у белорусов, храмов у русских. «Обыденным» вещам присущи несколько особенностей. Они создавались коллективно, в строго ограниченный отрезок времени, точнее — за один день.
(отсюда их название обыденные в значении „одно-дневные“ — сделанные за один день или за одну ночь). Поводом к ритуалу изготовления таких вещей были, как правило, эпидемии, эпизоотии, засухи. При этом отличительной чертой процесса изготовления подобного рода ритуальных символов было обязательное прохождение всех этапов создания, всего технологического цикла. Если, например, это было полотенце, то женщины всей деревни, собравшиеся в одном доме, должны были сначала напрясть нитки, затем выткать полотно, отбелить его и, наконец, вышить на нем узоры. В ряде районов Белоруссии мужчины параллельно изготовляли десятиконечный крест, на который затем и вешалось готовое полотенце. Семантика полотенца, вывешиваемого на дороге, по которой, например, прогонается скот во время эпизоотии, достаточно прозрачна. Для нас важнее подчеркнуть то обстоятельство, что для окончания бедствия считалось необходимым к строго определенному времени завершить процесс изготовления ритуального символа, начатый ad hoc.

Более интересными представляются тексты, выражающие идею ритуальной незавершенности. По-видимому, с этим кругом представлений согласуется севернорусский обычай оставлять часть стола невымытым, «чтобы на море не потонул кто-либо из своих». Широкое распространение имел обычай оставлять на поле часть хлеба несжатым. Приведенные примеры дают основание предположить, что незавершенность связывалась с идеями поддержания существующего положения, стабильности мировордождка, его неуничтожимости. Вместе с тем синонимичными идеей незавершенности оказываются представления о продолжении жизни, вечности, бессмертии, т. е. всего того, что обеспечивает существование коллектива не только в настоящем, но и в будущем.

Приведенные примеры ритуальной незавершенности вписываются в широкий круг данных о незавершенности в обрядах календарного и жизненного циклов. И с этой точки зрения, например, ритуал строительства можно скорее отнести к обрядам жизненного цикла, нежели к окказиональным ритуалам. Некоторого пояснения требуют известные случаи изготовления и использования «недоделанных» вещей в похоронном обряде. К их числу относится нарочно грубая обтеска гроба, сшитый
«на живую нитьку» саван, недоохвоженная или плохо обжига посуда, недоплетенные лапти, недопеченный хлеб на поминках. Казалось, бы, в данном случае незавершенность должна соотноситься с нескольким иным кругом значений, но, по-видимому, это не так. Похороны входят в «сценарий» жизни, и для похоронного обряда, пожалуй, как бы для какого другого, актуальна символика продолжения жизни, согласующаяся с категорией «незавершенного». Ср., кстати, обычай класть покойника в гроб неподпоисанным и незастегнутым в том случае, если вдова собирается вновь выйти замуж; иначе ее не будут сватьть.\(^{160}\)

В исследованиях по типологии культуры разрабатывается сходный круг вопросов, связанных с оценкой таких типологических признаков культуры, как «начало» и «конец». Существуют культуры (и тексты, порожденные этими культурами), ориентированные главным образом на «начало» или, наоборот, главным образом на «конец».

В первом случае они порождают тексты типа генетических мифов, во втором — эсхатологические. Не останавливаясь на более конкретном изложении типологии культур, построенной на этом признаке, укажем лишь, что для ритуала, как и для мифа, релевантным является все, что так или иначе соотносится с началом. Иными словами, ритуал как бы разрабатывает идею «начала». Отсюда вытекает особая роль момента начала ритуала (выбора оптимальной точки во времени, подчеркнутое внимание к первым шагам обряда — ср. выше о первом венце и т. п.). Мы всегда можем указать на начало, например, свадебного или похоронного обряда и до сих пор не имеем аргументированных данных о том, когда же они заканчиваются. С этим вопросом тесно связан другой, не менее важный, о соотношении обрядовой и необрядовой деятельности человека. Нам представляется очень перспективным подход к данной проблеме Т. В. Цивьян: «Естественное, протекание человеческой жизни оказывается предопределенным заранее и заключенным в жесткую пространственно-временную рамку: он должен пройти через определенные точки в определенные моменты, выполняя задачи по крайней мере двух уровней. Первый из них, более высокий, — полное осуществление программы „мифо-ритуального сценария“ (рождение—инициация—брак—смерть), соответ-
ствующего этапам творения мира и инсценирующего поступки и события, касающиеся творцов мира. При этом точного указания на время и место действия не дано: известно, что основной единицей здесь является век, отпущененный человеку на воплощение этого сценария, основные точки которого указываются скорее приблизительно. Второй уровень, более низкий, представляет собой действия человека в периоды между пунктами сценария и может рассматриваться как своего рода подготовка к удовлетворительному прохождению этих пунктов. В эти периоды любое проявление деятельности человека (еда, работа, сон и т. п.) регламентируется во времени и пространстве с помощью специально сформулированных правил и запретов: некоторые виды работ (выполняемых преимущественно женщинами) можно выполнять только в доме, т. е. во внутреннем, замкнутом пространстве, и только до наступления темноты; начинать наружные, например, полевые работы можно только с определенного момента и т. п.».

Ритуал имеет свойство быть постоянно воспроизводимым; он как бы перетекает из одной формы в другую (например, из свадьбы в похороны), образуя постоянно функционирующий замкнутый цикл. Цикл, который имеет мифологическое Начало, но не имеет конца уже в силу цикличности. Отсюда положительная оценка незавершенности, всего того, что не имеет конца, что относится к области вечного.

1 Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
3 Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. — В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 266 и далее.
4 См.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 186.
5 Там же.
6 Там же, с. 187.
7 Там же.
8 Там же.
9 Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 136—137. Рассказы о заклятиях и всевозможных проделках плотников см. также: Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 186—190; Доброволь-
Данные для народного календаря Смоленской губ. в связи с народными верованиями. — ЖС, 1898, вып. 3—4, с. 378; Державин Н. Очерки быта южнорусских болгар. II. Поверья. — ЭО, 1898, вып. 4, с. 119.

И [ванов] П. Народные обычаи. Поверья, приметы, пословицы и загадки... — Харьковский сб., 1889, с. 42—43.

Там же, с. 43.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 190—191. Там же, с. 191.


Завойко Г. К. Верования, обряды и обычан великороссов Владимирийской губ. — ЭО, 1914, вып. 3—4, с. 178.

Поверья и обычан Сургутского края. — Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, Омск, 1903, т. XXX, с. 40.

Бломквист Е. Э. Постройки Мологского уезда. — В кн.: Верхне-Волжская этнографическая экспедиция. Л., 1926, с. 65.


Зеленин Д. К. Тотемы-деревья..., с. 50.


Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — Восточнослав. этногр. сб., М., 1956, с. 132.

Наиболее полный обзор см.: Зеленин Д. К. Тотемы-деревья..., с. 49—52.

Макушин Н. П. Современное эрзянское жилище на территории Мордовской АССР. — В кн.: Исследования по материальной культуре мордовского народа, нов. сер., т. 86, с. 194.


Ср., напр., отождествления типа: череп — небо; кровь — реки (моря); плоть — земля; волосы — растения и т. п. в мифах этнологического содержания (ср., напр., «Голубиную книгу», ведийский миф о Пуруше, скандинавский миф о создании мира из тела Имира и др.).

См. специально об этом: Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносящихся с концепцией «мирающего дерея». — Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971, с. 46 и сл.

См., напр.: Михаил А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверья и предрассудки крестьян Саратовской губ. СПб., 1890, с. 55; Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери. — ЭО, 1899, № 1, с. 54 и сл.


Образ женщины у мирового дерева, их ритуальная эквивалентность и другие близкие сюжеты были рассмотрены в работе: Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеидийских ритуальных символов, образованных от «конц» — В кн.: Пробл. истории языков и культуры народов М., 1964, с. 75 и далее.
См., напр.: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868, с. 110; Машкин. Быт крестьян Курской губ. — Этногр. сб. В. СПб., 1862, с. 84; Богданович А. Е. Пережитки древнего мировоззрения у белорусов. Гродно, 1895, с. 67—68; Никольский Н. М. Животные у звчах, абрадах и вераных беларускага селянства. — Працы сакцый этнографіі Беларускай Академіі навук, Менск, 1933, вып. 3, с. 14.

Замыриваниё кошкага черепа в основание плотины отменено на территоріі центральной України: Доброльский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891, с. 98.


Зеленин Д. К. Тотемы-деревья..., с. 12.

См., напр.: Машкин. Быт крестьян..., с. 84.

Зеленин Д. К. Тотемы-деревья..., с. 35.

Нифировский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 136.

Kaindl R. E. Haus und Hof bei den Rusaken. — Globus, 1897, Bd 71, № 9, S. 137.


Карапяч Вук Стеф. Српске народне пjesme. II. Београд, 1895, примеч. к № 25.

Смирнов И. Н. Наброски из финской культуры. — ЭО, 1891, № 2, с. 62.


Собрание в названной работе Д. К. Зеленина и во многих других, более поздних работах.

Sartori P. Über das Bauopfer. — ZFE, 1895, Bd XXX, № 5.

Даль В. Толковый словарь... Т. II. М., 1955, с. 10.

Зевойко Г. К. Верования, обряды..., с. 178.

Костоловский Ив. Из народных суеверий, примет и обычаев Еремеевской волости Рыбинского уезда. — ЭО, 1891, № 3, с. 135.


Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 30—31; см. также: Zelenin D. Russische... Volkskunde, S. 287; Шустиков А. Тропична Кадниковского уезда. — ЖС, 1892, вып. 3, с. 123.

И[ванов] П. Народные обычай..., с. 39.

Нифировский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 136.


Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876, № 16—18, 119 и др.

Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкований... 1902.

Там же. Подробнее об этих теря...

Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования..., с. 97.

Ср. характерное отождествление северорусского дома и коня в насыщенной тонкими наблюдениями книге: Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974, с. 15—19.

Садовников Д. Загадки..., № 943.

Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 126—127.

Даль В. Пословицы русского народа. Т. 7. СПб.; М., 1904, с. 8.

Афанасьев А. Поэтические воззрения... Т. 1. М., 1865, с. 634.

Даль В. Пословицы..., т. 7, с. 18.

Афанасьев А. Поэтические воззрения..., т. 1, с. 635—637.

Там же, с. 635.

См., напр., Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 159 и далее.

Афанасьев А. Поэтические воззрения..., т. I, с. 635.

Учитывая, например, близость коня и петуха к дому, к человеку, а с другой стороны — медицинскую роль этих животных, к числу загадочных взаимообозначений можно отнести и устойчивый образ коня-птицы («крылатый конь») в волшебной сказке и т. д.

Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. — Сб. МАЭ, 1929, т. VIII, с. 176. О картографическом значении шерсти см.: Niederle L. Zivot starých slovanů, Praha, 1911, s. 79.


О ритуальной роли хлеба и хлебных изделий см.: Сумцов Н. Ф. 1) Хлеб в обрядах и песнях; 2) Обрядовое употребление хлеба; 3) О свадебных обрядах, преимущественно русских; Krauss F. S. Sitte und Brauch der Südslaven. Wien, 1885; Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956; Иванов Вяч. Вс. Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.


Zelenin J. Russische... Volkskunde, S. 175.

Жеребцов Л. Н. Крестьянское жилище в Коми АССР, с. 76.

Н. М. Теренк предположил о связи Жеребцов Л. Н. Крестьянское жилище в Коми АССР, с. 76.

Теренк предположил о связи Жеребцов Л. Н. Крестьянское жилище в Коми АССР, с. 76.

Zelenin D. Russische... Volkskunde, S. 175.

Жеребцов Л. Н. Крестьянское жилище в Коми АССР, с. 76.

Н. М. Теренк предположил о связи жертвенных зерновых финно-угров с набором ритуальных кукушек в воршкум коробе. Воршкумный набор, по-ви-
димому, в свою очередь символизировал основные элементы вертикальной структуры вселенной в традиционной картине мира пермских финноугров. Автор пользуется случаем выразить свою благодарность Н. М. Теребиняну за его ценное сообщение.


Впрочем, существует мнение, что число 1 в текстах наиболее древнего типа обозначало не столько идею начала, сколько целостность, нерасчлененность: «...внимательный анализ выражения „в первый раз“ в древних священных текстах заставляет отказаться от принятия того смысла, который свойствен этому выражению в современных языках и культурах. Можно думать, что „в первый раз“ твердо связывалось с сотворением мира в его целостности, и именно это и только это было первоначально единственным денотатом этого выражения, обозначавшего состояние, отделявшего стадию, не дифференцированную в пространственном и временном планах, от стадии, когда эта дифференциация началась. Лишь со временем идея начала, первого члена ряда, стала преобладающей». (Топоров В. Н. О числовых моделях..., с. 20—21).

Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Географического общества. Вып. II. Пг., 1915, с. 686 (Минская губ.).

Никифоровский Н. Я. Простонародные притчи..., с. 136.

Там же, с. 137.

Бломкист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 132; см. также: Максимов С. М. Нечистая, неведомая... сила, с. 30—31.

Никифоровский Н. Я. Простонародные притчи..., с. 136—137.


Там же, с. 334.


Шеин П. В. Материалы..., т. III, с. 334.

Не настаивая на подобной интерпретации, можно все-таки отметить, что описание технологических процессов в терминах взаимоотношений между мужским и женским началом является одним из наиболее распространенных «кодов», типичных для передачи технологических знаний, рецептов, «методик» в фольклоре, как и в некоторых других системах (например, описание химических реакций в средневековой алхимии, см.: Билинкис М. Я., Турковский А. М. Об одном герметическом тексте. — В кн.: Летняя школа по вторичным моделирующим системам, вып. 2. Тарту, 1968; Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979). Эта особенность кодирования технологии на специфическом языке является, по всей видимости, отражением архаических представлений о сходной сущности различных процессов и принципиальной возможности их взаимных перекодировок (ср., с другой стороны, многочисленные эфемериды создания, переданные в технологических терминах).

См. более подробно: Бломкист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 68—70.
Следует обратить внимание на одно обстоятельство, часто не учитываемое в работах по семиотике пространства: ограниченная и одомашниваемая какую-то часть пространства, человек тем самым вносит идею организации не только во внутреннее, но и во внешнее пространство. Стремление жилища, человек формирует и жилище, и не жилище. Этой сторону процесса освоения пространства очень точно описал У. Эко: "Это..."


О роли точки зрения в восприятии событий реальности см.: Успенский Б. А. Поэтика композиции. М., 1970.

Игноровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 136.

Даль В. Пословицы..., т. 8, с. 188.

Иванов П. Народные обычаи..., с. 47. Ср. варианты: первую хату построил Соломон (в мифах — Бог или Сатана), причем Сатана построил хату, а Бог прорубил окна для света. Первые же «после Ноя» домики строились без окон, но явился ангел (добрый человек) и прорубил их... См.: Чубинский П. П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1. СПб., 1872, с. 100; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 90.

О временных жилищах см.: Завойко Г. К. Временные жилища крестьян Костромской и частью Владимирской губ. — Кострома, 1920, вып. XV; Рудольф Э. О лесном заделе, сплаве, и прочих лесных заработках в помещичьих лесах Костромской губ. — Журн. Мин-ва госимуществ, 1842, вып. 5; Ефименко П. П. и Третьяков П. Н. Древнерусские поселения на Дону. — МИА, № 8, 1948.


Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов..., с. 95. О четырехчастных моделях мира существует большая литература, см. работы В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана, Вяч. Вс. Иванова, Л. Я. Сыркина, Е. С. Семеки, Г. Бейля, Э. Завадской, Н. В. Шубинкова, Ж. Обойера (J. Auboyer), Э. Эдингера (E. Edinger), М. Элиаде (M. Eliade) и др.

102 См.: Станюкович Т. В. У русских переселенцев в Средней Азии. — КСИЭ, 1948, IV, с. 88.

103 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 90.

104 Там же, с. 91.

105 См.: Станюкович Т. В. Внутренняя планировка, отделка и меблировка русского крестьянского жилища. — В кн.: Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1970, с. 68.

106 Цит. по кн.: Домострой сильвестровского извода (материалы для сравнительного изучения памятника). — СПб., 1911, с. 79—80.

107 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые... системы, с. 100.

108 Даль В. Толковый словарь... т. I, с. 331. Ср., однако, другие сведения о количестве венцов, например в работе О. А. Ганцевой «Строительная техника русских крестьян» (в кн.: Русские. Историко-этнографический атлас, с. 169) указывается на то, что руб в среднем состоял из 11—20 венцов.


110 И [ванов] П. Народные обыч... с. 45—46.

111 Блумквист Е. Э. Крестьянские постройки... с. 125.

112 И [ванов] П. Народные обыч... с. 54.

113 Блумквист Е. Э. Крестьянские постройки... с. 234.

114 Там же, с. 237.

115 Там же, с. 220.


117 Блумквист Е. Э. Крестьянские постройки... с. 78.

118 Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сла, с. 192.

119 И [ванов] П. Народные обыч... с. 42.

120 Соловьев К. А. Жилище крестьян... с. 174.

121 Шустиков А. Троицкая... с. 123.

122 См.: Жеребцов Л. Н. Крестьянское жилище... с. 78—79.

123 Даль В. Пословицы... т. 5, 1904, с. 73.

124 Садовников Д. Загадки... № 48; ср. сл.: «Лютая свекровь семью стережет; свекровь рассердится — семья разбежится», с той же отглакой.

125 Подробный анализ этих и других значений матицы см. ниже.

126 Худяков И. А. Великорусские загадки. М., 1861, с. 334.

127 Садовников Д. Загадки... № 43, 1322.


129 Майков Л. Н. Великорусские заклинания. — Зап. РГО по отд. этнографии, СПб., 1862, т. II, № 139 и др.
130 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования..., с. 35.
131 Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1894, № 105. П. Фридрих сравнивает белорусск. ева с др.-в.-нем. iwa — тис, отмечающаяся при этом несомненную ритуальную отмененность тиса, что видно уже из обычной сажать тис на кладбищах (Friedrich P. Proto-Indo-European Trees, р. 124—125). О роли ивы в обрядовой жизни славян см.: Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
132 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования..., с. 35.
133 Садовников Д. Загадки..., № 2406, 458а, 502 и др.
134 См. подробно: Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов..., с. 35 и далее.
135 Янович В. М. Пермяки. Этнографический очерк. СПб., 1903, с. 49—50.
139 Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1975, с. 237.
140 Бломковист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 96 и сл.
141 Характерно, что в русском языке в ряду синонимов для обозначения конца какого-либо действия, процесса употребляется слово «завершение», являющееся производным от «верх» (ограничить верхний предел — придать законченный вид). Представляется вполне вероятным, что именно покрытие является коннотацией этого и сходных терминов для обозначения конца, предела.
142 Шей и П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. I, вып. 2. СПб., 1900, № 1443.
143 Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 528.
144 См. более подробно: Иссельин Е. М. Когда и как появилась «крыша». — В кн.: Очерки историй языка. Л., 1960 (Уч. зап. ЛГУ, сер. филол. наук, вып. 52).
145 Бломковист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 106.
147 См. об этом: Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974, с. 18 и сл.
148 Связь конька со смертью особенно хорошо изучена в традиционной этнографии. См.: Анучин Д. Н. Сани, ладья и конь как привидели своего похоронного обряда. — В кн.: Древности. М., 1830 (Труды Моск. археол. о-ва, т. XIV); Худяков М. Культ коня в Прикамье. — В кн.: Сборник статей к 45-летию научной деятельности Н. Я. Марра. М., 1933.
149 Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования...
Там же, с. 93. Показательно, что «человек и лошадь как жертвы в Индии соотносились с высшими социальными рангами, в частности с царем».

Ашечков Е. А. Русское народное зодчество в Восточной Сибири. М., 1953, с. 123.

Маковецкий И. В. Памятники народного зодчества Русского Севера. М., 1955, с. 37, примеч. 1.

Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 133.

Выстрои Е. А. Zakładziny domów..., с. 10. Из типологических параллелей можно указать на легенду о Таллине, по которой город будет существовать до тех пор, пока он строится, и исчезнет в тот день, когда строительство будет прекращено.

Зеленников Д. К. Тотемы-деревья..., с. 33.

Зеленников Д. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы. — ЖС, 1911, вып. 1, с. 1—20.

Там же, с. 3.

Ефименко П. С. Материалы..., с. 184.


Зеленников Д. К. Описание рукописей... Вып. I. Пг., 1914, с. 312.

См.: Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры, с. 52—57.

Глава III

ОБРЯДЫ ПРИ ПЕРЕХОДЕ В НОВЫЙ ДОМ

В системе соответствующих восточнославянских представлений построенный, но не заселенный жильцами дом становится отдельным (выделенным из остального пространства) объектом, который, однако, еще не занял своего определенного места в положительном или отрицательном ряду универсальной классификации, с помощью которой человек ориентируется в окружающем мире. Другими словами, дом еще не вполне принадлежит сфере «культуры», хотя уже и выделен из «природы». Известная амбивалентность дома, сочетание в нем признаков «культуры» и «природы», определила характер действий, направленных на вытеснение природного начала и окончательное инкорпорирование дома в область освоенного. Об этом говорят следующие действия ритуального характера.

«При переходе в новый дом первым во двор пускается петух, а в избу кошка. Без петуха на дворе и скот вестись не будет, а если и будут дойные коровы, то молоко их масло от них получится безвкусным, совершенно „пустым“. Кошка же первой встретит своего хозяина на том свете».

«Всякий, вошедший в дом „первым“, по народному поверью, „до году помрет“; посему, когда входят в новый дом, то впускают в него прежде кошку (иногда черного кота)».

«В Подольской губернии в новый дом на одну ночь пускают черного петуха и курицу, а затем уже переходят на жилье в новый дом».

«Прежде чем войти в избу, пускают туда петуха и ждут, не запоет ли скоро, если запоет, то, значит, в новом доме заживется весело, а если не запоет, то наоборот».  

«Пускают в комнату черного петуха и курицу и оставляют их ночевать; если они переносят благополучно, то значит, что чорта опасаться нечего, если же пропадут ... тогда признают необходимым выгонять чорта какими-нибудь средствами».

«Прежде чем перейти жить в новый дом, пускают на ночь петуха. И если только петух там запоет и сейчас подохнет (что будто бы и случается), то это
означает, что хозяин дома умрет, если только он вошел туда жить, а если после первого петуха пустили другого и третьего и все они один за другим передохнут, тогда заказывают (закупляют) мшу (обедню), угощают ними для умиления гнева божия и только после всего этого в нашей местности (Витебский у.) переходят в новый дом и живут там, как уверяют, благополучно».

«Как простимся на заре, чтобы добрые люди не видели, чтобы худого слова не сказали, чтобы кто путь не перешел... Петух и курица с нами. Как идем через порог, петуха и курицу пустим вперед себя».

В приведенных описаниях первых шагов переселения в новый дом обращают на себя внимание несколько моментов. Прежде всего, этот обряд следует отнести к числу магических ритуалов. Их общий смысл — моделирование временного аспекта жизни людей в новом жилище. В конкретной ситуации переселения их можно интерпретировать и как своего рода проверку того, обладает ли построенный дом качествами, необходимыми для нормальной (с точки зрения данного коллектива) жизни в этом доме. Причем характерно, что проверялись не только практические (прочность, надежность и т. п.), но и знаковые свойства дома, т. е. оценивался его семиотический статус (жилище — не жилище).

В новый дом старались пустить живое существо (петуха, курицу, кошку), которое, скорее всего, выступало в роли ритуального двойника человека, его дублера (ср. поверье о смерти в течение года жильца, вoshедшего в дом первым). Показательно, что в их число входят наиболее близкие человеку домашние животные и птицы. Если учесть, что необжитый дом представлялся нечистым, то выбор кошки, курицы и особенно петуха и с этой точки зрения не случайен, так как в системе восточнославянских верований им приписывалась очищательная функция.

Можно предположить и мифологические корни этой процедуры, прежде всего мифологический прецедент заселения мира живыми существами в устойчивой последовательности: сначала животные, а потом люди. Белорусский материал, кроме того, дает возможность провести аналогии с семиэтапными схемами творения мира. По свидетельству Д. К. Зеленина, у белорусов животные ночуют в новом доме в течение 6 дней: в 1-й — петух и курица, во 2-й — гуся или кот с кошкой, в 3-й — поросенок,
в 4-й — овца, в 5-й — корова, в 6-й — лошадь, а в 7-й —
хозяин с огнем и хлебом или тестом в квашне.8

Сравнительный анализ материала показывает, что дом
заселяется в определенной последовательности, а именно
в порядке возрастающей ритуальной ценности: 1) кот
(кошка), 2) петух и курица, 3) поросенок, 4) овца,
5) корова, 6) лошадь, 7) человек. Обычно эта схема
представлена в редуцированном виде, но приведенные
белорусские данные позволяют восстановить ее в макси-
мально развернутом. Причем, как показал Вяч. Вс. Ива-
нов, наиболее ценные в ритуальном отношении четыре
элемента последовательности человек—лошадь—ко-
рова—овца восходят не только к праславянской, но и
к общеиевропейской традиции, на что указывают
совпадения славянских данных с древнеиндийскими
и римскими.9 Как мы увидим ниже, можно говорить
о двух последовательностях в обряде заселения дома:
1) уже указанная последовательность животных; 2) посle-
довательность людей.

Непосредственному переходу людей в новый дом
предшествует также ряд операций, связанных с «пересе-
лением» домового и перенесением некоторой сущности
прежнего жилья («доля»), воплощенной, например, в огне
прежнего очага, в некоторых его атрибутах, в домашнем
соре, иконах и т. п. В некоторых случаях все это
принимает синкретический, нерасчлененный характер
и может манифестироваться в одном объекте, наделенном
высокой степенью семитичности. Ср., например: «Пере-
ходя в новый дом, хозяин ночью ходит в старый дом,
клоняется на все четыре стороны и приглашает домового
пожаловать в новый дом. В новом доме в подизбнице
или же на чердаке ставится и угрошение домовому: ломоть
хлеба с солью и чашка водки».10

«С переходом на новое жительство считали также
необходимым со старого места взять луковику навоза
и перенести на новый двор».11

«С переходом в новый дом или на квартиру на преж-
ней выметают и выбрасывают сор, чтобы не оставить
dоли в покинутом доме и затем горсть сора переносят
в новый дом и бросают его в передний угол».12

«Если в новое помещение переселяется вся семья,
то глава семьи накладывает горячих углей в горшок
и несет его в новую избу».13
«В Чембарском уезде (Пенз. губ.) домовых зывают в мешок и в нем переносят на новое пепелище, а в Любимском уезде (Яросл. губ.) заманивают горшком каши, которую ставят на затнетке».14

«В Казанской губернии при переходе в новый дом „насыпали на лапти из-под печки“ и приговаривали: „Домовой, домовой, не оставайся тут, а иди с нашей семьей“; „Дедушка, соседушка, иди к нам“, — заклинали домового в новый дом в Вологодской губернии».15

«Переселение» домового в лапте зарегистрировано и в Дмитровском крае: «Домового в виде шиля и уголка в старицу торжественно перевозили в лапте из старого жилища в новое. Иногда процедуру переселения домового совершали так: брали хлеб и соль в солончак и в 12 часов ночи направлялись к новой стройке. Посольше обходили вокруг дома, потом становились против верени и три раза призывали: „Домовой, домовой, пойдем домой“, после чего открывали ворота и с хлебом и солью входили в самый двор. Во дворе опять призывали домового трижды: „Домовой, домовой, пойдем домой“. Затем направлялись к порогу новой избы, на пороге отрубали голову курите и входили в избу, а за обедом курит съедали».16

«Когда ломали избу, брали икону, хлеб и вызывали домового: „Батюшка домовой, выходи домой“. Считали, что если домового не вызвать, он останется на развалинах и будет пугать по ночам своим криком».17

Особый ритуал приглашения домового объясняется представлениями о том, что «без приглашения домовой не покидает поле старого дома, и потому ему приходится вступать в спор с вновь пришедшем домовым. Неприглашенный домовой жалобно плачет и нередко мстит как прежнему, уже выехавшему, так и новому хозяину дома».18

На этом этапе основное внимание, как это видно из приведенных записей, отводится наделению нового дома социально-экологическим содержанием, что можно интерпретировать и как снятие (насколько это возможно) противопоставления новый—старый прежде всего на социально-экологическом уровне (освоенность—неосвоенность). Как нам кажется, в этом заключается основной смысл не только действий по перенесению огня, сора, навоза и т. п., являющихся символами освоенности, обжитости («доли»), но и образа домового.
Не останавливаясь подробно на характеристистике этого образа, следующее же отметить несколько существенных для его понимания моментов.

Номинация домового (хозяин, дедушка, суседушка, большак, хатник, дымовой, клетник, попечек, господарек и т. д.) основана на двух принципах: топографическом (домовой, суседушка, хатник, дымовой, клетник, попечек и др.) и социальном (хозяин, дедушка, большак, господарек и др.). Эти же два принципа, как нам кажется, во многом обусловили формирование и функционирование представлений о домовом и других образах восточнославянской демонологии. При этом универсальным является топографический принцип, что, кстати, всегда подчеркивается в рассказах о происхождении домовых, лесовых, водяных и т. п.  

В сущности, почти весь восточнославянский демонический «пантон» (домовой, леший, полевой, водяной и т. д.) можно рассматривать как религиозно-мифологическое выражение идеи дискретности окружающего мира, его расчлененности на лес, поле, море, дом и т. п. Характерным отличием «домашней» подсистемы является ее соотнесенность не только с локусом, но и с социальным устройством коллектива, со структурой живущей в доме семьи, что проявляется как в номинации, так и в «свидетельствах» о женском соответствии этого образа (домаха, домовишка, большушка), а в ряде случаев и о наличии «семьи», организованной аналогично семье, проживающей в доме. Ср., например: «Дворовушко (здесь — домовой, — А. Б.) имеет жену и детей, которые влияют на него — именно: если животное и нелюбо дворовушку, но любо его жене, то он не бьет его и вообще ничем не высказывает своего нерасположения к нему». "У домахи такие же наклонности и занятия, какие у домовитой хозяйки-крестьянки".

Если учесть, что домовой соотнесен с культом предков, то, таким образом, новое жилище приобретает еще одну важную смысловую соотнесенность: дом — домовой — предки — потомки, которая в свою очередь является одним из наиболее жизненных выражений идей пространственно-временного цикла.

Домовой-предок является символом воплощения и хранения коллективного опыта, отраженного в системе правил, запретов и выработанных на основе этого опыта
предсказаний. Так, например, известны рассказы о том, что домовой наказывает женщину, вышедшую во двор «простоволосой», а также за нарушение запрета прять в пятницу. Домовой строго следует за нравственностью членов семьи. Он не терпит сквернословия, неприличного поведения. «Если же хата остается на ночь невыметенной, то ангел не посетит ее и домовой беспрепятственно начинает шалить, оборачивать скамьи, столы, набрасывается на спящих и душит их». «Домовой любит те семьи, в которых живут в полном согласии, и тех хозяев, которые бережно относятся к своему дому, которые в чистоте и порядке содержат свой дом и двор». Домовой может также предсказывать будущее. «На вопрос: „К добру или к худу?“ — он отвечает или прямо человеческим голосом, или условно: если ему надо ответить „К добру“, он молчит, в противном случае издает звук „к“. Перед бедою, например перед покойником, пожаром, он окидывает хозяев, плачет и стонет под полом». Когда затрешит стена, спрашивают домового: „К худу или к добру?“, и домовой отвечает глухим голосом: „К худу“ или же: „К добру“.

Весьма специфическими являются белорусские поверья о домовых. «Белорус не только представляет себе домового в образе змеи, но даже и по происхождению считает его едва ли не змеей». Ср. в пограничной с Белоруссией Смоленской губ.: «В каждом доме есть домовая или дворовая змея, и без таковой змеи дом существовать не может».

В белорусских поверьях домовой появляется из петушиного яйца. Согласно этим поверьям, для того чтобы в доме завелся домовой, нужно петуха, который запоет на третий день после выхода из яйца, держать семь лет. В течение этого времени петух снесет маленькое, размером с голубиное, яйцо («сносок»), которое необходимо зашить в мешочек и шесть месяцев носить под мышкой (с левой стороны). Из него вылупится змееныш, который, собственно, и есть домовой. Ср. у В. Н. Добровольского: «Змеей выводятся из птушинава яйца. Насеть яго пять пяти годоу. Яйцо ета, как гулу-биныя. Яво бяруть пад паху, падвязыяют, шесть нядель носють, ня ходять ни у храм, ни у баню — тада змей выходить из яйца. Яво узрашають и кормют да вырыста малаком, саблюдають, штоб нихто не видал — успиають
лет да сямы. Тада он начинать лить и носить, что прикажуть: носить хлеб, малақо, дэнги, вотку, — только зирятки, что змей носить, стыть кверху вострым канцом, пятьку униз».32

В русских повярь петуха старше семи лет не следует держать в доме, так как он снесет яйцо, из которого родится огенный змей. Это яйцо вынашивает колдун у себя за пазухой или закапывает его в навоз. Через шесть недель из этого яйца вылупится змей, который будет носить своему хозяину серебро и золото.33

У западных славян аналогичные повярья были связаны с образом Рога—Раарашека: «Согласно чешским и словакским повярам, это щедрый и одновременно мстительный, необыкновенно подвижный дух, принимающий облик птиц, животных, драконов, тесно связанный с огнем очага; тело его искрится, волосы пламенуют, из уст исходит сияние; он вылетает сквозь печную трубу и носится ночью, как огенный клуб, или же превращается в вихревой ветер».34 Но самые интересные представления связаны с чудесным появлением этого существа на свет: «Он вылупится, если первое яйцо при кладке бесприимно черной курицы вместо наседки выходит под локтем человек, засев на печину на девять дней и ночей, не молясь и не моась».35

Структурное подобие приведенных повярь очевидно. Принципиальная схема «порождения» мифологического существа одна и та же для всех вариантов: петух (курица) → яйцо → Ророг → домовая змей → огенный змей.

Другими словами, образ домового, происхождение которого связывается с яйцом, включается в более широкий класс персонажей, для которых характерными признаками (в обобщенном виде) являются:

1) связь с домом — двором (ср.: «домовой», «домовая» или «дворовая» змей в белорусских повярах; отрицательный вариант связи с домом в русском поверье может служить указанием на положительную отмененность двора — ср. закапывание яйца в навоз; предписание сидеть «на печине» в чешских и словацких повярах);

2) связь с комплексом представлений о мировом яйце, космологическими представлениями (ср. роль петуха или курицы во всех повярах; способность превращаться в птиц в чешском и словацком варианте);
3) двойственный характер существо (Рарог — щедрый и одновременно мстительный; появление огненного змея нежелательно, и в то же время он приносит богатство своему хозяину; ср. маркирование левой стороны в белорусских текстах при общем положительном отношении к домовому);

4) связь с идеей богатства (особенно связь с золотом и серебром в русских поверьях);

5) змеиная природа (Рарог может превращаться в дракона; в русских и белорусских поверьях слово «змея» или «земя» входит в состав имени);

6) наконец, особая числовая символика (1—9 в чешском и словацком; 7—6 в русском; 3—7—6 или 5—6 в белорусском текстах).

Как общая схема рождения мифологического существа, такой особенности процедуры «вынашивания» яйца (яйцо сперва зашивается в мешочек, затем кладется под мышку, белор. — к паху; чешск., словацк. — под локоть; русск. — за пазуху, в навоз) отчетливо свидетельствуют об отражении универсального принципа вкладывания одного ритуального символа в другой, описанного В. Н. Топоровым в связи с идеей смерти — долголетия.

Для целей нашего анализа особенно показательно, что в образе домового воплощены представления о доле (часть), богатстве, устойчивости коллектива во времени (домовой — предок), порядке, организации. Именно эти представления характеризуют категорию освоенного, своего, обжитого. Поэтому не случайно в обрядах перехода в новый дом столь существенное место отводилось «переселению» домового, а следовательно, и переносу на новое жилище соответствующих признаков.

Собственно переход (власьны) включал некоторые ограничения временного и социального характера.

Время перехода определялось и мотивировалось в разных местах по-разному. Это и «ровно в полдень, по солнцу», и «как можно ранее перед восходом солнца, и притом не в понедельник и субботу, для того чтобы не часто переходить из дома в дом и не скоро выходить»; «ночью — в те часы, когда на небе высоко стоят Стожары (Пледды)»; «чтобы хозяин шел ночью и его не было видно»; перед полнолуннем, «чтобы всего было полно». «Счастливыми днями для новоселья считались двунадесятые праздники, в особенности Введение во храм
богоматери», тем самым переход связывался с религиозными прецедентами.

Весьма показательным является порядок перехода. «Когда данное строение готово, первыми вносят в него подходящие предметы или хозяйка, или хозяйка. Но если они бездетны, то же делают по их поручению другие лица — семье, имеющие детей, и даже сторонние, причем вход беременных предпочтительнее входу праздной женщины, молодых — старикам». Входят в дом «по старшинству». Таким образом, существенным является противопоставление участников по линиям «старшие — младшие», «глава семьи — остальные члены», «семейные — не семейные» (имеющие детей — не имеющие детей) с маркированными первыми членами.

Любопытный обряд зафиксирован в Белоруссии: «При первом вступлении в новоотстроенный дом („пирамиды“) через раскрытую дверь туда бросается клубок ниток: держаясь за нитку, семьяне входят в дом по старшинству. В немногих местностях хозяин входит в дом (по нитке же) один, а когда семьяне возвысятся за нитку, они притягивает их внутрь избы: вместо ниток употребляется пояс или плетенье „оборы“». В этом обряде нашли свое отражение два существенных моментов. Один из них связан с порядком перехода, другой — с семантикой нового дома. Как нам кажется, между ними существует определенная связь. То обстоятельство, что в дом входят «по старшинству», согласуется с представлениями о скорой смерти одного из жильцов нового дома, причем умрет прежде всего тот, кто первым входит в новый дом. Поэтому нередко в новый дом первыми входят старики, «оберекая себя тем самым на добровольную смерть». С другой стороны, само пространство дома получает явно мифологическое осмысление. Перед нами в несколько трансформированном виде предстает путешествие в иной, незнакомый и, следовательно, полный опасностей мир (ср. использование нити в сюжете лабиринта, типологически близком шаманскому путешествию по нити в иной мир с отчетливо выраженным инициационным характером путешествия). Хорошо известно, что в ряде традиций, в том числе и в славянской (ср. путешествия героя русских сказок по трем мирам с использованием нити или веревки), нить (цель, веревка) может соединять небо, землю
и преисподнюю, являясь, таким образом, эквивалентом мирового дерева. Белорусский обряд интересен тем, что действие разворачивается в горизонтальной плоскости. Горизонтальное движение по нити находит ряд точных соответствий в шумерском ритуале измерения, в малайской шаманской традиции, как и в русских вырожденных текстах типа игры в веревочку. Рассматриваемый пример, как нам кажется, является точной реализацией древних фразеологизмов типа ходити по верви, водити по верви, что доставляет еще одно доказательство в пользу выдвинутой и обоснованной В. Н. Топоровым идей о взаимной связи значений са́тена и соктъпе, объединенных в праслав. *въгъ (русск. верь, веревка).

Человек (старший), первым вошедший в дом, таким образом как бы снимает противопоставления своего — чужому, освоенного — не освоенному, делая пространство «свьом», освоенным, но за счет того, что сам должен умереть. Перед нами довольно-таки обычный способ разрешения мифологического противоречия, при котором объект отождествляется с одним из членов противопоставления. Например, противопоставление между старшими и младшими постоянно разрешается (и снова возникает) за счет операций вхождения или перехода между этими группами, что в мифологической логике передается через механизм отождествления.

Снятие противопоставления между своим и чужим, принадлежащим культуре — природе, не является конечной целью ритуальных действий, совершаемых при переходе. Не менее существенными представляются действия, связанные с социализацией внутреннего пространства жилища.

«Хозяйка в последний раз затапливает печь в старом доме, варит кашу, заворачивает горшок в чистое полотенце и, кланяясь во все стороны, говорит: „Хозяин-батюшка, со жоной, со малышами, поди в новый сруб, поди в новый дом ко старой скотинушке, ко старым людям“. Затем печь гасится, горшок с кащей переносится в новый дом, там зажигают впервые огонь в новой печи и в ней доваривается принесенная каша». Обращает на себя внимание сочетание «нового сруба», «нового дома», «старой скотинушки», «старых людей» в формуле приглашения домового. Но еще более инте-
ресным представляется обряд перенесения каши, символизирующий, как справедливо отмечает И. В. Карнаухова, «преемственность между старым и новым очагом».

К этому следует добавить, что перенесение недоваренной каши и последующее ее доваривание на новом очаге — обряд исключительно высокой степени знаковости, органично сочетающийся с семантикой перехода, со всем комплексом действий по превращению не полностью освоенного в освоенное, готовое, культурное.

«Прежде всего хозяин пускает в избу петуха с курицей и дожидается, чтобы петух пропел на новоселье; затем уже входит сам, ставит икону на божницу и, открывая голбец, говорит: „Проходи-ка, суседушко, братанушко!“. Следует общая семейная молитва, которую творят, обращаясь к переднему углу; хозяйка накрывает стол, кладет на него хлеб-соль, затапливает печь и принимается за стряпню. Те же обыкновения соблюдаются и в других великорусских и белорусских губерниях: старший в роде, держа в одной руке икону, в другой ломоть хлеба, произносит: „Дедушка- доровомой! прошу твою милость с нами на новожитье; прими нашу хлеб-соль, мы тебе рады!“. В новопостроенный дом вносятся наперед икона, непочатый хлеб с горстью соли или квашен, с растворенным тестом».

«Когда хата готова... сначала вносят иконы; под ними на покуте ставят дежу; на стол кладут хлеб и соль».

«При переходе в новый дом несут с собой хлеба, соли, соломы, которую стелят, прежде чем ступить ногами на пол (чтобы не ступить на голый пол), пускают петуха с курами и замечают: если пошел в судки, то будет хорошо жить».

«Перед входом в новый дом хозяева, для того чтобы дом был весел и богат, вносят в него петуха и дежу с тестом и помешают их в красном углу».

«В Королевск. вол. Витебской губ. при переходе в новую хату прежде всего переносятся образ, потом стол с краюшкой хлеба на нем».

На Украине хозяин вносит в дом икону, а хозяйка — рогач и кочергу, которыми крестит все углы хаты, чтобы никакие насекомые не водились в ней. «Став на пороге новой хаты, хозяин читает „Отче наш“ и по окончании молитвы входит в хату и ставит икону в святой угол. Потом возвращается к двери, берет
от жены дежу и, внося ее в хату, говорит: „Як у сей дижи повно хліба, дай, господи, щоб так повно було и в сей хати хліба и всякой худобы!“. После чего ставит дежу на лавку против печи. Ікону і хлеб вносит в новую хату обязательно хозяин, вообще мужчина, а не женщина; прочие вещи и хозяйственные принадлежности переносятся кем придется».

Итак, в первую очередь переносятся те культурные символы, которые определяют статус дома как жилого, человеческого пространства. К их числу, как мы видим, относятся прежде всего огонь, иконы, хлеб (и соль), горшок кашни, дежа с тестом, т. е. те предметы, которые призваны символизировать идеи освоенности, богатства, изобилия, плодородия. Более полный набор культурных символов в уже обжитом доме включает, кроме перечисленных, гнездо ласточки или аиста и многочисленные обереги, такие, как кошьяя подковка, мак-выдяж (им обсыпают дом от ведьм, а также умершего, подозревающегося в знахарстве), чертополох (от злых духов и ведьм), в Галицки — лопух (от ведьм), чеснок (в Галицкой и Угорской Руси), крапиву, осину, рябину, освященные в церкви ветки вербы, четверговую свечу и соль, ягодную воду, апокриф «Сон богородицы» с заговором, в котором говорится, что тот, кто имеет этот «Сон» в доме в чистоте и сохранности, тот будет помилован от лукавого; девалоку к тому дому не подступиться, и будет в том доме святой дух ночевать и счастье и умножение всякого плода, причем основная часть этих предметов хранится в красном углу — ритуально наиболее ценной части пространства.

По всей видимости, круг подобного рода символов был четко очерчен и не допускал больших вариаций. В особенности же во время перехода следили за сохранением традиционных связей между вещами, т. е. своего рода «грамматики» вещей. «Всяческому преуспеянию в новостроенном здании много „пануйц“ (помогает, — А. Б.), если в день перехода туда помещены именно те предметы, ради которых здание выстроено, и не допущены предметы сторонние, как, например, свечи — в овчарник, коровы — в конюшню, сено — в овин и проч. Ошибка или недосмотр в этом ведет к обоядному ущербу предметов: сено, неподлежащее положенное в овин, всегда будет так же плохо, как и хлеб».
Другой комплекс обрядов был связан с «оживлением» второго в ценностной иерархии элемента дома — печи. П. Иванов приводит следующие данные об этом обряде на Украине. «Положить у нову пиць житной соломы и прутыки два або трь свяченої вербы, тоди пидуть до сусид, въпрясють нирничків и запалють солому. Тоди дывить у пиць на огонь: як огонь горить ясно, то житы буде весело; як темно горять, то життя буде плоше, а як иде дым у хату, то буде у тій хати часто спорка і бойка між хозяїнами і хозяїйками» (Купянск). «Перед разведенням огня в новой печке хозяйка берет хлебную лопату, делает ею над устем печи знак креста и говорит: „Господи, поможь в добрый час у новой печи топты!“ Повторяет это три раза и ставит в печь новый, не бывший еще в употреблении горшок на огонь. Если горшок от огня не лопнет, то печь хорошо сделана, а если горшок даст трещину, то печь перекладывают вновь (х. Егоровка). Первый раз в печи следует топить не соломой, а дровами, и ничего в ней не варить; но когда перегорят в ней дрова, должно посадить в печь несколько хлебов (четное число, — четного числа хлебов знающая хозяйка никогда не посадит в печь) и в один из них влепит сверху неперегоревший угол. Если этот угол, по вынутии из печи хлеба, окажется перегоревшим и даже превратившимся в золу, хозяйка хаты будут иметь во всем удачу, счастье; в противном случае, если угол не перегорит, в эту хату хоть и не входи жить: „добра не буде“».

В Белоруссии «когда первый раз затопят новоустроенную печь в курной избе, тогда нужно всыпать девять „жменик семя“, отчего стены покрываются слоем глянца, к которому не будет приставать впоследствии копоть, а только наслаживаться новым глянцем».

Таким образом, маркированными являются операции с передним углом (божниця, стол) и печью. Иными словами, прежде всего осваиваются оба центра жилища.

Освобожение переднего угла связано с установкой икон на божницу; накрыванием (и покрыванием) стола, общей молитвой и отмеченной в ряде районов общей трапезой с последующим зарыванием разбитого горшка в передний угол.

Наряду с операциями, имеющими смысл в системе христианской символики (установка икон, молитва), выделяются действия, носящие, как нам кажется, глубоко
архаичный характер. К ним относится обязательная совместная трапеза за этим столом.

Совместная еда за столом — явление чрезвычайно интересное. Порядок рассаживания за столом является по сути дела пространственной моделью социальных отношений, действующих в семье. Противопоставления хозяин — остальные члены семьи, старшие — младшие, мужчины — женщины оказываются переведенными на язык «застольного» пространства: хозяин во главе стола, справа — мужчины, слева — женщины и дети, причем «ценность» пространства повышается по направлению к месту хозяина, синонимом которого является «верх», и понижается к противоположному концу стола — «низу».

Совместная ритуальная еда — один из способов утверждения существующих социальных отношений — в нашем случае имеет выраженный характер социализации пространства, закрепления за ним пространством прежних (или новых, как в rites de passage) социальных схем.

Не менее семиотичны действия, связанные с печью. Акт возжигания огня в данном случае можно рассматривать в социально-экологическом плане как возжигание «своего», освоенного огня, следствием чего является придание печи роли постоянного центра, связанного с переработкой естественных, «природных» продуктов в искусственные, «культурные», т. е. «чужого» в «свое» не только в кулинарном, но и в широком смысле (ср. обычай, по которому человек, переносящийся на печи, становится «своим» и т. п.). Дальнейшее освоение пространства нового дома — освоение его периферии и закрепление за частями периферийного пространства «социального» содержания (выделение «мужской», «женской» и других частей) не выводимо из рассматриваемого комплекса обрядов и, вероятно, не релевантно для данного ритуала.

Следует, однако, учесть, что «освоение» дома не заканчивается переходом и следующим за ним «новосельем», на которое приглашаются обычно родственники. Новоселье также имеет подчеркнуто социальный смысл — включение дома в сферу взаимоотношений семьи с родственниками и соседями, и, таким образом, закрепляется соотнесенность семьи с новым жилым пространством.
На новоселье гости являлись непременно с хлебом и солью. «Люди, не чуждавшиеся колдовства и ворожбы, напротив, являлись на новоселье с черной кошкой, с черным петухом, ташили растворенную квашню и катили три хлеба, а потом замечали, как эти хлебы лежились». В Белоруссии «полным „пираходинам“ в новый дом предшествует „священня“ его, ради которого приглашается священник с причтом. Всякое промедление в действиях священника, „кыпанина“ в требнике, возвращение в дом за забытым предметом и оглядка назад со двора, улицы и окопицы пророчат дому и жильцам одно только хорошее — здоровье, многочасие, богатство и славу, что совершенно противоположно значению тех же действий священника при напутствовании больного и погребении». В Вологодской губ. на следующий день после перехода старались позвать доброжелательного соседа и угостить его как можно лучше, «чтобы первым не зашел в их дом какой-нибудь лиходей». 

Дом считается полностью освоенным (освященным), когда в нем совершен один из обрядов жизненного цикла (родильный, похоронный или свадьба). Тогда же могло совершаться и христианское освящение. Кроме широко известного представления о том, что «дом обмывается свадьбой или покойником», ср. также характерное: «Священник же для освящения хаты приглашается гораздо позже, и то для этого выжидается удобный случай, например крестины, свадьба и т. п., так что иногда случается, что живут по несколько лет в неосвященной хате».

Отсюда следует одно немаловажное соображение: дом как бы вводится в ритуальную схему жизни по общей схеме инициационного (в широком смысле) ритуала, что, кстати, является косвенным подтверждением параллели дом—человек. Анализ с этой точки зрения обрядов жизненного цикла поможет проследить дальнейшие этапы «социализации» нового дома.

Попытаемся обобщить наблюдения, полученные в ходе рассмотрения обрядов при строительстве дома и его обживании.

Процесс преобразования «природного» (не освоенного человеком) в «культурное» (освоенное) включал ряд моментов, которые представляются существенными для выявления механизма освоения в традиционной культуре.
1. Выделение части окружающего пространства. Наложение ограничений на выделенное пространство. Выявление места строительства (как и пригодных для строительства деревьев) имело подчеркнутый ритуальный характер. Система действующих запретов имели не только и не столько практический, сколько символический смысл. Они представляли собой своеобразные классификации, в которых объектам приписывалось положительное или отрицательное значение, соотносимое с системой социальных ценностей коллектива. В том случае, если классификация не распространялась, например, на те или иные части пространства, они вводились в эту классификацию с помощью дополнительной операции — гадания. В гаданиях моделировались основные параметры будущего жилища — его пространственные, временные и социальные характеристики. Выделенное место (и материал) подвергалось в ходе строительства дальнейшим ограничениям. С этой точки зрения все строительство представляло собой последовательное наложение ограничений на материал и пространство.

В процессе строительства к числу важнейших ограничений необходимо, вероятно, отнести ограничения на, условно говоря, «технический фонд». Если представить себе этот «фонд» как некую совокупность конструктивных приемов и техники строительства, например русского, белорусского и украинского крестьянского расселения XIX—начала XX в., то разграничивательную, а, следовательно, и ограничительную функцию берет на себя традиция применения определенных приемов и определенной техники у русских в отличие от столь же определенных приемов и техники белорусов или украинцев. Ограничения на «технологический фонд» в работе не рассматривались, но в тесной связи с подобного рода ограничениями находится ритуальная выделенность тех или иных элементов жилища. Например, ритуальная маркированность укладки первого венца релевантна только срубной традиции.

Венец сруба можно рассматривать как классический способ ограничения пространства. Универсальность четырехъярусных моделей не только пространственно-временного, но и социального континуума позволяет предположить наличие глубинных концептуальных связей.
между структурой осваиваемого пространства и социальной организацией коллектива.

Представляется важным отметить, что ограничениям подвергается не только материал, место строительства, но также и время выполнения наиболее значимых (с ритуальной и практической точки зрения) операций.

2. Упорядочение выделенного и ограниченного пространства. Придание ему характера определенным образом организованной структуры. Упорядочение неразрывно связано и по сути дела является следствием наложения ограничений.

При строительстве жилища упорядочение ведется в двух планах: горизонтальном и вертикальном. При этом происходит расчленение пространства на значимые части и установление между этими частями структурных отношений. Создается своего рода «грамматика» пространства, тесно связанная с «грамматикой» поведения людей в этом пространстве. Такое пространство описывается с помощью ряда бинарных противопоставлений, из которых наиболее существенными оказываются оппозиции верх—низ (для вертикальной структуры); внутреннее—внешнее; центр—периферия (для горизонтальной структуры); открытое—закрытое (для обеих плоскостей).

В число правил организации внутреннего пространства русского и — шире — восточнославянского жилища XIX—начала XX в. входит различение двух центров дома: переднего угла и печи, выделение более освоенной, более ценной внутренней части жилища в противоположность менее освоенной, менее ценной внешней части и др.

3. Семантизация пространства. Уже самые первые действия (выбор части пространства, заготовка материала) направлены на установление корреспонденций между выделяемыми объектами и планом содержания традиционной картины мира. Место, материал и время строительства оказываются соотнесенными с концепциями жизни, смерти, доли, богатства, бедности, плодородия и т. д. В этом смысле весьма показательен выбор средств чисто символических операций — гаданий при выборе места строительства, деревьев. В результате подобных действий элементы окружающего природного пространства расчленялись на два ряда объектов, имею-
щих смысл в дихотомии положительного—отрицательного. Дальнейшие ритуализованные действия можно рассматривать как наделение выбранного места и материала только положительными значениями, которые в итоге составляют концепцию жилища как наиболее освоенной (в том числе и содержательно наиболее организованной) части пространства.

Жилище в ходе строительства постепенно включалось во все актуальные для данной модели мира содержательные схемы, и прежде всего в схему макрокосма—микрокосм.

Установление подобий между человеком (микрокосмом), концепцией человеческой жизни и жилищем прослеживается на лексическом, изобразительном и обрядовом материале. В последнем случае характерным примером может послужить генетическая реконструкция так называемой строительной жертвы и ритуальные тексты, повествующие о скорой смерти одного из жильцов вновь построенного дома. Это подтверждается и особой ролью жилого пространства в ритуалах жизненного цикла, и аналогиями между ритуальным сценарием жизни человека и строительства дома.

Не менее часто прослеживаются следы аналогий между представлениями об устройстве вселенной (макрокосма) и жилища. В ритуально-мифологическом плане показательны прежде всего рефлексы концепции «мирового дерева», призванной «объяснить» устройство универсума (ср. деревце в центре сруба и многие другие примеры), параллели между строительством и мифологической процедурой «создания» мира.

Таким образом, жилище прочно увязывалось с ритуальной схемой жизни человека и мифологической схемой устройства вселенной.

1 Костоловский И. Из народных суеверий, примет и обычаев Еремеевской волости Рыбинского уезда. — ЭО, 1891, № 3, с. 132.
2 Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великокороссов Владимирской губ. — ЭО, 1914, вып. № 3—4, с. 178.
3 Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 83.
4 Шустиков А. Троицина Кадниковского уезда. — ЖС, 1892, вып. 3, с. 123.
5 Дыминский. Суеверные обряды при постройке дома в Каменец-Подольской губ. — Этногр. сб., СПб., 1864, вып. 6, с. 8; ср. также: М а к-
с и м о в С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 31; Н и к и ф о р о в с к и й Н. Я. Простонародные приметы и поверья... в Ви- тебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 138.
8 Ш ей н П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. III. СПб., 1902, с. 335.
9 С о л о в ё в К. А. Жилице крестьян Дмитровского края. Дим- ров, 1930, с. 175.
9 И в а н о в Вяч. Вс. О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах. — В кн.: Пробл. славянской этнографии. Л., 1979, с. 151.
10 Б а л о в А. В. Очерки Пошехонья. — ЭО, 1891, № 4, с. 84.
11 С о л о в ь е в К. А. Жилице крестьян..., с. 176.
12 С у м ц о в Н. Ф. Культурные переживания, с. 97.
13 Ш ей н П. В. Материалы..., т. III, с. 323.
14 М а к с и м о в С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 37.
15 П о м е р а н ц е в а Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 96.
16 С о л о в ь е в К. А. Жилице крестьян..., с. 175.
17 П о м е р а н ц е в а Э. В. Мифологические персонажи..., с. 97.
18 У ш а к о в Д. Н. Материалы по народным верованиям велико- руссов. — ЭО, 1896, № 2, 3, с. 156.
21 Не у с т у п о в А. Д. Верования крестьян Шапшинской волости Кадинковского уезда. — ЭО, 1892, № 4, с. 119.
22 Д о б р о в о ль с к и й В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. — ЖС, 1898, № 3—4, с. 361; см. также: У ш а к о в Д. Н. Материалы по народным верованиям..., с. 149; Д е м и д о в и ч П. Из области верований и сказаний белорусов. — ЭО, 1896, № 1, с. 101; Д о б р о в о ль- ский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914, с. 177; Словарь русских народных говоров. Вып. 8. Л., 1972, с. 119 и др.
23 Т о к а р е в С. А. Религиозные верования..., с. 96.
24 Д о б р о в о ль с к и й В. Н. Данные для народного календаря, с. 364—365; Б о г а т ы р е в П. Г. Верования Шенкурского уезда Архангельской губ. — ЭО, 1916, вып. 3—4, с. 56; И в а н и ц к и й Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губ. — Сб. сведений для изучения крестьянского быта населения России. Вып. II. М., 1890, с. 123.
25 Л я ц к и й Е. А. Представления белоруса о нечистой силе. — ЭО, 1890, № 4, с. 31.
26 Б а л о в А. В. Очерки Пошехонья, с. 84.
27 У ш а к о в Д. Н. Материалы по народным верованиям..., с. 154— 155.
28 Б а л о в А. В. Очерки Пошехонья, с. 84.
29 Д е м и д о в и ч П. Из области верований..., с. 118.
Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь, с. 180.
31 Демидович П. Из области верований..., с. 118. По словам П. Демидовича, «первое, что бросается нам при этом в глаза, — это смещение культа домового с культом почитания змея».
33 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. т. I., 1865, с. 532.
35 Там же, с. 616.
37 Сахаров И. П. Сказания русского народа. Т. 2. СПб., 1885, с. 123.
38 Дымницкий. Суеверные обряды..., с. 8; Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 31; Zelenin D. Russische... Volkskunde, S. 288.
39 Афанасьев А. Поэтические воззрения..., т. II, 1868, с. 116; Шустиков А. Троичня..., с. 123.
40 Богатырев П. Г. Верования великорусов Шенкурского уезда. — ЭО, 1918, кн. II, с. 55.
41 Zelenin D. Russische... Volkskunde, S. 288.
42 Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 31.
43 Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 138.
44 Там же.
45 Там же.
46 См., напр.: Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 178.
47 Там же.
51 Ср., с другой стороны, утверждение противопоставления между домом и не домом («лесом» в широком смысле) с помощью пространственного разграничения в заговоре при переходе в новую избу (Новгор. губ.): «Поставлю я около двора широкий тын, чтобы через этот тын ни лютый зверь не перескочил, ни гад не переполз, ни такой человек ногой не переступил и дедушка-лесной через него не заглядывал» (Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 31—32).
52 Карнаухова И. В. Суеверия и бывальщина. — В кн.: Крестьянское искусство СССР. II. Л., 1928, с. 83.
53 Там же.
54 Афanasьев А. Поэтические воззрения..., т. II, с. 117.
55 Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 88.
56 Потанин Г. Н. Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотмы. — ЭО, 1892, вып. 2, с. 190.
57 Шейн П. В. Материалы..., т. III, 1902, с. 334.
58 Там же, с. 335.
59 Иванов П. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки. — Харьковский сб., 1889, с. 59.
60 Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 102.
61 Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 141.
62 Иванов П. Народные обычаи..., с. 49—50.
63 Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 137—138.
64 См.: Сахаров И. П. Сказания русского народа, т. 2, с. 123—124.
65 Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII вв. СПб., 1887, с. 174.
66 Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 138.
67 Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Географического общества. Вып. I. Пгр., 1914, с. 265.
68 Шейн П. В. Материалы..., т. III, с. 235.
Часть вторая
СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВНУТРЕННЕГО ПРОСТРАНСТВА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ЖИЛИЩА

Глava I
СТРУКТУРНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ВНУТРЕННЕГО ПРОСТРАНСТВА (ГОРИЗОНТАЛЬНЫЙ ПЛАН)

По вопросам, связанным с традиционными способами организации жилого пространства у восточных славян, накоплен огромный фактический материал. С начала XX в. неоднократно предпринимались попытки его обобщения. В частности, разработана классификация с учетом особенностей внутренней планировки жилого помещения. Ее критериями послужили три признака: расположение печи, переднего угла и направления, в котором повернуто устье печи. Точной отсчета является вход в жилище. Различия в их взаимном расположении позволили прийти к заключению, что «в середине XIX в. на европейской территории расселения русского народа четко выделяются четыре типа внутренней планировки жилого дома: северо-среднерусский, восточный южнорусский, западный южнорусский и западнорусский».

Восточный южнорусский тип, распространенный на территории Воронежской, Тамбовской губ., востоке Тульской, севере Владимирской губ., характеризовался тем, что печь находилась в дальнем от входа углу. Устье печи было обращено ко входу. Таким образом, красный угол находился около входа.

Западный южнорусский план (Орловская, Курская, Калужская губ.) отличался от восточного южнорусского тем, что устье печи повернуто к боковой от входа стене.

В западнорусском типе (Псковская, Витебская, Новгородская, Смоленская губ.) печь находилась около входной двери и была повернута к ней устьем. Этот же
тип планировки был распространен в Белоруссии, на Украине, в Польше, в Латгалии, на востоке Литвы, частично в Карелии.

Наконец, для северо-среднерусского плана характерно то же расположение печи, что и для западнорусского, но ее устье было обращено к противоположной от входа стене. Этот тип был распространен на Севере, в центральных и поволжских губерниях.

При этом авторы подчеркивают, что «все четыре типа внутренней планировки при имеющихся различиях обнаруживают в то же время единство расположения переднего угла обязательно по диагонали от печи. Такое расположение печи и переднего угла — одна из общих черт русского крестьянского жилища XIX в.».

Уже из этого наблюдения очевидно, что взаимное расположение печи и переднего угла не относится к числу дифференцирующих признаков и является избыточным по отношению к данной классификации. Следовательно, реальным различительным признаком может считаться лишь направление устья печи относительно входа. По сути дела этот признак и дает четыре варианта планировки. Но возникают два вопроса. Первый из них связан с правомерностью использования в качестве точки отсчета входа/выхода, второй — с проблемой инварианта указанных четырех разновидностей восточнославянского жилища.

Не существует ли другой точки отсчета, с учетом которой могут быть описаны не только верифицируемые варианты, но и их инвариант? По-видимому, этот вопрос может быть разрешен положительно только в том случае, если типология будет иметь не формальный, а содержательный характер.

Традиционные формы и способы структурирования жилого пространства (наряду с устройством двора, структурой поселения) отражают устойчивый комплекс представлений, связанный в конечном счете с представлениями о строении мира, во-первых, и с механизмом ориентации в этом мире, во-вторых.

Оrientацию можно определить как включение объекта в пространственно-временной континуум или (когда этот термин используется как метафора) в любую другую систему отношений. Так, например, мы говорим о социальной, религиозной и т. п. ориентации. В определенном
смысле (ср. сказанное выше) их можно считать производными от первичной, пространственно-временной ориентации. Случаи потери ориентации в любой из указанных сфер расцениваются и в наши дни как отступление от нормы. Если вторичные типы ориентации условия, то первичный (на уровне пространственно-временных отношений) — абсолютен, т. е. жизненно необходим. Потеря ориентации во времени и пространстве влечет за собой дезориентацию во всех других сферах жизни, но не обязательно наоборот.

Эти довольно-таки известные факты лежат в основе человеческого поведения. Человеку необходимо уметь правильно ориентироваться — это такое же важное условие его существования, как сон и пища. Если мы в своей обыденной жизни обходимся весьма приблизительными ориентирами типа «здесь», «там», «на работе», «дома» и т. п. и для нас мало существенна наша ориентация относительно сторон света, то для ранних этапов человеческого сознания такая ориентация была необходимой. Причина тому — жесткая корреляция между представлениями о строении мира и социальными (в широком смысле) представлениями, что обусловливалось прежде всего религиозно-мифологическим характером видения мира. Маркированность в этой четырехчленной структуре востока и юга в их противопоставлении западу и северу прослеживается во всех текстах (в семиотическом смысле), реализующих представления о структуре вселенной.4 Важно подчеркнуть, что оппозиция восток — запад и юг — север на семантическом уровне легко сворачивается в одну: юг = восток = север = запад, так как им соответствуют по сути дела две парадигмы связываемых с ними значений. Указанная амбивалентность юга и востока, с одной стороны, и севера и запада — с другой объясняет идеологическую основу отмеченного многими этнографами факта, что крестьянское жилище в XIX в. старались ориентировать окнами на юг или восток, а не на север или запад.5

Ориентируя жилище, человек тем самым связывает его со своими представлениями об организации мира, соотносит его с основными параметрами картины мира. С этой точки зрения жилище не просто строится: по мере его строительства, обживания оно обрастает всеми необходимыми связями с человеком, с одной стороны, и с все-
ленной с другой, с микрокосмом и макрокосмом. В идеале жилище должно быть соизмеримым как с микро-, так и с макрокосмом (или обеспечивать возможность перекодировок между ними).

Для того чтобы разобраться в «правилах» структурирования горизонтальной плоскости жилища, рассмотрим прежде всего характерное для восточнославянского дома диагональное расположение печи и красного угла.6

Факт ориентации жилища относительно сторон света в лучшем случае фиксировался (что, впрочем, более характерно для археологических, нежели этнографических описаний).7 Немногочисленные попытки осмысления ориентации жилища неизменно сводились к практическим соображениям (освещенность жилища). Однако очевидно, что смысл ориентации жилища не сводится к вопросу его освещенности. Необходимо также учитывать то обстоятельство, что определенным образом ориентированное жилище позволяет человеку постоянно и однозначно ощущать свое положение в пространстве. Последнее имеет особый смысл в религиозной, ритуальной и других сферах жизни.

Своебразной осью ориентации жилища как раз и является диагональ красный угол—печь. Один ее конец (красный угол) указывал на полдень, на свет, на всход, на красную или божью сторону, другой (печь) — соответственно на тьму, на заход и т. п. Важно подчеркнуть, что даже если по каким-то обстоятельствам (и прежде всего из-за особенностей планировки поселения) диагональ красный угол—печь отклонялась от «запrogramмированного» направления, тем не менее условно обозначала его (семиотическая ценность диагонали в этом случае, естественно, повышалась). Иными словами, красный угол всегда отождествлялся с востоком или югом, а угол, в котором располагалась печь, — с западом или севером. Молились на образа, помещавшиеся в красном углу, т. е. на восток. Покойника хоронили головой на восток, а перед захоронением клади на стол головой в красный угол и т. д. Человеку, знающему этот язык сигналов ориентации, не составляло труда сориентироваться в чужом доме, что чрезвычайно важно не только из этикетных соображений, но и для выработки правильной стратегии поведения. Именно благодаря этой диагонали ценностная топография жилища становилась предельно

Если ход наших рассуждений правилен, то устойчивое расположение печи и красного угла на самом деле еще более устойчиво, чем обычно предполагается. Принятие этой диагонали за общую линию отсчета дает возможность по-иному взглянуть на всю проблему сходства и различия внутренней планировки восточнославянского жилища. Перед нами по существу один план (что, кстати, всегда «чувствовалось»). Региональные отличия заключаются в расположении входа, повороте устья и других не менее важных, но явно вторичных дифференциальных признаках.

Однако возникает еще один вопрос. Несмотря на то что диагональ печь—красный угол отражает весьма археический комплекс представлений, она является сравнительно поздним образом. История ее возникновения — это история ориентированности жилища, изученная, к сожалению, пока еще не достаточно. Имеющиеся в нашем распоряжении археологические и этнографические материалы позволяют обрисовать лишь в самом общем виде следующий предположительный путь развития «знаков» ориентации.

До появления окон жилище ориентировалось на юг входным проемом, который служил одновременно источни-ком дневного света. Археологические данные VI—X вв. свидетельствуют об ориентированности входа на юг как устойчивым признаком. Печь при этом располагалась в противоположной от входа (т. е. в северной) стороне.

В X—XI вв. планировка претерпевает глубокие изменение. Печь оказывается расположенной рядом с входом, который перестает быть ориентированным на юг. Объяснение этого факта можно связать с прогрессом в освещении жилища. Появление окон избавило от необходимости ориентации входа на юг, куда стали выходить окна, что дало возможность выделить чистую (освещенную) половину жилища и одновременно улучшить его отопление. Печь при этом остается в северной части жилища.
но противопоставляется по признаку ориентации уже не входим, а окну (окнам), выходящему на южную сторону. С тех пор это пространственное противопоставление существенно не изменилось. Диагональ печь — красный угол («оконный», наиболее освещенный) — лишь естественное завершение эволюции противопоставления печь — источник света. Религиозно-мифологический способ видения мира с его четко разработанной дихотомней (бог — дьявол; свет — тьма и т. п.) закрепил и, насколько это было возможно, «использовал» эту пространственную антитезу, что выразилось в противопоставлении «языческому» центру жилища, каковым осознавалась печь, — второго центра, христианского, «красного», или «божьего», угла. Другими словами, противопоставление печь — красный угол явилось своего рода материальным воплощением русского двое-верия в структуре жилища.

Как нам кажется, содержательная сторона диагонали красный угол — печь во многом определила ее устойчивый характер.

С этой точки зрения более архаическими являются оба южнорусских плана, где красный угол расположен непосредственно у входа, а печь находится во внутренней части дома. «Северные» планы, где у дверей расположена печь, в таком случае нужно считать вторичными, но, как справедливо отметила Е. Э. Бломквист, «более жизненными», так как появилась возможность выделить чистую половину жилища, и главное — в таких домах лучше сохраняется тепло. «Поэтому в селениях, лежащих на границах зоны южновеликорусской планировки, где оба ее типа соприкасаются с другими двумя планами, уже в XIX веке наблюдалась постоянная замена южных планов другими... Благодаря этому за последние 100 лет средневеликорусский тип постепенно распространяется к югу, а украинский — к востоку и северо-востоку».

Арханчность южновеликорусских планов жилища является еще одним подтверждением выдвинутой К. В. Чистовым гипотезы об относительной «новизне» общих черт и особенностей севернорусской культуры.

Таким образом, появляется возможность говорить не только об инварианте, но и об архетипе внутренней планировки, что представляется важным как для выявления истории восточнославянского жилища, так и для
изучения правил корреляции между реально существовавшими планировками и различными способами их символического членения и осмысления.


2 Бломквист Е. Э., Ганцкая О. А. Типы русского крестьянского жилища..., с. 138.

3 Там же.


5 Вероятно, можно говорить об этом как о тенденции, которая на практике не всегда могла быть осуществлена и зависела от характера застройки.

6 Не будучи исключительно восточнославянской чертой (ср. описания жилищ фино-угорских народов, южнонемецких областей, Австрии, Швейцарии, Чехии, Словакии, Польши, Венгрии, Румынии), она сходным образом определяет особенности восприятия и упорядочения пространства. Другими словами, семиотическая ценность диагонали нечь—красный угол позволяет рассматривать жилища, внутреннее пространство которых организовано с учетом этого принципа, в качестве вариантов единого типа.

7 Ср.: «Дома строят окнами на юг или, весьма редко, на юго-запад; набу, построенную окнами в другую сторону, называют тюремою» (Зеленин Д. К. Материалы для описания Вятской губернии. Вятка, 1912, с. 21); см. также: Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 58—59; Юрченко П. Г. Народное жилище Украины. М., 1941, с. 8; Романов К. К. Жилище в районе реки Пинеги. — В кн.: Крестьянское искусство в СССР. Вып. 2. Л., 1928, с. 11—12;

Ср., напр., высказывания Д. К. Зеленина об «однородности самого разнообразия» типов жилища, явившееся откликом на заявления об отсутствии единого типа русского жилища, которые в свою очередь явились следствием накопленных к 30-м годам сведений о региональных вариантах восточнославянского жилища (Зеленин Д. К. Об исторической общности культуры русского и украинского народов. — СЭ, 1940, III, с. 23); см. также: Маркелов М. Т. К вопросу о культурных взаимоотношениях финнов и русских.— Этнография, 1930, № 1—2, с. 61. Обзор этих и других точек зрения на проблему вариантов и инварианта русского жилища см.: Раппопорт П. А. Древнерусское жилище, с. 108 и сл.


Раппопорт П. А. Древнерусское жилище, с. 114, 119. Здесь же см. библиографию.

Там же, с. 126.

Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 136.

Глава II

СЕМИОТИКА ВНУТРЕННЕГО ПРОСТРАНСТВА
(ГИРОЗОНТАЛЬНЫЙ ПЛАН)

Значимые элементы жилища (т. е. такие элементы, которые обеспечивают статус дома, «делают жилище жилищем») наряду со специальными конструктивными и инструментальными функциями всегда обладают и функцией границы. Эта функция, впрочем, присуща не только собственно границам (стенам, крыше, полу и т. п.), но и так называемым локативам (печь, стол и др.). Для наших целей наиболее существенным является то обстоятельство, что именно с границной функцией значимых элементов жилища связано приписываемое им в системе народных представлений экстраконструктивное содержание, выявлению которого будет уделено особое внимание.

С этой точки зрения вообще представляется возможным рассматривать жилище как систему границ и вычленяемых с их помощью локусов, т. е. вести описание в соответствующих терминах.

О роли границ в различного рода памятниках культуры Ю. М. Лотман пишет: «Граница в тексте культуры может выступать в качестве инварианта элементов реальных текстов — как имеющих пространственные признаки, так и не имеющих. Так, в схеме „город—мир“ в качестве границы выступают стена и ворота, имеющие ясно выраженную пространственную характеристику („Ярославна рано плачет в Путивле на забрале“) — за „забралом“ начинается мир стихий: ветра, реки, солнца, на волю которых отдана жизнь ее мужа; показательно, что пока граница внутреннего пространства проходит по реальным границам русской земли — „школяем не“ и Донцу — каждая река выступает в своей географической реальности: спутать Дон, Днепр, Донец, Стругну — невозможно. Им всем вместе противостоит лишь полумифическая Каяла, протекающая во „внешнем“ мире половецкой степи. Реальность русского географического пространства сменяется при выходе за его пределы сказочно-мифической географией. Но как только границей внутреннего пространства оказывается стена Путивля, разница между Днепром и Донцом перестает быть
существенной: это два имени одной Реки, к которой и обращается Ярославна».

Границы дома призваны защитить его обитателей, изолировать от внешнего мира. Именно поэтому их семантика складывается с учетом возможности их разрушения, вторжения стихии, неподвластной человеку. Границы внутри дома служат несколько иным целям. Они объективируют социальную структуру семьи, являются выражением особенностей религиозной, ритуальной, хозяйственно-экономической и других видов деятельности человека. Соответственно несоблюдение этих границ, точнее игнорирование приписываемого им содержания, может расцениваться как нарушение правил поведения, что также может привести к нежелательным последствиям.

Таким образом, можно говорить о двух комплексах границ в жилище любого типа, различающихся не только характером сегментируемого пространства, но и характером связанных с ним представлений.

К первому типу относятся границы, определяющие внешний статус дома, благодаря которым оказывается возможным существование глобального пространственного противопоставления дом — окружающий мир. К их числу относятся в первую очередь стены и крыша. Эти границы уже описаны в первой части. Специфическая роль окон, дверей и других элементов, обеспечивающих регламентированную связь внутреннего пространства дома с внешним миром будет рассмотрена ниже. Второй тип образует границы, определяющие внутренний статус жилища, т. е. границы, упорядочивающие жилое пространство: матица, воронец, печной столб, пол, потолок. При этом матица, воронец и печной столб структурируют горизонтальную, а пол и потолок — вертикальную плоскость и будут рассмотрены в соответствующих разделах.

Двери и окна

Семиотическое значение входа и окон очень велико. «Наличие входа и выхода — необходимое условие для сохранения домом своего статуса (ср. не дом: гроб — дом, из которого нельзя выйти; яйцо — дом, из которого можно
выйти, только сломав его; овощи, особенно бахчевые или плоды, представленные как дом без отверстий, т. е. без окон и дверей)», 2 ср. также избушку Яги «без окон и дверей» в волшебной сказке — жилище «иного мира»; 3 так называемые «черные заговоры» с зачином: «Стану я не благословясь, пойду не перекрестясь, ни дверьми, ни воротами, а дымным окном...».

Особенность символики дверей и окон объясняется, по-видимому, тем, что содержание, приписываемое им как граничным объектам, осложняется их специфическим назначением: обеспечивать проницаемость границ. Такое парадоксальное сочетание признаков, противоположных по самой своей сути, обеспечило их статус особо опасных точек связи с внешним миром и соответственно их особую семантическую напряженность.

Вслед за Т. В. Цивьян мы различаем два вида связи дома с внешним миром — регламентированную (осуществляемую посредством входа/выхода через двери) и не регламентированную (осуществляемую через окно, дымоход и т. д.). Основанием для такого деления служат многочисленные тексты, разрабатывающие сюжет проникновения или, наоборот, бегства героя через окно, дымоход, с одной стороны, и ритуальная практика (например, вынос гроба с покойником через окно) — с другой. Поэтому особое значение придается запорам, которые призваны регламентировать связь с внешним миром. Отсюда огромное число загадок, пословиц, привет о замках, засовах, ключах, отражающих их охранную функцию; ср.: «Маленький, пузатенький, весь дом бережет»; «Молчан-собака весь дом стережет»; «Черненькая собачка свернувшись лежит, не лаёт, не кусает, а в дом не пускает»; «Узелок Кузьма развязать нельзя иначе хорошо: Алексеем зовут» (все о замке). 4 Ср., с другой стороны, роль замка и ключа в различного рода закрепках, например: «Замкну замки замками, заключу за ключи ключами». Именно эти элементы должны были реализовать функции своеобразного «фильтра».

Параллельно существует целая система символических способов очищения: окрещивание дверей, дверных косяков, порогов, с тем чтобы не проникала «нечистая сила»; ср.: «На ничь треба винка и двери хрестыты, шоб никуды було нечистій сылы ввійти»; 5 «На дверях кладут кресты смолой — все время года»; 6 «Стараются принести из
церкви затепленной (четверговую свечу, — А. Б.) и выкальзивают затем ею кресты на верхней дверной перекладине и на своде»,7 пригибая к порогу или косынку с той же целью найденную конскую подкову, нож, обломок косы,8 «Малоруссы для защиты от ведьм вешают на окнах и порогах дверей жгучую крапиву».9 Для того чтобы избавиться от шалостей домового, нужно воткнуть все «христовские свечки во все дверные косяки и проходы».10 «Иногда дают хворому выпить и умыться наговоренной воды, смешанной с печной золой и угольями; тою же водою смывают у дверей притолоки и косяки, чтобы не могли войти в избу лихоманки и другие болести»11 На богоявление (6 января) «хозяин мелом изображает „кресты“ над окнами, на воротах, дверях и косяках всех сараев, хлевов и в заключение на ульях, если есть пчелы; все также окропляет водой».12 Во избежание пожара от грозы мажут молоком косяки дверей и окон.13

Непосредственным выражением противопоставления дом — лес является, например, поверье, зарегистрированное в Тульской губ., согласно которому «девушек и детей лешие могут похищать. Девушек они берут себе в жены. Берут в жены и женщин, живущих распустно». Избавиться от подобных действий лешего можно с помощью чертополоха, который втыкали над дверью (а также держали над постелью, хранили под подушкой), но еще лучшим средством считалась трава «прострел».14 В приведенных примерах (число которых легко можно увеличить) достаточно отчетливо выявляется еще одна особенность, присущая восприятию пограничных объектов в традиционной картине мира: именно здесь, на границе двух миров, концентрируются хтонические силы, которые «обязательно отме- чены чертами маргинальности, так как их проявление — всегда контакт с человеком, всегда соприкосновение с пос- торонним и, следовательно, всегда граница».15

Всем действиям у входа/выхода приписывается высокая степень семиотичности. Самая простая их интерпретация связана с пространственно-временным противопоставлением начало — конец пребывания в жилище, под которым в этом случае понимается особый мир с определенной системой правил, предписаний, со своей системой ценностей. Характерным способом маркирования начала (входа) и конца (выхода) является остановка перед порогом дома, часто сопровождаемая краткой молитвой,
особенно при входе в чужой дом («Без бога — ни до порога»), обычай присаживания перед дальней дорогой. В ситуации отправления в дорогу регламентируется даже верbalьное поведение: «Последние слова путника к оставшимся домашним могут быть только перед порогом избы, да с экипажа. Переговариваться же через порог и смотреть по углам он не должен, так как во время пути будут частые остановки для исправления упражки и экипажа».

Велика роль порога в этикетных ситуациях (вырожденные формы ритуала). Ср.: «Гостя встречай за порогом и пускай наперед себя через порог. Через порог не здороваются. Через порог рук не подают». Несоблюдение этих предписаний может привести к нежелательным последствиям. Например, в Архангельской губ. считалось, что «холостой мужчина, если сядет на порог, то не женится, потому предупреждают севшего на порог словами: „Не садись на порог — невесты уедут“; с девицей же будет то, что у ней женихи уедут, если она сядет на порог».

Но если в обыденной жизни многие предписания имеют факультативный характер, то в обрядовой ситуации они становятся обязательными. Вход и выход (начало и конец) приобретают особый смысл. Достаточно указать на довольно-таки сложный церемониал перешагивания через порог участников свадебного обряда с предварительным испытанием жениха (например, загадками) у порога дома невесты. Сама невеста «входя в дом (жениха, — А. Б.), прыгает с порога обеими ногами, говоря про себя: „Кышьте, овечки, волчок идет“», объяснении чему кроется в осознании «чуждости» дома жениха (ср. в этой связи приговор дружи при входе в избу невесты: «Сок через порог, головой в потолок и насилу ноги переволок». При этом сам факт произнесения приговора уже отмечает порог как особый, начальный момент, ср.: «Через порог шагают — все молитву творят; до избы дойдут — опять остановятся, опять старая церемония». Известно, что в обряде переходного типа все границы резко актуализируются, причем каждая преодолеваемая граница расценивается как основная и единственная. Особая опасность порога в свадьбе подчеркивается в многочисленных описаниях. Например, в Медвежьегорском районе клетник «строго наблюдал за тем, чтобы перед отъездом к венцу одежда жениха и невесты не касалась
дверных порогов, в таком соприкосновении видели опасность порчи».25 Прохождение женихом дверей дома невесты описывается как нападение, взлом. Причем это насильственное открывание женихом дверей дома невесты имеет еще дополнительный смысл, обусловленный, скорее всего, представлениями об аналогиях в строении дома и человеческого тела. В соответствии с этими представлениями двери входят в систему генитальной символики (ср. также еще более прозрачную метафору ключа и замка, например в загадках с соответствующей разгадкой: «Тычу, потычу/Ночью не вижу/Дай-ка, невестка, днем попытаю» и др.).26 Поэтому открывание дверей в свадьбе в определенной мере символизирует дефлорацию.

Особенно показательны обряды, связанные с порогом в родах и похоронах, когда в первом случае маркируется начало жизни человека, его приобщение к дому, а во втором — конец жизни, прошение с домом: «После крещения дитя приносится в дом родителей также кумой; она кладет его у порога хаты, откуда берет на руки кум, и, передавая матери, говорит: „Бралы у нас дытья народженне, а отдаем молытвяне и хрешене“».27 «Когда младенца приносят из церкви, кладут на несколько минут на порог избы „освяти ребенка через порог“».28 Ср.: «При выносе гроба из дома три раза ударяют гробом в порог комнатный и сенной» (Подольская губ.).29 С этим же комплексом представлений соотносится обычай захоронения под порогом умерших без кремация детей: «Дети мертвороожденные и некрещенные хоронятся в самой жилой части хаты (в оселе — Подольск. губ.), у порога вхожих дверей».30 Отголосок обычай захоронения под порогом отмечен у многих народов.31 Вероятно, в связи с этим обычаем порог соотносится с культом предков. Захоронение у порога дома еще больше усиливало представления о том, что сразу за/под порогом начинается не просто иной мир, но мир мертвых. Ср. подобную песню, предвещающую смерть: «На пороге сижу, за порог гляжу»32 с очень широким полем значений, включающим запреты стоять, сидеть, есть на пороге, здороваться через порог, а с другой стороны, связь порогов, дверей с дорогой, чужим миром, смертью, что входит в более общую тенденцию мифологизации границ и пути через границы. «На порог наружной двери не должно становиться, а равно не годится здоровым есть что-нибудь, сидя или стоя на пороге. Только в день
похорон отца или матери заставляют оставшихся сирот-детей сесть при закате солнца на пороге и, сидя на нем, съесть кусок хлеба с солью. После этого сироты не будут чувствовать сильной тоски по умершему и им не будет ночью страшно в хате, где пред тем был покойник». Любопытно, что объект, манифестирующий границу, принадлежит всегда одному из миров (а не двум одновременно, как это, с нашей точки зрения, «должно быть»), и именно тому, который связан с категорией внешнего, опасного, враждебного человеку. Поэтому-порог, дверь, будучи элементами дома, наделены содержанием, характерным скорее для объектов внешнего мира.

Мифологизация границ проявляется и в ритуальных действиях, сопровождающих рождение ребенка (открытие всех дверей, в том числе и «царских врат» в церкви при трудных родах, отмыкание замков, развывание всех узлов, снятие серег, колец, посыпание путей по порогам солью и т. п.), что объясняется, по-видимому, уже отмеченной для свадьбы генитальной символикой входов/выходов. Ср. у О. М. Фрейденберг: «В земледельческий период ‘двери’, ‘ворота’ означают материнскую утробы и вульву; ‘рождая’, женщина отворяет и затворяет небесную дверь, — и потому-то Янус, бог двери, призывался при беременности и разрешал роды. В фольклоре женский рождающий орган — ‘ворота’, дитя — ‘путник’, акт рождения — ‘поезд’. Утробы матери при родах — это отпирающиеся ‘небесные ворота’; небо — ‘мясной ларец’, который мать — божество отпирает». «При трудных родах бабка отыскивает счастливое место, водя для этого больную по разным местам в хате, в сенях, в хищек и даже (в сел. Ново-Николаевке) в сарае, гумне; и для ускорения и облегчения родов прибегает к следующим средствам: вынимает из ушей больной серьги, снимает с пальцев кольца, развывает везде узлы, отпирает в сундуках замки и растворяет все двери». «Когда женщина долго мучится родами, то бабушка проводит ее три раза через порог; это облегчает роды». Ср. также обычай, в соответствии с которым те, у кого дети умирают, «выбивают в избе косяки с дверью; женка рожает в сенях, и бабка, взяв младенца, подает его в избу, стоя задом к двери, которого в избу также принимают, стоя к двери задом» (Нижегородская губ.).

Так называемый «живой огонь» от «повальных болез-
ней» добывали трением бруса о порог избы (Олонецкая губ.). Вообще обращает на себя внимание актуализация границ, и в частности порогов, при болезнях, что связано, по-видимому, с представлениями о локализации причины болезней во внешнем мире. Например, один из способов лечения радкулиата заключался в том, что рубили березовый веник на пороге, говоря: «Рублю тиун». «При наговаривании воды от завийныцы (боль в животе) ставят воды, потом наныпают туда накрест соли и перемешивают все но- жом, с произношением слов заговора. Или когда нападут соняшицы (боли в животе с тошнотою), то, переворачив вверх дном ведро, наливают на дно непочатой воды, всыпают в нее три ложки жару (горящих углей) из печи (роблять прыск) и потом велят больному стать на хатнем пороге и выпить эту воду. Вообще же при лечении от „ура- кив“ наговоренную воду выливают обыкновенно под пятю дверей, „шоб лихо так крютюлось, як крются двери“. Для излечения ребенка от испуга просверливают в дверной притолоке на высоте роста ребенка дырочку, срезы- вают у большого на голове накрест несколько волосков, а также обрезывают у него на руках и ногах ногти, кладут волосы и ногти в дырочку и забивают ее осиновым кольыш- ком. Когда дитя перерастет дырочку, испуг пройдет». Все это обусловило особую роль дверей (порогов) в различ- ного вида гаданьях и, что очень показательно, в свадебных и похоронных гаданиях и приметах. Ср.: «Когда моют избу, девица приговаривает: „Сколько через порок ходокоф, столько к ней женикоф“. „Если при соборования свечи упадут комом к порогу, то больной умрет“. „Если незакрытые глаза покойника обращены на выходную дверь, то в доме будет еще покойник“. Характерно также, что выделенность входа (как, впрочем, и других функцио- нально сходных частей дома и — шире — двора: ворот, окон и т. п.) подчеркивается различными декоративными украшениями — резьбой, краской и т. п., имевшими, вероятно, значение оберега.

Как и двери, окна соотносятся с идеей входа, прони- цаемости, связи жилища с внешним миром, но эта связь имеет специфический характер. Окна связывают жилище не просто с остальным миром, а с миром космических явле- ний и процессов, таких, как солнце (луна), стороны света, ландшафт, чередование света и тьмы, дня и ночи, зимы и лета и т. п. Другими словами, символика окна опреде-
ляется не только противопоставлением внешнего — внутреннему, но и оппозицией видимый/невидимый, причем особая роль отводится солнцу, свету и тьме как активным явлениям, которым окна обязаны своим существованием. Отсюда целый комплекс текстов (особенно загадок), обыгрывающих тему этой связи. Ср.: «Красная девушка в окошко глядит»; «На улице станушки, в избе рукава»; «Барыня на дворе, а рукава — в избе»; «Белая кошка лезет в окошко»; «Из окна в окно золото бревно»; «Ни стук, ни бряк к окошку подошел»; «Серое суконце лезет в оконце»; «Что в избе не запрещь»; «Погляжу я за окошко: стоит долгий Антошка» и другие с отгадкой «солнце», «солнечный луч», «месяц». Отсюда и космическая («солнечная») символика в орнаментах наличников. Собственно, связь окно — солнце определила весь механизм ориентирования жилища.

Другие виды связи, в частности использование окна в качестве такого же хода, как и двери, проницаемость окон для человека, птиц, животных, считались нежелательными и опасными. «Ласточка в окно влетит — к покойнику». «Нетопырь залетает в дом — к беде». «Воробей влетит в дом — это предвещает перемену местожительства». «Залетит случайно в комнату через окно птичка — быть беде, особенно пожару». В то же время через окно выносят умерших некрещеных детей и взрослых покойников, болевших, например, «горячкой». «Покойника выносят из дому ногами вперед, и при этом всегда через двор, а не через парадное крыльцо; но бывают случаи, что если покойник помирает „горячкой“, то покойника в гробе выставляют в окно». В окно же выносят первого умершего в доме покойника. «Маленьких детей» (вероятно, некрещеных — А. Б.) после смерти родители выносили через окно, а не через дверь. Любопытно, что окно играет особую роль как раз в похоронных обрядах. «Как только заметят, что помирающий начнет испускать дух, то для души вблизи помирающего ставят на оконке или в божнице стакан или чашку с водой: здесь душа, покинув тело, будет обмываться». «При кончине человека ставят воду на окно, чтоб душа обылась». Через окно осуществляется символическая связь с миром мертвых, ср.: «В окошко вывещивают полотенце, по которому должны подниматься в избу и спускаться родители». В день поминования родителей «хозяин от-
крывает окно, спускает с него на улицу холст, на котором спускали в могилу какого-нибудь покойника, и начинает провожать невидимых гостей своих с печки: „Теперь пора бы вам домой, да ножки у вас устали: не близко ведь было идти; вот тут помягче, ступайте с богом!“56 «В степных селениях кладут первый блин на слуховое окно, причем приговаривают: „Честные наши родители! Вот для вашей душки“».57 На Украине «в хате, где есть покойник, ставят на окно воду или разведенный водой мед в уверенности, что душа умершего до 40 дней во время хождения своего по мирытвам является ежедневно домой и услаждает горечь мытарств сладостью стоящего на окне меда. Вообще же, посещая свое земное жилище, души умерших садятся или на божнице между иконами, в виду чего иконы никогда не ставят одна плотно к другой, а всегда с промежутками, или на висящих около икон рушниках или на окнах. Во время поминальных обедов души умерших родственников собираются и сидят на полочке между иконами, а на большие праздники и в дни пчения хлеба души прилетают к окнам, чтобы „повтать пару, шо йде з гарячаго хліба“; для этого даже зимою поднимают вверх, отсовывают нижнюю часть окна, чтобы пар горячего хлеба мог выходить из хаты на двор. „Як печенеть хлеб, так ваймуть перву хлібну або кнеш и ламают на четыри куски. Первый кусок кладут на передничне викно, другой — на чолове, третий — на причилкове, четьвертый — на столи, а на половине викно не кладеться. Парою з розломанного хліба пышцующа умерши души“.58
Такая связь окон с идеей смерти становится более понятной, если учесть этимологию слова «окно» (окно — из око, ср.: др.-инл. vindauga, ‘ветровой глаз’, откуда англ. window ‘окно’ и т. п.)59 и представления о смерти (или сне) как о закрывании глаз; ср. игру в жмурки, в основе которой лежит ритуальный образ смерти (ср.: жмурц ‘покойник’ и произведные с близким кругом значений);60 ср. также универсальный мотив слепоты героя и ритуальный запрет смотреть (выглядывать) в окно, нарушение которого приводит героя к гибели,61 а с другой стороны, мотив смертоносного взгляда, который выводится из противоположных соотношений: открывание глаз — смерть (или сон); закрывание глаз — жизнь,62 что объясняется гипотезой В. Я. Проппа о взаимной слепоте
живых и мертвых относительно друг друга. Особенно опасно оставлять окна открытыми и не перекрещенными на ночь, так как через окна могут войти мертвецы и упирь и задушить спящих, преимущественно детей.

Непосредственная связь окон с иным пространством утверждается в запретах выливать в открытое окно воду (помой), плевать, выбрасывать кости, кошку и т. п., так как «там нередко стоит ангел господен, который в это время, чтобы ему не плеснули в глаза, уходит; в избе часто случается, что произносят бранные слова, а потому здесь находится чаще черт, а ангелу здесь нет места, и он стоит тогда у окошка».

Соответствие окно — «глаз» дома — связано не только с темой смерти, но и, что гораздо важнее для понимания семантики окна, с темой проникновения во внешнее пространство, оставаясь во внутреннем. Таким образом, не только силы внешнего мира могут проникнуть через окно вовнутрь, но и человек, находящийся в доме, может благодаря окну проникнуть во внешний мир, оставаясь в безопасности. Окно обеспечивает визуальный контакт, который в целом ряде ситуаций оценивается как более предпочтительный по сравнению с прямым контактом.

Следует отметить несколько стандартных ситуаций, связанных с окном. Первая — «стоять (наружи) под окном» — своеобразная формула с вполне определенными значениями, а именно «быть ницем», а также «быть святым», что не противоречит одно другому, ибо нищенство нередко рассматривается как знак святости, а ницы — люди, приближенные к богу. Ср.: «В окно подать — богу подать»; «Бог даёт, так и в окошко подает» и многое другое. Характерно, что пища, подаваемая в окно, всегда обладает сакральным значением (ср. обычай класть первый блин на окно «для родителей»).

С брачными мотивами и их производными связана вторая стандартная ситуация — «сидеть (внутри) под окном», которая чаще всего читается как «быть женской» («уподобиться женщине»), а в более специфических контекстах (например, в свадебных песнях) — «быть девушкой, невестой».

Связь женщины с окном очень устойчива. По словам О. М. Фрейденберга, «как двери и ворота, так и 'окно', их разновидность, семантизирует в тот период женщину. Сперва заря показывается в окно, затем башня плодо-
родня; култ знает многие примеры этой стоящей у окна женщины, которая то воздевает руки кверху, то как бы выглядывает, то особым образом, подобно Гетере, своим взглядом заманивает проходящего». Соответственно противоположная ситуация — «мужчина под окном дома возлюбленной» (и проникновение к ней через окно) — широко известный мотив, детально разработанный в фольклоре и литературе.

Особый интерес представляет обрядовая ситуация колядования у окна. По всей вероятности, ее можно соотнести как с указанной выше ситуацией «бог — нищий» у окна, так и с ритуальным обменом благами (пожелание — отдаивание) между представителями разных миров.

Вестям, полученным через окно, приписывается специфическое значение. Как правило, они связаны с резкими переменами в жизни человека, услышавшего эти вести; ср. разработку такой ситуации в мифе о Всеславе; ср. гадания на святках: «Что услышишь под окном, того и жди».

Такая маркированность вербальной связи через окно объясняется, по-видимому, тем, что нормальным считается визуальный контакт: в окна видят, а у дверей слушают.


И, наконец, значимым представляется то обстоятельство, что окон в доме всегда 3 «во имя св. троицы».

Ср. во вьюнной песне: «На передней-то стене три окошечка, /Три окошечка да три косящатые...

«Четвертого окна в своей хате сакун ни за что не прорубит. В Ляуках, когда крестьянская хата была отведена под земскую
школу, господарь, хозяин избы, прорубил четвертое окно в хате только с благословения священника и разрешения мирского схода».  
76 Несмотря на христианскую мотивировку, можно предположить космологические истоки трех источников света (ср. трехчастность горизонтальной структуры сакральных и иных построек в других традициях): «Жилище божества как общественное и частное жилище представляет собой горизонтальную и вертикальную троицность: центральное помещение, находящееся на возвышении, и два меньших боковых крыла; их расположение тройное — передняя часть, главная и большая посредине и задняя часть (ср. структуру речи и стиха, стену с тремя дверьми, из которых средняя выше и шире; позднее — три этажа храма и дома)».

77 Матица

Выше уже отмечалась конструктивная и отчасти семиотическая роль матицы в связи с обрядом ее укладки. Помимо ритуала строительства, матица отмечена в целом ряде стандартных ситуаций, причем не только в ритуальной, но и в повседневной жизни семьи.

Поперечное положение матицы обусловило то обстоятельство, что ей приписывается роль символической границы между «внутренней» («передней») частью дома и «внешней» («задней»), связанной с входом/выходом в северном и западном планах — по сути дела основным членением внутреннего пространства великорусского крестьянского дома. Гость (т. е. чужой, в том числе и этнолого- логически), войдя в избу, садится на лавку у входа и не должен заходить за матицу без приглашения хозяев. Эти же запреты мы встречаем в свадьбе. Свадь не должны заходить за матицу до определенного момента; причем поведение сватов должно именно актуализировать указанное членение дома — ср. у Даля: «Сидеть под матицей, быть свахою, сватать в доме невесту». 79 Отсюда и специфическая роль матицы в сватовстве: «По взгляду, брошен-ному свахой на потолочную матку, хозяева тотчас догады- ваются, зачем она к ним явилась». 80 «Сватовья зайдут в избу, покладут на воронец рукавицы пальцами кверху... и останавливаются посреди избы под матицей».

10 А. К. Байбурин

145
Для того чтобы путь был счастливым, перед уходом следует подержаться за матицу (ср. сказанное выше о связи матицы с представлениями о дороге). 82 «Под матицей можно было увидеть немало различных предметов. Найденный от бороны зуб подтыхаля под матицу. Это предостерегало избу от клопов, блох и тараканов. У коровы новокупки а также у лошади на режице отрезали пучок шерсти и подтыхали эту шерсть под матицу. Чтобы узнать пережившего, достаточно подоткнуть под матицу колосья или нож под крышку стола, тогда придет колдунья и попросит что-нибудь железное». 83 Ср. в заговоре: «Полунощница Анна Ивановна, по ночам не ходи, рабы божьей не буди! Вот тебе работа: днем играй пестом да ступой, а ночью матицей». 84 Имя женicha узнается «слушанием под матицей». 85 «Когда молодушка переезжает в дом мужа, то, войдя в избу, останавливается под матицей, оглядывает окружающих и говорит про себя: „Вы мои овечки, а я ваш волчок“, это для того, чтобы быть большуюю в доме». 86 Ср. подблюдные песни, предвещающие смерть: «Села ворона на матицу, / Каркала ворона во всю голову: / „В том дому не быть добру!“». 87 «Висит нехтер над матицей / Кто пойдет — головой попадет. / Диву ули ляду! / Кому спел, тому дороо!». 88 Место под матицей (под ее центром) является также и серединой избы, ее топографическим центром, где происходит большинство обрядов, не связанных с сидением за столом или с печью. 89 К названным выше действиям невесты под матицей дома жениха следует добавить аналогичные действия у порога, 90 что может служить указанием на функциональные аналогии между порогом и матицей как границами между внешним — внутренним.

Другими границами, сегментирующими жилое пространство, были два деревянных бруса, сходившихся под прямым углом от смежных стен к печному столбу на высоте, превышающей рост человека. Они назывались воронцы или грядки. Один из них, идущий к передней стене (северный и среднерусский план), имел название пирожный брус. Функциональная его характеристика двояка: это и полка для выпеченного хлеба, и граница, отделяющая женскую часть избы (около печи) от остального пространства. В свою очередь второй брус, параллельный передней и задней стенам, назывался полатный и предназначался для поддержания края полатей. В то же время
он отделял дверной угол (подполатное пространство) от внутренней части дома. В месте соединения воронцов с печным столбом образовывался еще один угол, который назывался сутычным углом или сутками (от «сутыкаться»). Эти два бруса как бы делают свободное от печи пространство избы на три части. Первая — большой (красный, передний) угол под образами или собственно изба, вторая — подпорожье (или задний угол, кут) — у входа, под полатами, и третья — печной, или подовый, угол (середа, середь, кут, куть) — перед печью. Печной угол нередко отделялся от остального помещения занавесом из пестрого ситца или цветной домотканой, а иногда промежуток от пирожного бруса до пола защищен досками — получается комната перед печью, отделенная не доходящей до потолка перегородкой и называемая чаще всего чуланом. Здесь в старину у окна ставили ручные жернова».  

В южнорусских планиках вместо воронцов делали полицы, одна из которых шла от печного столба к двери, а другая — от печи к передней стенке. «Когда требовалось разделить избу на отдельные помещения, здесь уже с середины XIX в. прежде всего начали отделять дощатой перегородкой часть против печи, где происходила стряпня; это помещение называлось в Курской обл. топлюжкой, в Тульской — чулаником. Гораздо позднее стали огораживать место против входа, где находился прихож дворец между боком печи и передней стеной. В таком случае прихож дворец разбирали, вместо него ставили широкую кровать — выделяли спальню или спальню для молодых (Ряз. обл.)». Аналогичные конструкции с печным столбом существовали в западнорусском и белорусском плане.  

Воронцам (грядкам) и печному столбу, как и всяким значимым элементам жилища, приписывалось и экстра-конструктивное содержание.  

Связь этих элементов между собой подчеркивается, например, загадкой: «Два ворона летят, да одну голову едят», интересной, кроме того, своей квазиэтимологической направленностью. Относительно воронцов, этимология названия которых, по-видимому, связана с семантическим поем «темный, черной масти» (что, впрочем, вполне оправдано тем, что воронцы служили и для защиты хлеба и посуды от сажи), их, вероятно, можно включить в зооморфный терминологический код, весьма существенный.
не только для терминологии, но и для мифопоэтического образа жилища.

В свадебном обряде место за занавеской, в бабьем углу или за печным столбом — место невесты. Ее ритуально отмеченный путь — это путь из бабьего угла в красный угол:

«Мы тебе, Марьяушка, наказывали,
Мы тебе, Васильевна, наказывали:
Не выходи из-за занавесочки,
Не выступай из-за берчатой,
Не садись в сутки в угол,
Под образа под святые».

Ср. в приговоре дружки: «От печки от кирпичатые, от столба горемышного, по полку тесовому, ко столику дубовому, за скатерти браные...». В то же время «судет жениха» построен на преодолении границ, в том числе и между «мужской» и «женской» частями жилища:

«Он с по новым сеням спохватывает,
Каблучком полы проламывает.
Он вступил да в белу горницу,
Распахнул белу занавесу».

Но, пожалуй, наиболее значимым в ритуальном отношении элементом рассматриваемой конструкции был печной столб. Следы архаических верований, связанных с печным столбом, очевидно, лучше всего сохранились в белорусской традиции, где он назывался дзед, коневой столб или просто конё. В этом названии можно видеть соответствие др.-инд. asva-ura ‘конный столб’, ‘мировой столб’, что говорит об индоевропейском характере термина. Черты исключительной древности обнаруживаются в так называемом «столбовом обряде» белорусской свадьбы. Этот обряд, в частности, включал стандартные ситуации мифологического сценария, разыгрываемые у «мирового дерева» или «мирового столба»: жертвоприношение, произнесение магических формул, символическое путешествие по столбу. Семантика печного столба складывалась, по-видимому, из различных значений. В конструктивном отношении печной столб был центральной опорой крыши. В семиотическом смысле столб вопло-
щал идею вертикали дома, маркируя в то же время его ритуальный центр. Позже он стал служить и границей между «женским» и «мужским» пространством жилища, ср. о невесте: «Не плачет за столом, наплачется за столом». Во всяком случае первые два значения не различались, являясь в то же время основой для того содержания, которое обычно приписывается мировому дереву или его аллоформам. Причем эта семантика усиливалась образом креста (от соединения столба с воронцами), ср.: 

«Не молитесь-ка богу нашему, 
Наш бог вас не помилует! 
Помолитесь-ка чудному кресту, 
Чудному кресту — печному столбу!».

Кратко резюмируя сказанное о внутренних границах, можно отметить, что горизонтальная плоскость жилого пространства восточнославянского жилища была весьма разработанной. Символические границы делили пространство на внутреннее и внешнее, мужское и женское, сакральное и профанческое.

Основной единицей домашнего пространства был угол. В многочисленных описаниях внутреннего устройства, например избы, неизменно подчеркивается, что она как бы состоит из углов. Этот признак, кстати, обыгрывается и в загадках, где под «избой без углов» имеется в виду копня. Каждый угол имел свое название и назначение, причем существовала определенная иерархия углов. Старшим, главным, считался красный угол, вторым — бабий угол, третьим — дверной, или задний, угол. В системе ритуально-мифологических представлений особенно отмеченными были два первых угла.

Красный угол

Называется также: передний, верхний, старший, почетный, святой, божий, первый; укр.: покутье; белор.; кут, покуць. Наиболее ценная и почетная часть жилища. Как мы уже говорили, если не реально, то условно (через образа) красный угол ориентирован на восток или юг и освещен более других углов. В свою очередь все в доме было ориентировано по отношению к красному углу.
На образа в этом углу молились; в нем происходила трапеза и все отмеченные в религиозном и ритуальном плане события; к красному углу были обращены изголовья постелей; ¹⁰⁶ головой к иконам клади покойника ¹⁰¹ и т. п. 'С домом сочетался культ христианский не только в ежедневных молитвах в доме или при выходе из дома, но и в объектах. Прежде всего культ сочетался с красным или передним углом. С ним связывалась вся жизнь крестианина — рождение, свадьба и похороны'. ¹⁰²

В красном углу находились объекты, которым придавалась высшая культурная ценность: стол, образа, библия, молитвенные книги, крест, свечи, а позже и фотографии умерших членов семьи.

Устойчивое диагональное расположение красного угла и печи только подчеркивает их связь. Характерно, что некоторые обряды могли совершаться и у печи, и в красном углу (например, приобщение невесты к дому жениха в свадьбе и др.).

Пространство в красном углу (за столом) имеет выраженный знаковый характер. Его ценность повышается по направлению к самому почетному месту — под образами. На этом месте (на «верху») обычно сидит глава семейства, хозяин. Вероятно, именно поэтому в приметах если трещит большой угол, то это предвещает смерть хозяина. ¹⁰³ Ср. также любопытный пример соотнесения частей жилого пространства со структурой семьи: «кузнец забирается в заднюю стену дома к смерти ребенка; в большой угол — к смерти хозяина или хозяйки» (Новгород. у.). ¹⁰⁴

Кроме деления пространства на главное (верхнее) — младшее (нижнее), существовало разграничение по линии мужское — женское. Мужчины сидели на долгой, «мужской» лавке, в то время как женщины и дети — на лицевой, «женской» лавке, располагавшейся под окном на улицу.

Данный пример семиотизации пространства интересен тем, что мы, казалось бы, сталкиваемся с отклонением от нормального принципа повышения ценности пространства по направлению от периферии к центру, но так как центром служит как раз угол (т. е. периферия в обычной топографии), то сам принцип в его символическом толковании не нарушается.

Красный угол был теснейшим образом связан с обрядами, регулировавшими социальный аспект жизни чело-
века, его социализацию и десоциализацию. При трудных родах роженицу обводили вокруг стола. После родов закапывали детское место в этом углу.

В ряде предыдущих работ, посвященных описанию ритуала, мы уже указывали, что наиболее адекватным языком описания ритуала как сюжетного текста является язык пространства, и в частности пространственных перемещений. Но по отношению к свадьбе на этом языке описывается «текст жениха». Если же говорить о моделирующей роли пространства в свадьбе в целом, учитывая и «текст невесты», то наряду с перемещениями, существенными оказываются ситуации определения мест, рассаживаний, в которых фиксируются, закрепляются связи и отношения между представителями партии жениха и партии невесты, изменения статуса участников свадьбы, формирование ритуальной иерархии на каждом этапе ритуала (т. е. рассаживание после каждого перемещения). Жених обязан был выкупить место в красном углу рядом с невестой. Вообще следует отметить существенную роль категории «места», особенно в обрядах жизненного цикла, и в частности в свадьбе, что связано, по-видимому, с регламентацией распределения людей в пространстве, наделенным иерархическим смыслом. То обстоятельство, что жених и невеста занимают «почтное место», свидетельствует не только об иерархии ролей в ритуале, но может, вероятно, рассматриваться и как обрядовое нарушение обычного порядка рассаживания. Впрочем, моделирующие свойства пространства остаются такими же, как и вне ритуала: жених в свадьбе является «главным», он и занимает «главное» место: жених сидит ближе к образам, а невеста — ближе к дверям.

Различного рода колллизии, связанные с определением «своего» в этом жестко семиотизированном пространстве, обычны не только для ритуала, но и для фольклорного этикета. Ср.: «И мы не в угол рожей-то, а вперед»; «Не мое место впереди сидеть, мое место при куту в углу»; «В большой кут посоха не ставят»; «Рано, девка-то молодая еще: не из куты, в куть глядишь» и т. п.

В русской социальной терминологии выделяется ряд формул, построенных на соответствии «места» и социального статуса человека. Формула «сидеть под образами», как мы видим, может иметь, кроме постоянного «быть хозяином», ряд окказиональных значений: «быть почетным
гостем» (отсиюда ю.-русск. кутяне — почетные гости), «быть женихом» (или невестой); «быть сватами» (ср.: «Хлеб-соль принимаем, а вас под образа сажаем»).

Сидеть под матицей, сидеть вдоль половицы, сидеть у печки означает «быть сватами»; сидеть на беседе прочитывается как «быть незамужней девушкой»; сидеть в куту, сидеть за печным столбом, сидеть у окна — «удел бабы»; сидеть при дороге или сидеть на конике (нищая лавка) означало «быть ницем».

Число примеров из этого своеобразного «языка сидений» можно увеличить. Но и приведенных достаточно для демонстрации роли пространства в определении социальной (ролевой) stratifikasiации коллектива.

Не менее значимо пространство красного угла в похоронном обряде. Место каждого члена коллектива вокруг лавки, на которой лежит покойник (головой к иконам), было также строго фиксировано с аналогичной ценостной акцентированной. Даже горшок, из которого обмывали покойника, закапывали в разных частях дома в зависимости от того, кем был покойник. Если умирал второстепенное лицо, то горшок обычно относили на рубеж поля. Но если умирал хозяин, то его клели «под верхний угол», чтобы не перевердился домовой.108

Актуальное для ритуала вообще противопоставление внутреннего внешнему (открытого — имеющему границы) реализуется в похоронах по отношению к красному углу в так называемом обычай прощения с землей. Для этого умирающие ходят в поле или просят родных «сводить их на поле с землей и с вольным светом проститься». «Вполе на своем жребье старик стал на колени и с крестным знамением положил четыре земных поклона на все четыре стороны, а затем, поднявшись с земли, сказал родным: „Ну, теперь несите меня вперед“, t. e. в избу на лавку в передний угол. Старика повели обратно, положили на лавку и он здесь вскоре умер».109 Во время похорон замечали, куда отклонится (при выносе покойника) пламя свечи, горевшей у него возле головы: «Пойдет в красный угол, то хорошо, а если он пойдет в дверь, то скоро в том же доме будет еще покойник».110 Связь красного угла с комплексом представлений о смерти, предках проявляется, в частности, в дни поминовений родителей. На сороковой день ждут покойника домой. В большом углу стелется чистая постель для гостя. Хозяева кланяются
«порожнему месту» и говорят: «Кушай-тко, родимень-
кой!». На стол при этом ставится лишний прибор. 111
В случае с так называемыми «заложными покойниками»
(умершими не своей смертью — утонувшими, сгорев-
шими и т. п.), которые недостойны сидеть за общим столом,
кушанья ставят под стол. 112

Эта устойчивая связь похоронного комплекса с крас-
ным углом, может быть, явилась основой для лексиче-
ской омонимии южно-русского названия покутье для обо-
значения красного угла и кладбища.

В календарном цикле красный угол отмечен как место
для первого снопа («именинника») и последнего («пи-
ма»), которые ставят под иконы. 113 Во время святок
на стол и в покути кладут сено с соломой и после обеда
все таскают из-под скатерти соломинки: если вытянут
длинную соломинку, вырастет хороший лен. 114 Под Новый
год кладут козульку и выпускают петуха. Если петух поне-
сет козульку под большой угол, то девушка в этом году за-
муж не выйдет, а если в сени, то выйдет. 115 Ритуальным
аналогом этого гадания является обрядовое мечение поля
девушкой обязательно от порога к красному углу со сло-
вами: «Гоню в избу свою молодцев, не воров, наезжайте
ко мне женихи с чужих дворов». 116 На Украине, как отме-
чает П. Иванов, «подметая хату, начинают мести обычно-
венно от порога к покути, где сор собирается и откуда
он выносится. Делается это для того, чтобы добро шло
в хату, а не из хаты». 117

Важнейшим элементом не только красного угла, но
и всего жилого помещения был уже неоднократно упоми-
nавшийся стол. Закрепленность стола за красным углом
специфически восточнославянская черта. Стол в северно-
русских деревнях всегда ставится вдоль половицы, т. е.
узкой стороной к западной стене избы. 118 Вообще следует
отметить важность в народных представлениях противо-
opоставления продольного поперечному. Первому обычно
придавался положительный, а второму — отрицательный
смысл. Поэтому не только вещи старались распо-
ложить вдоль (например, пола), но и стандартные по-
ложения тела увязывались с этим принципом (ср. «сидеть
вдоль пола» для благоприятного исхода сватовства).
Однако спать никогда не ложились вдоль пола на
том основании, что «вдоль пола кладут только по-
койников». 119
В средней полосе стол назывался коник — название, вообще очень актуальное для номинации элементов восточнославянского жилища (ср. коник в значении «нищая лавка»; коневый столп, коньки на крыше; наконец, сев.-русск. тип дома «конем» и т. п.). Боковые стенки стола (коника) завершаются изображениями конских голов — тоже стандартной детали декоративного оформления жилища.

В Словакии, как и вообще у славян, стол считался настолько важной частью дома, что без стола дом не хотели покупать. Такое отношение к столу было вызвано особенностями его семантики. Дело в том, что в традиционных представлениях почти повсеместно проводилась аналогия между столом в доме и престолом, алтарем в церкви. Интересно, что и весь красивый угол не только оформленся как алтарная часть храма (книг, символика св. духа и т. п.), но и вести себя в этом углу полагалось, как в церкви. Другими словами, стилистика поведения в разных частях дома была неодинаковой. Наиболее регламентированным было поведение в красном углу, причем система мотивировок основывалась как раз на том, что это алтарная часть дома. Ср.: «Считается грехом стучать по столу, за которым едят, и тем, которые это делают, говорят: не бей стола — стол божья ладонь». Характерно, что определение «божья, ладонь» применялось не только к столу, но и к земле, печи — т. е. к тому, что обеспечивает человека хлебом насущным. С этой точки зрения интересны (разумеется, с оговорками) соображения О. М. Фрейденберг: «Стол — сперва камень, дерево или просто насыпь; на нем едят не потому, что он искони создан для этого; первоначально вешь ничего не означает и могла бы вовсе и не быть; но стол — божество, стол — небо—земля, позднее — местопребывание божества; стол имеет свой культ, и ему возводятся почеты. Так же священен и алтарь (жертвенник), его позднейшая разновидность, выполняющая функции священной плиты; жертвенник, алтарь, стол — варианты божества. Пребывание на столе означает обожествление, победу жизни над смертью; на специальных агонистических столах лежат венки, которыми награждают победителей. Со столом, как с победой над смертью, связывается и представление о власти; так, носитель божественной идей, царь или князь, получает власть в акте сиденья
на столе. Как небо, стол — святыня храма, святая святых, престол, где совершается евхаристия и где лежит боже-
ство в виде вина и хлеба». 123

Символика стола особенно ярко проявляется в украин-
ском обычаях устанавливать стол хлебами различной величины
так, чтобы он напоминал небо с главными и второстепен-
ными светилами (ср. чешский танец девушки, изобра-
жающей солнце на столе).124 Святость стола опреде-
лялась и тем, что на него клали хлеб, «священные» свечи,
святую воду и пр. Ср. пословицу: «Хлеб на стол, так стол
престол, а хлеба ни куска — так и стол доска». 125 В необ-
ходимых случаях стол служил алтарем. 126

Стол как главный объект дома соотносился прежде
всего с его главой (ср. приметы типа: «Если шатаается стол,
то умрет хозяин дома»). Явно ритуальный смысл при-
давался покрыванию стола скатертью, как и самой ска-
терти. Скатертью покрывали стол не всегда, а лишь
в ритуально отмеченных случаях. Например, скатерть
полагалась во время свадебного пира, причем все скатерти
(«столешники») клались наизнанку («наопашку»),
«чтобы не было порчи на новобрачных». 127 «В крещенский
сочельник стелют христосовскую скатерку, садятся за стол,
ничего не говоря, и наблюдают, чтобы на скатерку не упало
крошек. Когда отужинают, снимают скатерку и смотрят
под стол; там иногда находят три зерна: ржаное, ячменное
и пшеничное. Это признак того, что год будет хлебо-
родный» (Волог. губ.). 128 На «щедрые» вечера в южной
Валахии стол покрывался плахой, которая была приго-
товлена на случай смерти. 129 В Волынской губ. «стол
постоянно покрыт скатертью, и на нем всегда лежит хлеб.
На стол и шапку положить грешно; если со стола упадет
на землю кроха хлеба, то грехъно, поднимая, не поцело-
вать, если же рассыпаются много крох, то ищущий их дол-
жен уронить слезу, чтобы не плакать на том свете». 130 Ана-
логичные действия наблюдались и у других европейских
народов. 131 Скатерть могла использоваться и вне сочета-
ния со столом. Ср., например: «Когда начинают свозить
хлеб, то первый воз везут через скатерть, разложенную
у дверей и сохраняемую со Святой. На скатерти кладут
еще кусок Антипасхи». 132 Со скатертью, как и со столом,
был связан целый ряд примет. Если скатерть постелена
вдвое, то могут родиться близнецы.

На столе полагалось быть строго определенному
набору вещей (ср. например: «Ключ на столе — к ссоре и т. п.», что, вероятно, объясняется той же аналогией стол — престол. Ср.: «Так как за „оцеким столом“ имеет место все лучшее в жизни простолюдина, то последний, даже как мебель, стоит выше остальных предметов хатки: допустить на стол кошку, курицу или неразумное дитя почитается по меньшей мере предосудительным, потому что на нем бессменно покойтся дар божий — хлеб да соль». Не полагалось на столе оставлять нож на ночь, не то нечистая сила будет им воевать. «На столе должен всегда лежать целый хлеб, а особливо на ночь. При необходимости же можно и на ночь начать целый хлеб, но в таком случае должно оставлять окраец, который и сложить потом с оставшейся частью хлеба, чтобы он имел по крайней мере вид целого».

Сакральным значением наделялось и место под столом. В Пермской губ. в поминальные дни это место отводилось скоропостижно умершим, утонувшим, сгоревшим — т. е. умершим не своей смертью.

Особая роль столу, как и всему застолльному пространству, отводилась в ритуале. Стол в свадьбе, как и в других ритуалах этого цикла, является центром наиболее ценной в ритуальном значении части дома. Матица — последняя символическая граница на пути в эту сакральную часть жизненного пространства. Именно за столом происходят обряды, символизирующие окончательное приобщение невесты к новому дому и новой семье: за столом происходит открывание невесты, благословение молодых.

При этом ритуальный обход стола и обряд благословения в известной степени аналогичны церковному обряду, происходившему в алтарной части храма. Показательно, что в метаобрядовой лексике слово «стол» имеет термино-логическое значение — так называется один из этапов ритуала (ср. княжий стол). Значение «престол», уже отмеченное для стола выше, приобретает особый смысл в той подсистеме свадебной символики, которая представлена терминами князь, княгиня и т. п. Показательны и другие обрядовые действия со столом. В Рязанской губ. перед тем, как свахе идти сватать, ее сажают за стол, все четыре ножки коего связывают кушаком, «чтобы лучше связалась свадьба». Интересно, что обвязывание ножек происходило и по другим поводам с самыми разнообразными мотивировками. П. Г. Богатырев, проанализировав обряд
обвязывания ножек стола цепью в сочельник на территории Западной Украины, пришел к выводу, что, несмотря на различия в народных толкованиях (сохранение скотины от диких зверей; «чтобы ноги были крепкими как железо»; «чтобы прогнать дьявола»; «чтобы в течение года рты были на замке» и др.), этот обряд подчиняется двум законам магии: закону контакта и закону подобия.137 Не отрицая полнотой подобной интерпретации, следует отметить, что она направлена на функциональное, а не содержательное толкование. Для последнего же важнее то, что именно со столом связываются представления об успехе в задуманном деле, сохранении скота, здоровье и благополучии. Стол в этих обрядовых ситуациях является символом устойчивости миропорядка, и, как всякий объект, олицетворяющий «свое», — источником силы и благополучия.

На фоне этих представлений особенно значимы ритуальные передвижения стола. В свадебном обряде невеста, отправляясь к венцу, тянется за собой стол до порога, «чтобы подруги вышли замуж».138 Ср. выдвижение стола на середину хаты при трудных родах.139 В случае пожара «из соседнего дома выставляют стол, накрытый скатертью; на столе целая булка хлеба, бутылка иорданской воды и соль; женщина, которая „кметыт до огню“, старается с этим столом обойти вокруг загоревшихся строений».140 Таким образом, стол включается в еще одну тему брачных отношений, в систему представлений о благополучном исходе родов, локализации пожара. Пожалуй, нет такой жизненной ситуации, которая так или иначе, в той или иной мере не пересекалась бы с образом стола как с сакральным элементом дома. И именно поэтому всем действиям в красивом углу придавался символический характер, влияющий на благополучие семьи.141

Семиотическая ценность красного угла подчеркивалась тем, что здесь хранились, как мы уже говорили, наиболее значимые культурные символы, и прежде всего иконы. Именно иконы старались перенести в новый дом прежде всего (см. выше). «До сих пор простой народ во многих местах называет иконы „богами“, а полку, на которой помещаются иконы, „божницею“».142 Вместе с иконами в божницу ставили священную вербу, пучки троицких берез, Псалтирь, богоявленскую воду, свечи, Сон Богородицы, Страсти и т. д. Иконы украшались разноцвет-
ными ленточками. Во время пира, пляски и других развлечений божницу занавешивали. Среди икон, как правило, находилась икона пресвятой Богородицы Неопалимой купины, которая считалась охранительницей дома от пожара, и особенно от пожаров, возникающих от молни. По народным представлениям, когда горит оставленная в горящем доме икона, то появляется огненный столб. Точно такой же столб появляется и тогда, когда горит человек. Вообще по тому, как «ведут себя» иконы, прогнозируется дальнейшая жизнь семьи: «Дает трещину икона или упадет на пол — в доме будет покойник или случится с кем-нибудь из домашних несчастье».

Высокий знаковый статус икон предопределяет особые правила обращения с ними. Иконы не могут быть проданы, но могут быть обменены. Их нельзя сжигать или уничтожать каким-либо иным образом, а можно лишь зарывать или пускать по воде. Чистят иконы дважды в год: перед рождеством и пасхой. Воду, которой моют иконы, выливают снаружи избы под красный угол. Любопытно, что положение икон в избе русского крестьянина строго противоположно положению топора. Топор кладется под лавку «лицом» к стене, а обухом (спиной) к избе, в то время как повернуть икону лицом к стене считается кошунством. Эта ситуация обыгрывается, в частности, в загадках. В пространственном отношении икона и топор являются крайними точками наиболее ценного (внутреннего) и наименее ценного (внешнего) пространства избы.

Среди предметов, помещавшихся в божницу, особое значение придается свечам, среди которых были венчальные, богоявленские, пасхальные, сретенские, четвертовые. Все они использовались во время болезней, родов, грозы, пожара. В последних случаях особой силой наделялась четвертова свеча.

В некоторых районах России в красном углу подвешивали «паука» из бумажек и соломинок. «Обычно это подвешивание приурочивается к началу весны, к появлению капелей и теплых лучей солнца; подвешивание сопровождается словами: „Солнышко, ведрышко“». Паук еще назывался круг. Солнечная символика «паука» («круга») не вызывает сомнения, как, впрочем, и то обстоятельство, что в данном случае мы имеем дело с приданием жилому пространству черт макрокосма.
Элементами, соединяющими «центры» и «периферию» дома, являются _лавки_. В обрядовой ситуации лавки иногда принимали совершенно не свойственное им в обыденной обстановке значение пути. В обряде «девичьей зрелости» «...по исполнении 12 лет, до какой поры она (девочка, — А. Б.) считалась ребенком и ходила в одной нижней рубахе, родители ставили ее в избе на лавку и заставляли пройти по лавке взад и вперед известное число раз; после этого, перекрестившись, девушка должна была спрыгнуть с лавки в подставленный родителями новый сарафан, сшитый для этого случая. С этого момента начинался девицкий возраст, и девушке разрешалось ходить в хороводы и считаться невестой» 149 (ср. хождение и прыганье с лавки самой невесты в знак согласия; ср. также путь свахи по лавке от дверей до печи и вождение по лавке жениха дружкой в доме невесты). 150 Хождение по лавке можно рассматривать с двух точек зрения: как ритуальное нарушение обыденного порядка и как специальное подчеркивание идеи движения, желание подчеркнуть, что передвижение по дому тоже сакрально, тоже путь — ср. соотношение слов _лавка_ (лева) и _мостик_ (мост) 151 при том, что последнее употребляется и для обозначения сеней — переходной зоны между домом и двором, прохождение через которую регламентируется в сфере этикета — останавливаться в сенях считалось неприличным.

Особым статусом обладает лавка у двери, так называемая «нищая лавка», получившая свое название потому, что на нее позволялось садиться нищим и любому другому неприглашенному человеку даже без разрешения хозяев (чтобы пройти во внутреннюю половину избы, необходимо приглашение хозяев).

Топографический центр избы, ее _середина_, играет меньшую роль в обрядах, чем другие функциональные центры: печь и красный угол. Ср., впрочем: «На родины ребенка кладут на вывороченный шерстью кверху кожух посреди хаты» 152. «При выходе молодых утром из чулана родные бросали посреди хаты и били „вдребезгу“ нарочно для этого приготовленные горшки, в знак того, что была, дескать, молодая „цельная“, а в эту ночь разбился». 153 Середина избы отмечена и в обряде расставания невесты с родным домом:
«Первые растаны — середь горницы,
Другая растаны — на новом крыльце,
Третий растаны — за воротами,
Тут-то я с матушкой расстанусь».  

В подобъездных песнях центр связан с идеей жизни/смерти: «Сидела ворона/На столбике,/Очутилась ворона/Середь избы/Кому вынется...» (предвешает смерть).  

Печь и печной угол

Пожалуй, при описании любой модели пространства первостепенное значение имеет противопоставление центра периферии. Однако эти понятия, кроме своего абсолютного значения (в физическом смысле), могут принимать ряд относительных значений, в зависимости от того, какая именно часть пространства расценивается как центр.

Как уже говорилось, у восточных славян на эту роль претендуют прежде всего красный угол и печь с околопечным пространством. Хронологически первым центром (и прежде всего в экологическом и ритуальном плане) является печь. Такое положение нельзя считать случайным, так как именно с печью связаны основные характеристики внутреннего пространства жилища. Печь служила одновременно и источником тепла, и местом приготовления пищи, и местом для сна, а в некоторых районах (преимущественно в центре России), в печи мылись и парились.

Печь использовалась при лечении от самых разнообразных заболеваний благодаря распространенным представлениям об очистительных свойствах освоенного огня. Кроме того, печь занимала исключительное место в системе народных обрядов, верований и представлений. Иными словами, печь являлась одним из наиболее значимых элементов жилища, наличие или отсутствие которого определяло статус постройки (дом без печи — нежилой дом). Ср.: «Догадлив крестьянин, на печи избу поставил» или загадку о печи: «Чего из избы не вытаящешь?». По отношению к печи существовало такое же отношение, как и к избе в целом: «Кто первый вымоется в печке, тот умрет» (ср. аналогичные поверья о первом человеке, вошедшем в новый дом).
Из всех работ, относящихся к организации внутреннего пространства жилища (так называемый «наряд нутра», включавший отделку стен, настилку полов, устройство неподвижной мебели и т. п.), подчеркнутым ритуальным характером выделялось «печебитье». Собственно печебитьем этот обряд назывался на Севере. На Украине и в Белоруссии он не имел специфического названия и входил в категорию работ, объединяемых термином толока, что соответствует помощи великорусских губерний.

«Обычно хозяином или наемными плотниками (на Севере) заготовлялся лишь опечек из нескольких венцов брусьев, под и форма для печи — в виде чурок, обложенных досками, и дощатой стенки. После этого хозяин приглашал парней и девушек деревни на печебитье, которое устраивалось обыкновенно вечером в ближайшее воскресенье. Молодежь привозила глину и сначала мела ее тут же, в новой избе, а потом принималась бить печь, вбивая глину в форму ногами, досками, молотками и т. п., работала шла под такт песен, и часа через два печь была уже сбита (а трубы клады уже потом из кирпича); после этого начиналось веселье, пляска на остатках глины, хозяин уготкал парней водкой, а девушек пряниками и булками (угощенье называлось „печное“). Помочание расходились только к полуночи».160 В этом описании обращает на себя внимание то, что печебитье совершается неженатой молодежью (ср. сказанное об ограничениях на участников), приурочивается к определенному дню недели и сопровождается ритуальным угощением.

Если печь били печники, то к ним относились так же, как к плотникам. Поэтому естественно, что при кладке печи хозяека старалась задобрить печников, чтобы печь не дымила, хорошо выпекала хлеб, долго держала тепло и мало требовала топлива. На Украине «когда печь дурно подпекает хлеб, хозяйки обвиняют в этом печников, которые, по мнению их, могут сложить печь так, что, как бы жарко ее ни натапливали, все же в ней хлеба не будут допекаться. Заложив в чернь печи линовишце гадюки (кожу змеи, которую она сбрасывает с себя, когда линяет), печники делают печь совершенно негодной для печення в ней хлеба (с. Араповка). Чтобы печь никогда не дымила, закладывают в стенки ее, при складывании их, кусочки ладану (х. Егоровка), а иногда кладут между кирпичами и деньги»161.

11 А. К. Байбурия 161
Ритуал, связанный с печебитьем, является следствием особой роли печи не только в хозяйственно-экономической, но и в ритуально-мифологической, социальной сферах жизни коллектива.

Показателен в этом смысле принцип номинации дома, его обитателей, ср.: огнщици — «Русской Правды» — владелец очага, дома, глава рода; костромская дымница — селение, деревня; сербское огнище; чешское ohnisko; болгарское огнище; лужицкое ohnisko; дымнича в значении «жить», «вести хозяйство», а также (пск.) «осматривать дом, хозяйство жениха и невесты», «жениться, выходить замуж без согласия родителей».

Все это обусловило особое отношение к огню. В огонь нельзя плевать, ругаться при огне. Его нужно заметать чистой метелкой, крестить, ставить на ночь горшок с водой и полено, чтобы он мог есть и пить. «Мы шануем (...) огонь как бога, вин наш дорогой гость», — говорят украинцы.

Показательна с этой точки зрения народная этимология слова изба из исъ-тошка от топить, истопить.

Отмеченность печи в сфере сакрального подчеркивается в текстах, где печь соотносится с христианской системой ценностей: «Печь в дому — то же, что алтарь в церкви: в ней печется хлеб». Характерно, что из всех функций печи выделяется приготовление пищи — важнейшее свойство печи не только с хозяйственной, но и с ритуальной точки зрения: сырое, неосвоенное, нечистое превращается в вареное, освоенное, чистое.

Процесс приготовления пищи имел выраженный ритуальный характер, причем это относится не только к приготовлению обрядовой пищи, но и обыденной. В этом смысле весьма показательны так называемые «операционные тексты», в которых приготовление пищи описывается в космических масштабах или терминах отношений мужского начала к женскому. Например, о приготовлении опары: «На озере на Ладожском, /На устьи на Волховском/Вода с песком помутнилась;/Они свиданья убоялись,/Из Ладожского выбирались,/О том люди догадались:/За орудие хватали,/Усмирять их собрались...»; или: «Помутнилась вода с песком,/Побрались Лука с Петром...». Ср. о печении блинов: «Плешь идет на гору,/Плешь идет под гору,/Плешь с плешью встретится,/Плешь плеш плеш молвит:/«Ты плешь, я — плешь —
/На плешь/Капнешь,/Плешь задерешь/Да другую наведешь». Приготовление пищи сопровождалось различными приметами. Например, при выпечке хлеба, приготовлении каши и т. п. следили, в какую сторону наклоняются верхушки (хлебов) или в какую сторону выходит из горшка каша: если внутрь печи — это предвещает прибыль, удачу, счастье, если к устью (к выходу) — бедность, разорение, убыток. В Архангельской губ. по числу и величине выпавших углей судили о гостях и урожае: «Если сыплются из печи искры и горячие уголья — это верный признак хорошего урожая и прибытия гостей». На Украине «когда посадят в печь паски, то тою же лопатой, что сажали паски, тычут на-крест в углы хаты, приговаривая: „Прочь, тараканы и стоноги з нашей хаты“. Перед посадкой в печь пасок выгребают на припечок огонь и золу от него хранят до того времени, когда начнут садить капусту. Тогда этой золою посыпают капустные гряды, чтобы предохранить капусту от попильны (капустной тли). Посадив в печь паски, насыпают чернь (сверху на печь) семян льна и оставляют их там, пока паски загнетятся. Эти семена льна употребляются для посева, в полной уверенности, что на выросшем из них льне не заедется прыгунцая (пожилица)». В случае, если сбежит молоко, то в огонь или на то место, где стоял горшок с молоком, бросают немного соли. «Делается это для того, чтобы у коров не трескались дойки». Таким образом, процесс приготовления пищи связывается со всем комплексом ритуально-экономической сферы деятельности, включая земледелие, домашний скот и т. п.

Не менее показательна связь печи с категорией «своего»: «Кто на печи сидел, тот уже не гость, а свой». На Украине о счастливых людях говорят: «У печурце родився». Роль печи как экологического центра хозяйственного комплекса отчетливо проявляется в поврежах, связанных с домашним скотом. Например, веревку, на которой купленное животное приведено домой, вешают у печи. Если со двора уйдёт скотина, убежит собака или не придет к назначенному времени человек, то их зовут, крича в печную трубу. На Украине это делают «пид первым дымом», т. е. как только разведут огонь. Заблудившийся услышит «по дыму» зов и возвратится домой.

С точки зрения социальной интерпретации следует особенно подчеркнуть связь печи с противопоставлением муж-
ской — женский, где маркированным оказывается второй член, ср.: «Печь нам мать родная», ср. также загадки типа: «Стоит баба на юру, кто ни идет, всяк — в дыру; кто ни вскочит, всяк захохочет». «Станет трещать (наполненная печь) с левой стороны — умрет хозяйка; затрешит с правой стороны, — умрет хозяин». Эти данные особенно интересны в связи с распространенными представлениями о печи и огне как женском и мужском, при том что возжигание огня «читается» как брачный союз. Особенно хорошо подобного рода представления видны на материале свадьбы. «На Руси сваха, приходя с брачным предложением к родителям невесты, подступает к печи, и в какое бы время года это ни случилось, греет свои руки, чтобы задуманное дело пошло на лад, и затем уже начинает свое сватовство; в Курской губ. сват берется рукой за печной столб. В Малороссии, когда идут переговоры о сватовстве, невеста садится у печки и колукает глину, выражая тем желание выйти замуж. В Черниговской губ. она влазит на печь, а сваты упрашивают ее сойти вниз; если она спустится с печи, то этим выразит свое согласие на брак, т. е. заявит свою готовность покинуть семейный очаг и перейти в дом жениха». «Чтобы сватовство удалось, сваты выламывают из печи кирпичи и держат ее в кармане». «В селе Благачево Влад. губ. молодых по приезде из церкви кладут на печку с разными песнями и прибаутками». «Вошла в избу, да руки погрела, так сваха». «По соответствующему болгарскому обычаю сват, вступив в избу невесты, прежде всего загребает в печи уголья, почему и узнают о цели его посещения».

С печью связаны и глубинные представления о доле. «В Белой Руси молодая, оставляя отцовский дом, уже севши на воз с мужем, причитает: „Добрыя доля, да идзи за мной С печи пламенём, з хаты камином!“». В Архангельской губ. в заключение свадебного пира бросают пустой горшок в печь, приговаривая: «Сколько черепья, столько молодых ребят!». Связь человека с печью, с огнем как жизненным началом отчетливо просступает в похоронном обряде. Когда человек умирал, открывали заслонку трубы, которая,
таким образом, мыслилась как путь для души. «Воротившись с похорон, должно приложить ладони к печи или, отодвинув заслонку, заглянуть в ее устье для охраны себя от губительного влияния смерти». Ср.: "Чтобы не бояться покойников, за задорожку (планка, прибитая одним концом к печке, а другим — к столбу, поддерживающему полати, — А. Б.) держаться и, поддерживавшись, плюют на верх печи. Весьма многие для этого открывают еще заслонку от устья печи, в открытую печь поглядят недолго и плонут". «Придя с похорон домой, не раздеваясь, открывают в избе печной заслон и в нем руки греют, другие, открыв заслон, посмотрят на че1о и на кирпичи, третьи, наконец, идут к печи задом, открывают заслон и смотрят "в пеъй" (в печь)». В родильных обрядах, когда моют ребенка, то приговаривают: "Расти с брус высшыны, да пеъять толщины". "Тотчас после родин нареченная кума должна взять из печи уголь, выйти на перекресток и перебросить его через себя: это предохраняет новорожденного от сглазу". Те же угли, которые быстро высаживают из печи, женщины прячут и во время родов с этих углей пьют воду, "чтобы родить так же скоро, как те угли выскочили из печи". Тем самым устанавливается параллелизм между печью (точнее — ее устьем) и женским лоном.

Включение и выключение человека в/из социальной структуры тоже соотносится с печью. Гипертрофию этой связи можно увидеть в следующем описании: "В глухих деревнях Судог. у. (д. Барыкова-Саранча) водится обычай, по которому ежедневно, когда старший в доме или настоятель уходят на работу, а младшие, когда отправляются в дальнюю дорогу, то сдают все, а затем уходящий "благоословляется"; при этом младший благословляется у старшего, а старший — "у глупенького" (малого ребенка, который уже может говорить), говоря: "Благослови меня, (напр.) дедушка!" или "Ваня (глупенький)!". Благословляющий отвечает: "Бог благословит". Если в эту пору печка топится, то стряпухе говорят: "Заслонь печку!" — и та на короткое время, пока выйдет благословляющийся, прикрывает заслоном печку (только часть че1а, чтобы не погас огонь), часто, однако, по прочим местам вместо заслона печку прикрывают ухватом, придавив его более или менее вертикально к че1у печки.
Делается это с той целью, „чтобы домовой не из-бавал“, и в оставшейся дома семье благополучие было“. 197 Аналогичный обряд зарегистрирован в Вологодской губ. 198

Любопытно, что печь соотносилась даже с этическим аспектом поведения. Белорусы, «желая остановить нескромные речи...», замечают рассказчику: „Печь у хаце!“. 199 Ср. украинское: «Сказав бы, та пичь в хати». 200

Значимые элементы печи в некоторых ритуализованных ситуациях могли метонимически обозначать печь или даже весь дом (ср. выражение смотреть за гнетку — т. е. осматривать хозяйство жениха в свадебном обряде). «Сидеть на гнетке» в подобных песнях предвещает вечное девичество, ср.:

«Я на печи сижу,
Заплатки плачу,
Еще посижу
Еще поплачу» 201 (с тем же смыслом).

Из целого ряда свадебных текстов видно, что заслонка в контексте свадьбы связывалась с невинностью невесты. В Тверской губ. на следующий день после свадьбы ряженые ездят с помелом и печной заслонкой, «объявляя» тем самым о происшедшем событии.

Чело — передняя стенка печи — также было отмечено в сфере религиозных представлений. У печного чела происходили заговоры (например: «Ахти мати — белая печь! Не знаешь ты себе ни скорби, ни болезни, ни цикоты, ни ломоты; так и раб божий...»). 202 В случаях воровства денег в чело вмазывали рублевую бумажку с соответствующим заговором. 203 Иногда со следов вора снимали мерку и вешали ее в трубу, чтобы украсть так же иссох, как эта мерка. 204

Основной смысл различных суеверий, связанных с печной трубой, заключается, видимо, в том, что труба — это еще один канал связи с внешним миром, причем нерегламентированный человеком. Поэтому, например, незадолго до приезда жениха в Вятской губ. забивали отверстие печной трубы, чтобы «еретники» не могли «оборотить» гостей в волков. 205

Материалы по терминологии печи, с одной стороны, и тексты, описывающие устройство мира, с другой, дают
основание предположить, что печь, как и дом (будучи основной его сущностью), входит в систему переходировок между микро- и макрокосмом. Ср., например, такие термины для обозначения частей печи, как чело, щеки, ноги, плечи. Дальнейшая конкретизация антропоморфного образа печи, как мы уже видели, связана с приданием ей женской сущи. С другой стороны, обычны тексты, в которых печь обозначает космос. Ср., например, загадки с отгадкой «Небо, звезды и месяц» типа «Полна печь перепечей, среди печей — каравай».

Наконец, с домашним огнем связывался весь комплекс представлений о предках и о «Начале», что видно уже из одного факта жертвоприношения у печи (если учесть семантику всякой жертвы как исходного материала для воссоздания «начальной» ситуации). Это подтверждает и связь домового с печью (ср. одно из его названий — запечник). Хозяйна дома (старшего) называют «дымяной шапкой», от хозяйки, по русской народной поговорке, должно пахнуть дымом. На связь печи с народной космологией (а следовательно, и с «Началом») указывает характерная с этой точки зрения роспись печи, особенно у украинцев.

Непосредственно у печи располагается так называемый печной, или подовый, угол, который также имел названия середа, кут, бабий угол, теплышка, чулан. Эта часть избы — исключительно женская, противопоставленная по этому признаку пространству у дверей (т. е. более внешнему), так называемую подпорожью — мужской части избы, где работал, а иногда и спал (на коньке) хозяин. Бабий угол отделял от остальной части избы пирожный брус. По мнению историков жилища, термин середа утратил свой истинный смысл.

Бабий угол (кут) и занавески вдоль пирожного бруса — постоянные характеристики внутреннего пространства русской избы в свадебной поэзии. Бабий угол в ней — место невесты. Ср.:

«Не велел сударь батюшка
Далеко мне рассказывать,
Широко мне разглядывать.
Мне отвел только батюшка
Он единую половочку —
От печи только до — кути».
Выход невесты из этого угла в красный угол (светлицу) является значимым в ряду символов, используемых для описания свадьбы. Ср.: 
«Не ходи-ко, да красно солнышко, 
Ко переднему да большу углу».

«Меня господи благослови, дочь кручинную, 
Иди — выступить душа красной девице 
Из милий, из любимой из колпинцы 
Во светлую хорошую светлицу».

Специфически северная особенность организации окополечного пространства связана с тем, что печь ставили на некотором расстоянии от стены (запечек), где оборудовали чулан (шомыш, голбеж) и откуда нередко шел ход в подполье. На термине «голбеж» и обозначаемом им круге понятий стоит остановиться прежде всего потому, что голбеж непосредственно связан с подпольем и, следовательно, с вертикальным смещением внутреннего пространства севернорусского дома. Семантика этого слова включает несколько значений, из которых особый интерес для нас представляют три: 1) деревянный памятник в виде домика на могиле (волог., новгород., костр., владим., нижегор., казанск., калужск., брянск., орл., ворон., донск., сарат., оренб., тобольск., томск., вост.-сиб.); 2) нанесенная выше пристройка у печи с входом в подполье; 3) само подполье или погреб (перм., оренб. и др.). Все эти три значения представляются нам близкими, если учесть общее для всех трех основание — связь с некоторыми специфическими формами захоронения: похороны под домом, в подполье, распространенные у заволжских старообрядцев; закапывание выкидыша в подъездице; захоронения под избой (чаще под порогом) младенцев. Второе соображение, говорящее в пользу этой связи, — структурное сходство надмогильных памятников (голбеж в первом значении) с домом, ср. с этой точки зрения высказывания о том, что голбцы (1) могут послужить материалом для изучения архаических форм жилища. Для интерпретации внутренней структуры жилища предположение о связи «низ» (подполья) с умершими, а «верха» с живыми оказывается особенно важным, если учесть семантику космологической вертикали, где эта связь постулируется.
Лотман Ю. М. О метаэзотичеcких типологических описаниях культуры. — Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969, с. 470—471.

Цивьян Т. В. К семантике «дома» в балканских загадках. — В кн.: Матер. симпоз. по вторичным моделирующим системам 1(5). Тарту, 1974, с. 47.

Ср. ее интерпретацию в кн.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 46—51.

Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876, № 97—100 и др.

Иванов П. Народные обычай, поверья, приметы, пословицы и загадки. — Харьковский сб., 1889, с. 56.

Богатырев П. Г. Верования великорусов Шенкурского уезда. — ЭО, 1918, кн. III, с. 75.

Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 101.

Крачковский Ю. Ф. Быт западнорусского селянина. М., 1873; Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Географического общества. Вып. I. Пгр., 1914, c. 259.

Сахаров И. П. Сказания русского народа. Т. II. СПб., 1885, с. 93.


Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. II. М., 1868, с. 31.

Крачковский Ю. Ф. Быт западнорусского селянина. с. 174.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестьянская сила. СПб., 1903, с. 219.

Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. — ЭО, 1899, № 3, с. 22.

Неклюдов С. Ю. О криковом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива). — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 135.

Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... в Вятской Белоруссии. Вятск, 1897, с. 121.

Даль В. Толковый словарь... Т. III, с. 319.

Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Ч. I. М., 1887, с. 175.


Зеленин Д. К. Свадебные приговоры Вятской губ. Вятка, 1904, с. 15.

Звонков А. П. Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии Елатомского уезда. — ИОЛЕАЭ, 1889, т. 61, кн. 9.

См. подробно: Байбиров А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства..., с. 92—93.
Зеленин Д. К. О старом быте карел Медвежьегорского района Карело-Финской ССР. — СС, 1941, V, с. 119.
Садовников Д. Загадки..., № 103; ср. также № 104—107.
Серебренников Ф. Обычай и обряды крестьян Себежского уезда при крещениях, свадьбах и похоронах. — Памятная книжка Витебской губ. на 1865 г. СПб., 1865, с. 78.
Афанасьев А. Поэтические воззрения..., т. I, с. 115.
Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. 3, Пг., 1916, (Подольская губ.), с. 1089.
Иванов П. Народные обычаи..., с. 54.
См., напр.: Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Кунгском уезде Харьковской губернии. — ЭО, 1897, вып. 1, с. 25; Минх А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губ. СПб., 1890, с. 55; Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери. — ЭО, 1899, № 1, с. 54 и сл.
Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 211.
Иванов П. Этнографические материалы..., с. 55.
Минх А. Н. Народные обычаи, обряды..., с. 55.
Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. II, с. 751.
Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 222.
Минх А. Н. Народные обычаи, обряды..., с. 55.
Иванов П. Народные обычаи..., с. 54—55.
Богатырев П. Г. Верования..., с. 67.
Даль В. Пословицы русского народа. Т. 8. СПб.; М., 1904, с. 190.
Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. 3, с. 1160.
Садовников Д. Загадки..., № 1815, 1819—1838 и др.
Даль В. Пословицы..., т. 8, с. 189.
Иванов А. И. Верования крестьян Орловской губернии. — ЭО, 1900, вып. 4, с. 117.
Магницкий В. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губ. Вятка, 1883, № 78.
Завойко Г. К. Верования, обряды и обычай великороссов Владимирской губ. — ЭО, 1914, вып. 3—4, с. 94.
Шейн П. В. Великорусс. Т. I, вып. II. СПб., 1902, с. 794.
Лукина Н. В. Материнская культура васюгано-ваховских хантов в конце XIX—начале XX в. Автореф. дис. Томск, 1972, с. 93.
Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 88.
Даль В. Пословицы..., т. 8, с. 191.
Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. 3, с. 1051.
Куликовский Г. К. Похоронные обряды Обонежского края. — ЭО, 1890, вып. I, с. 59—60.
Шеппинг Д. О. Русская народность в её обрядах и сказаниях. М., 1863, с. 25.
И [ванов] П. Народные обычаи..., с. 55—56.
Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга. — ЧОИДР, 1865, кн. 3, с. 92 и сл.
Ср. известную сказку «Кот, петух и лиса».
Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 129. Здесь же даны многочисленные типологические параллели и предложена реконструкция этого комплекса представлений в контексте сюжета о Боге грозы.
И [ванов] П. Народные обычаи..., с. 56. Здесь же приведен один из многочисленных рассказов, разрабатываемых этот сюжет.
См., напр.: Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 116; Магницкий В. Поверия и обряды..., № 6; Богатырев П. Г. Верования..., вып. 3—4, с. 79; И [ванов] П. Народные обычаи..., с. 55—56.
Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 116.
Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке. — В кн.: Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975, с. 203.
См.: Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 663.
Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра, с. 211.
Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 663.
Садовников Д. Загадки..., № 59—62.
Поэзия крестьянских праздников, № 480.
77 Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра, с. 203.
78 Следует, однако, оговорить, что в украинских катах наблюдалось два варианта расположения матицы: поперечное и продольное.
79 Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 307.
80 Астров Н. Крестьянская свадьба в Загоскине Пензенского у. — ЖС, 1905, вып. 3—4, с. 417.
81 Песни, собранные П. Н. Рыбинковым. Т. III. М., 1910, с. 6.
82 Даль В. Пословицы..., т. 2, с. 308.
83 Соловьев К. А. Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930, с. 177.
84 Майков Л. Н. Великорусские заклинания. — Зап. РГО по отд. этнографии, СПб., 1862, т. II, с. 450.
85 Балов А., Дерунов С. Я., Ильинский Я. Очерки Пощеконьи. — ЭО, 1898, № 4, с. 74.
86 Иванцкий Н. А. Материалы..., с. 108.
87 Поэзия крестьянских праздников, № 305.
88 Там же, № 320.
89 Байбурик А. К., Левинтон Г. А. К описанию организаций пространства..., с. 102.
90 Попов Н. Народные предания жителей Вологодской губ. Кадинского уезда. — ЖС, 1903, вып. III, с. 361.
91 Блочквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 216.
92 Там же, с. 221.
93 Шейн П. В. Великорусс...., № 1556.
94 Лушина В. Ф., Корданская Н. Очерки Ветлужского края. — ЭО, 1896, № 4, с. 110.
95 Некрасов П. А. Народные песни, заговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 г. Пермь, 1892, с. 5.
98 Даль В. Толковый словарь..., т. IV, с. 328.
99 Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. Л., 1973, № 421.
100 «Ногами в передний угол ложиться — грех» (Богатырев П. Г. Верования..., с. 67).
101 Но «староверы покойников в доме кладут не головою, а ногами к иконам» (Нижегор. губ.) (Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. II, с. 755).
102 Соловьев К. А. Жилище крестьян..., с. 179.
103 Даль В. Пословицы..., т. 8, с. 188.
104 Зеленин Д. К. Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии. (По материалам из бумаг В. А. Воскресенского). — ЖС, 1905, вып. 1—2, с. 11.
105 Афанасьев А. Поэтические возрежения..., т. 1, с. 44.
106 Успенский Д. И. Родины и крестьян, уход за родильницей и новорожденным. — ЭО, 1895, № 4, с. 73.
107 Даль В. Толковый словарь..., т. IV, с. 468; т. II, с. 228.
108 Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 191.

172
109 Там же, с. 88.
110 Мышко А. П. Этнография дер. Ревков Скидельской волости Гродненской губернии. — СЭ, 1941, V, с. 86.
111 Куликовский Г. К. Похоронные обряды Обонежского края. — ЭО, 1890, вып. 1, с. 57—58.
112 Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. III, с. 1050—1051.
113 Фаминцын Ал. Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культурах славян. — ЭО, 1895, № 3, с. 1—48.
114 Мышко А. П. Этнография дер. Ревков..., с. 72.
115 Богоутрен П. Г. Верования..., с. 72.
116 Майков Л. Н. Великорусские заклинания, с. 441.
117 Иванов П. Народные обычаи..., с. 64.
118 Блёмквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 420.
119 Далль В. Толковый словарь..., т. IV, с. 328.
120 Грофес В. Сполеченска функци..., с. 88.
121 Ibid., с. 88; Ränk G. Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordeuropas und Nordasiens. — FFC, Helsinki, 1949, № 137, S. 12—22.
122 Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия. СПб., 1885, с. 8.
123 Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра, с. 204.
124 Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1881, с. 194.
125 Даль В. Толковый словарь..., т. IV, с. 328.
126 Грофес В. Сполеченска функци..., с. 88.
127 Костоловский И. В. Из свадебных обрядов и поверий Ярославской губ. — ЭО, 1907, № 4, с. 105.
128 Ивановский Н. А. Материалы..., с. 127.
129 Грофес В. Сполеченска функци..., с. 87.
130 Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. 1, с. 308.
131 Ränk G. Die heilige Hinterecke..., S. 15—16.
132 Крачковский Ю. Ф. Быт западнорусского селянина. — ЧОИДР, М., 1873, кн. 4, с. 147—148.
133 Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного житья-бытва в Витебской Белорусии и описание предметов обиходности. Витебск, 1895, с. 317.
134 Иванов П. Народные обычаи..., с. 57—58.
135 См. подробнее: Байбурина А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства..., с. 103—105.
136 Зеленин Д. К. Народные обряды со старой обуви. — ЖС, 1913, вып. 1—2, с. 4—5.
137 Богоутрен П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1917, с. 174—177.
138 См., напр.: Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах..., с. 193.
139 Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде..., с. 25.
140 Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. I, с. 312.
141 Ср.: из-за стола полагалось выходить в ту же сторону, с какой садишься, иначе умерт мать (Иванов П. Этнографические материалы..., с. 41).
142 Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании. — ЖС, 1890, № 3, с. 218.
143 Там же.
144 Там же, с. 219.
Завойко Г. К. Верования..., с. 183.
См.: Садовников Д. Загадки..., № 1 и комментарий к ней на с. 313. Однако известны случаи, когда икону поворачивали лицом к стене «в наказание». См.: Успенский В. А. Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении. — Труды по знаковым системам, 10, Тарту, 1978, с. 127—128.
Балов А. Свечи и ладан в народных поверьях. — ЖС, 1896, вып. II, с. 263.
О сходных явлениях у других народов см.: Räck G. Die heilige Hinterecke., S. 15—17.
Завойко Г. К. Верования..., с. 165—166.
См. хотя бы: Шейн П. В. Великорусс..., с. 545, 556 и др.
Ср. аналогичное в словарном языке, где эти значения совпадают в форме lavi ca. В. Бланар, проанализировавший данное совпадение, приходит к выводу, что первое значение слова lavi ca связано со статическим состоянием, в то время как второе — с динамическим (см.: Бланар В. Механизм изменения значения лексической единицы. — Jazykovedný časopis, 1973, г. XXIV, с. 1, с. 4—5.).
Сребренников Ф. Обычаи и обряды крестьян Себежского уезда..., с. 78.
Шереметева М. Е. Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда. — Труды Калужского общества истории и древностей. Калуга, 1928, с. 15.
Шейн П. В. Великорусс..., т. I, вып. 2. СПб., 1900, № 1579.
Поэзия крестьянских праздников, № 305.
Примеры см. в кн.: Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903; Афанасьев А. Поэтические воззрения..., т. II, с. 31 и др.
Даль В. Пословицы..., т. 2, с. 10.
Садовников Д. Загадки..., № 120.
Соловьев К. А. Жилище крестьян..., с. 176.
Блумкист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 265.
И ванов П. Народные обычаи..., с. 49.
Словарь русских народных говоров, вып. 8. Л., 1972, с. 294.
Там же.
Чубинский П. П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. I. СПб., 1872, с. 44—45.
Сравнительно недавно разделяемая большинством специалистов гипотеза о заимствовании (из герм. stuba, др.-в.-нем. stuba 'теплое помещение', 'баня'; др.-исл. stofa, stufa 'баня с печью' или романского extu fa, фр. etuve, ит. stufa 'баня') была оспорена В. Е. Мартыновым (см.: Славяно-германское лексическое взаимодействие с древнейшей формой. Минск, 1963, с. 122 и сл.), предложившим считать исконной славянскую форму jystuba, а германские и романские формы — заимствованиями, что, однако, не выдерживает серьезной критики (ср. комм. О. Н. Трубачева к соответствующей статье в словаре М. Фасмера).
Магницкий В. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губ. Вятка. 1883, № 1.
Садовников Д. Загадки., № 471, 471а.
Там же, № 515.
Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. I, с. 13, 33.
Там же, с. 64—65.
Иванов П. Народные обычан..., с. 50—51.
Там же, с. 51.
Даль В. Пословицы..., т. 7, с. 29.
Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. II, с. 38.
Там же, с. 73.
Иванов Н. А. Материалы..., с. 129.
Иванов П. Народные обычан..., с. 51.
Даль В. Пословицы..., т. 5, с. 70.
Садовников Д. Загадки..., № 124.
Демидович П. П. Из области верований и сказаний белорусов. — ЭО, 1896, № 1—2, с. 137.
Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. II, с. 36.
Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 96.
Там же, с. 189.
Даль В. Пословицы..., т. 2, с. 10.
Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. II, с. 36.
Петень А. А. О доле и сродных с нею существах.
Харьков, 1914, с. 207.
Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. II, с. 42.
Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 88.
Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. II, с. 31—32.
Костоловский Ив. Из народных суеверий, примет и обычаяв Еремейцевской волости Рыбинского уезда. — ЭО, 1891, № 3, с. 135.
Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 196.
Успенский Д. И. Родина и крестьяне..., с. 79.
Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. II, с. 31.
Шустиков А. Троинича Кадниковского уезда. — ЖС, 1892, вып. 3, с. 123.
Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 104—105.
Иванов Н. А. Материалы..., с. 142.
Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. II, с. 38.
Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 96.
Поэзия крестьянских праздников, № 254.
Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. II, с. 30.
Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1975, с. 124—125.
Крачковский Ю. Ф. Быт западнорусского селянинага, с. 204.
Садовников Д. Загадки..., № 1864.
Материал см.: Афанасьев А. Н. Поэтические возрzenia..., т. II, с. 41 и далее.
Там же, с. 51.
См., напр.: Шерцкий К. Очерки по истории декоративного искусства Украины. Т. 1. Художественное убранство дома в прошлом и настоящем. Киев, 1914; Бежкович А. С. Настенная роспись
211 Щейн П. В. Великорус..., № 1360.
212 Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы, № 426.
213 Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. III. М., 1910, с. 83. Колпакова — деревянная пристройка у печи (из голбец).
215 Там же, с. 64.
217 Куликовский Г. К. Похоронные обряды Обонежского края. — ЭО, 1890, вып. I, с. 415.
219 Эта тема подробно рассматривается в работе Н. Велецкой «Языческие представления...».
Глава III

ВЕРТИКАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ЖИЛИЩА

Вертикальная плоскость восточнославянского жилища трехчастна. Две границы (пол и потолок) делают ее на три зоны (чердак, жилое пространство и подполье), каждой из которых приписывается определенное содержание. При этом следует иметь в виду, что эта трехчастность, будучи поздней по своему происхождению, тем не менее соотносится с более архаической моделью, при которой в роли границ выступали крыша и земляной пол, делившие космическую вертикаль на небо—дом—подземелье. Как мы увидим, ниже, смысловое наполнение этих зон во многом сохранилось и для поздних вариантов.

Верхняя граница жилища — крыша — и связанные с ней представления в основном нами уже описаны (см. выше). Здесь же следует отметить, что крыша осмысливалась не только как граница между верхом (небом) и низом (миром людей), но и между внешним и внутренним применительно к вертикальной плоскости. Обычно данное противопоставление трактуется в горизонтальном плане. Однако многими наблюдателями было отмечено особое отношение восточных славян к идее покрытости — непокрытости, причем все то, что покрыто и имеет верхний предел, оценивалось положительно, непокрытое — отрицательно.

Как сама изба, так и все в избе должно быть покрыто (закрыто), причем это правило относится не только к посуде, ведрам, бочкам, но и человеку, покойнику, колодцу во дворе и особенно к женщине, что отразилось в соответствующих циклах пословиц, поговорок, загадок, запретов. Ср. характерное в этом смысле проклятие: «Чтоб тебе ни дна, ни покрышки»; ср.: «Девка не без жениха, горшок не без покрышки»; ср. также весь цикл пословиц, относящийся к покрову: «Батюшка Покров, покрой землю снегом, а меня, молоду женишком»; «Батюшка Покров, покрой мать сыру землю и меня, молоду!»; «Придет Покров, девке голову покрот». Отсюда и «неприличность» выхода из дома (из-под крыши) без головного убора (особенно без платка для замужней женщины), ср.: покрытка (ю.-рус.) — «девка, вынужденная падением своим покрыть голову платком или очепком, причем
обычно коса не убирается под платок»; ср. также ритуальное покрывание невесты платком и обряд ее открывания в доме жениха. Любой, что крыша осмысливалась в числе «женских» элементов жилища (ср. соответствующие загадки). Впрочем, в этот ряд входили все те части дома, которые имели отверстие (стена, печь и т. п.), в то время как вертикали, и прежде всего столбы (ср. о кониках), наделялись мужской сущностью. Вероятно, именно в этом контексте следует понимать обычай, в соответствии с которым обрывали крышу дома нецеломудренной невесты или выставляли на крышу разъезженное колесо (Подольская губ.).

Связь крыши с космическим верхом подчеркивается солярной семантикой орнамента подзоров, различного рода наверший, изображающих птиц, аналогичных оформлению верхушки мирового дерева. Вообще следует отметить, что верх жилища украшался в гораздо большей степени, чем низ, причем с особенной заботливостью украшались подволоки, потолки, крыша. Кроме всего прочего, внимание уделялось и силуэту крыши, который акцентировался такими деталями, как курицы и коньки (ср.: «Курица и конь на крыше — в избе тише»).

Внутренними границами вертикального плана жилища являются пол и потолок. Пол — нижняя граница жилого пространства и отделяет его от подполья, а потолок — верхняя граница и отделяет его от чердака (укр. горище), что делает вертикальную структуру жилища трехчастной. В текстах, описывающих локализацию людей и не людей (например, домовых, «родителей» и т. п.), последние «живут» как раз чаще всего в подполье или на чердаке.

Пол стелется поперек так называемых переводин, в направлении фасад — выход, что приобретает значимый характер в некоторых обрядовых ситуациях. «Свата садятся на лавке так, чтобы им смотреть вдоль половин — это значит, что они пришли, „сватом“». Во время «смотренья», после выхода невесты, жених брал ее за руку и они становились оба на одну половину так, чтобы к образам всегда становился жених, а к дверям — невеста. В этой позиции они обменивались кольцами. Связь половин с идеей пути и, в частности, в его ритуальном осмыслении
нии — с центральной идеей переходных обрядов — можно проследить по свадебным текстам, где половица «читается» как вариант пути, ср.:

«Расшатнитесь-ко народ люди добрые, 
Дайте не со множчко пути дорожки широкия 
С одну дубовую мостовиночку».  

То, что здесь употреблен один из синонимов половица — мостовиночка, весьма показательно, если учесть символику слов с этим корнем (ср. формулу мостить мосты) в свадьбе.  

Вдоль половин кладут покойников, поэтому в русских деревнях никогда не стелят постель вдоль пола, и особенно «на пути в дверях», точно так же, как нельзя ложиться спать головой к выходу. Спать ложатся всегда головами к передней стене, где иконы, никогда никто не станет ложиться к переднему углу ногами. Только покойников кладут ногами вперед, и только в церкви. «В избе умерших кладут к переднему углу, к образам головами; выносят ногами вперед». Та же связь с дорогой прослеживается и в многочисленных приметах, толкованиях снов, ср.: «Полы во сне мыть — к перемене житья, местожительства». «При выносе покойника из избы обыкновенно метут вслед за ним весь сор, который во время лежания покойника сметался по направлению к нему, и плещут водой по следам процессии; кроме того, на Мошинском озере затопляют печь можжевельником. Все это делается, по-видимому, для того, чтобы покойник не мог вернуться в дом ни по своему следу, ни по запаху родного крова».  

Потолок в некоторых местах называют верхний пол. Их парность проявилась в ряде загадок и пословиц: «Два братца глядятся, вовек не сойдутся»; «Дарья да Марья друг на дружку глядят»; «Кум с кумой видятся, а близко не сходятся»; «Брат с сестрой видится, а не сходиться»; «Таня да Маня свидятся — не обоймутся»  и др. (ср., кстати, аналогичную структуру загадок о земле и небе). Если слово пол входило уже в общеславянский язык (вероятно, родственно др.-инд. phalakam 'доска', 'планка'; др.-исл. fjol 'половица', 'доска', 'планка'; florfili ‘доски поля’), то слова для обозначения потолка в общеславянском языке не было хотя бы потому, что сам потолок появился в славянских домах позже. В чешском и сербскохорватском он стал называться strop, в польском sufit (заня-
ствование из ит. soffito); болгарское таван и сербскохорватское tavan, tavanice турецкого происхождения. И только в восточнославянских языках появилось слово потолок (впервые зарегистрировано в «Лексиконе» Поликарпова, 1704 г.). Долгое время это слово выводилось из корня тло (так же, как и притолока). Однако эта этимология наталкивается на целый ряд трудностей, в том числе семантических. Ш. Лепьше предложил реабилитировать объяснение, выдвинутое Миклошичем в его «Lexicon palaeoslavico-graeaco-latinum» как безаффиксное словообразование от глагола потолочь. Эта этимология согласуется с техникой возведения потолков. Ср. у Даля: «В жилом доме верхний черный потолок или накат (иногда бревенчатый) стелется сверху и засыпается по смазке землею; чистый потолок, или подволок, подшивается из тесу под матицы и обычно штукатурится». Ср. связанное с наличием утрамбованной земли на потолке предписание не спать в избе на благовещенье: «На потолке земля: лечь спать под землей — все уснет в поле».

Если пол входит в комплекс представлений о низе, то потолок — о верхе, но как и с полом, с потолком связываются в некоторых ситуациях представления о пути в «иной» мир, хотя «верхний» путь в отличие от «нижнего» используется лишь в исключительных случаях, например потолок разбирают полностью или частично, когда умирает знахарь. Впрочем, гораздо важнее сама семантика верха, возрастания, а отсюда и богатства, плодородия, что отражено в соответствующих ритуальных и ритуализованных действиях, а также в приметах и гаданиях, связанных с потолком: в Галицкой Руси накануне рождества хозяин гадает о благополучии дома, бросая в потолок кутию; по количеству приставших к нему зерен судят об урожае в будущем году. В потолок избы втыкают лучки соломы. Если солома воткнется попарно, то в будущем году девушка выйдет замуж. В Белоруссии знахарка «стучит в потолок избы, чем как призывает духа, покровителя семьи. В Малороссии в кое-где в Белоруссии родильницы с подобною же целью стучат пятками о порог избы».

Чердак — подволок, верх, вышка; укр. горище, гора; бел. гора, верх, сельник, покот — использовался в основном для хозяйственных нужд. В сфере ритуально-мифологических представлений чердак почти не отмечен,
по-видимому, вследствие позднего характера этой конструкции. Точнее, можно было бы говорить, что содержание, соотносимое с чердаком, распределилось между крышей и потолком. Во всяком случае чердак в этих представлениях — типичная периферия со всем присущим ей спектром негативных значений, порожденных как бы полуосявоенноностью этой зоны, контролируемой не столько человеком, сколько нечистой силой. В пространственном отношении чердак сопоставлялся не с жилой зоной, а с подпольем (ср. паремии типа: «Чердачная мышь подпольной не сестра»), тема которого более разработана в народных верованиях.

Прежде всего с подпольем (подвал, подъезд, подклет, погреб) связаны представления о домовом. Другие его излюбленные места — на чердаке, под печью, в коношне, в голбце, под шестком и под порогом.28 «В каждом крестьянском дворе на заговенье (накануне поста) домохозяин или жена его относят на чердак кусок мяса или чашку молока заговеться хозяину (домовому): на утро, как уверяет народ, там ничего не остается».29 Ср. между тем: «По понятиям большинства, домовой живет в каждом жилом доме, другие же утверждают, что лишь в тех домах, где держат скотину. Врочем, в самом доме он никогда не живет, а живет на дворе (потому и дворовый, а не домовой), в стае (хлеве), где сидит обыкновенно под яслями и только по зимам забирается в подполье».30

Подполье, как и всякая периферия, непосредственно соотносится с внешним миром, со стихиями. Поэтому «в чистый четверг варили кисель и берегли его до воскресенья. В светлое воскресенье открывали подпол, ставили кисель на подпольное окно и закликали мороз».31 В подблюдных песнях подполье связывается с несчастьем, ср.:

«Под полом блоха
Толкача родила.
Слава!
Кому вынетесь,
Верно сбудется,
Не минуется.
Слава!
(предвещает бедность, вдовство).32
Вместе с тем, как уже было отмечено выше, с подпольем, как и с чердаком, связывается культ предков. Кроме того, подполье — обычное место захоронения некрещенными младенцев, детского места даже там, где полом называлось возвышение, предназначенное для сна: «Место, посреди, заворачивается в чистую белую тряпочку с житом и закапывается там, где были роды, в хате — под полом, служащим вместо кровати, в клуне — в землю».33
Ср. в связи с подпольем как низом: «Если ребенок появится на свет лицом вниз, это тоже означает, что он „не жилец“».34 Любопытно, что в загадках подполье обозначает рот (нижнюю часть лица): «Полю подполье гусей, лебедей» (рот и зубы), а также, что еще более интересно, — воду (море), может быть, в связи с соответствием низ — вода, ср.: «В подполье, подполье лежит пирос с морковью: хочетесь есть, да не хотите лезть» (рыба в воде).35

Гораздо более сложно организована собственно жилая вертикаль. В жилом пространстве также различают три вертикальные зоны. Это связано с тем, что в жилище любого типа существует особое пространство — культивируемый горизонт, в котором реализуется поведение человека, т. е. наиболее актуальное пространство (по вертикали). Нижняя граница культурного горизонта манифестируется сиденьями, местами для ночлега. Верхняя граница обычно расположена на уровне глаз. Своего рода эталонной плоскостью (серединой) культурного горизонта является стол. Именно поэтому «во время метения избы веником отнюдь не дозволяется подымать веник выше стола, так как стол в избе в переносном смысле — престол в доме».36

Хорошо известно, что культурный горизонт различен у разных народов. Например, у народов Востока он расположен гораздо ниже, чем у европеевцев. «Все многочисленные предметы убранства, на которых можно остановить глаз в японском доме, — цветы „икебана“, какой-то предмет искусства в стенной нише, картина или калиграфически исполненное иероглифами изречение, висящее на стене, находится на уровне глаз сидящего на полу человека»37 Любопытно, что у восточных славян, на Дону, Кубани, Украине, зарегистрированы факты, свидетельствующие о более низком, чем на Севере, культурном горизонте. В частности, это относится к так называемому земному, или арбузному, столу (укр. стілець, сирно, зем-
ний стол). Земной стол был круглый (до 90 см днам.), высотой 20—35 см. Вокруг него сидят на земле или на низеньких стульчиках. «Круглые низкие столики известны также среди южных славян и, несомненно, связаны со Средиземноморьем, а возможно, и с кочевыми культурами древности (анalogичные столики известны у крымских татар, у древних скифов)».

Обычно все действия человека разворачиваются в границах культурного горизонта. Действия ниже или выше него имеют подчеркнуто ритуально-мифологический смысл и запрещены в обыденной обстановке. При этом следует также учесть, что даже в пределах культурного горизонта те или иные действия регламентируются не только в горизонтальной, но и в вертикальной плоскости. Так, например, есть стой считается неприличным, точно так же, как неприлично сидя приветствовать вошедшего. Все эти правила, «спустившиеся» в сферу этикета, раньше, вероятно, имели ритуальный смысл.

Итак, мы видим, что и вертикальная плоскость жилища была строго структурирована и наделена содержанием, для полной реконструкции которого, к сожалению, не всегда достаточно материала.

* * *

Подведем некоторые итоги рассмотрения семиотических аспектов организации внутреннего пространства традиционного восточнославянского жилища.

Прежде всего следует отметить своеобразную взаимопроникаемость «внутреннего» и «внешнего», жилого и нежилого пространства. С этой точки зрения вселенная как бы находит свое продолжение в доме, который представляет ее сгустком, одной из предельных форм ее оплотнения. В то же время космос является усваивающим (по мере удаления) продолжением дома. Этот эффект достигается за счет общей (для жилого и внешнего пространства) системы координат. Благодаря механизму ориентировки жилое пространство оказывается вписаным в глобальную систему миропорядка. Несмотря на то что реальная ориентация дома не всегда совпадала с идеальной (например, из-за особенностей планировки поселения), тем не менее условно диагональ красный
угол—печь обозначала ось восток—запад (иконы, расположенные в красном углу, маркировали восток). Таким образом, если не реально, то символически, жилище обязательно ориентировалось, а следовательно, жилое пространство наделялось значениями, которыми была наделена универсальная система координат.

Вместе с тем жилое пространство было не только сопоставлено с внешним, но и противопоставлено ему, поскольку важнейшей характеристикой дома является его отграниченность от остального мира. В этой связи особое значение приобретает входы/выходы и другие средства связи внутреннего и внешнего, принявшие на себя всю семантическую напряженность категории границ.

Характерной особенностью организации внутреннего пространства восточнославянского жилища является наличие двух центров (печи и красного угла), реально занимающих периферийное (в диагонально противоположных углах) положение. Два остальных угла, также расположенных по диагонали («бабий» и «дверной»), наделены соответственно характеристиками «женского» и «мужского» пространства. Такой «диагональный» принцип организации жилое пространства характеризуется невыраженностью (в семиотическом аспекте) топографического центра жилища, что частично компенсируется знаковой ролью матицы, проекция которой является символической границей между внутренним и внешним (более ценным и менее ценным) в пределах жилоего пространства. Ценностная иерархия частей пространства распространяется не только на отмеченные зоны (красный угол — печной — дверной), но и на «застольное» пространство красного угла. Причем «пространственная» иерархия совпадает с социальной иерархией коллектива.

Высокая степень семиотичности жилого пространства особенно показательна для горизонтальной плоскости. Вертикальная плоскость в этом смысле менее разработана. Однако и для нее характерна символическая организация, проявляющаяся в выделении особого слоя пространства («культурный горизонт»), который делит жилую вертикаль на 3 части.

В настоящей работе затронуты далеко не все вопросы семиотики внутреннего пространства восточнославянского дома, а те, что рассмотрены, — не всегда с желаемой полнотой. Ждут своего подробного освещения знаковые
характеристики домашней утвари, декора, другие элементы домашнего обихода. Практически не исследована еще своеобразная «грамматика» вещей, правила их сочетаемости. И, наконец, особого внимания заслуживает рассмотрение весьма отличного от нашего «зыка» поведения человека в этом предельно семиотизированном и семантически насыщенном пространстве. Анализ этих и других вопросов позволит полнее представить не только специфику знаковой организации жилого пространства, но и многие аспекты традиционного образа жизни.

1 Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII вв. СПб., 1887, с. 75.
2 Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 247.
3 См., напр.: Шейн П. Великорусс..., с. 504.
4 Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Географического общества. Вып. III. Пгр., 1916, с. 1081.
5 Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 102—103.
6 См.: Ащепков Е. А. Русское народное зодчество в Восточной Сибири. М., 1953, с. 123.
7 См., напр.: Балов А. Б. Очерки Пошехонья. — ЭО, 1891, № 4, с. 84; Минх А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предсказания крестьян Саратовской губ. СПб., 1890, с. 22—23; Ивановский Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губ. — Сб. сведений для изучения крестьянского быта населения России. Вып. II. М., 1890, с. 122—123; Лящкий Е. А. Представления белоруса о нечистой силе. — ЭО, 1890, № 4, с. 31, и мн. др.
8 Шустиков А. Троицина Кадинковского уезда. — ЖС, 1892, вып. 3, с. 131.
9 Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1975, с. 250.
10 Шейн П. Великорусс..., № 1312.
11 О семантике моста в связи с общей идеей пути см.: Безнест Э. Общая лингвистика. М., 1974, с. 339.
12 Балов А. Очерки Пошехонья, с. 107.
13 Костоловский Ив. Из народных суеверий, присутствует и обычай Березовской волости Рыбинского уезда. — ЭО, 1891, № 3, с. 138.
14 Иванов А. И. Верования крестьян Орловской губернии. — ЭО, 1900, № 4, с. 68—118.
15 Кулковский Г. К. Похоронные обряды Обонежского края. — ЭО, 1890, вып. 1, с. 53.
17 Некрасов П. А. Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Солигамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 г. Екатеринбург, 1900, с. 102.
18 Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876, № 51, 52.
19 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, т. III, с. 306.
21 Даль В. Толковый словарь..., т. III, с. 357.
22 Соловьев К. А. Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930, с. 176.
24 См., напр.: Шейн П. Великорус..., с. 512, 524.
25 Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. — ЧОИДР, 1865, кн. 3, с. 10.
26 Балов А., Дерунов С. А., Ильинский Я. Очевки Пошехонья. — ЗО, 1898, с. 74.
28 Балов А. В. Очевки Пошехонья, с. 84.
29 Минх А. Н. Народные обычая, обряды..., с. 23.
30 Ивановский Н. А. Материалы..., с. 122—123.
31 Соловьев К. А. Жилище крестьян..., с. 177.
32 Поэзия крестьянских праздников, № 291.
33 Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии. — ЭО, 1897, вып. 1, с. 27.
34 Ивановский Н. А. Материалы..., с. 109.
35 Даль В. Толковый словарь..., т. III, с. 197.
36 Костоловский И. В. Из поверий Ярославского края. — ЭО, 1913, № 1—2, с. 249.
38 Бломквист Е. Э Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — Восточнослав. этногр. сб. М., 1956, с. 421—422.
С П И С О К С О К Р А Ш Е Н И Й

ГАИМК — Государственная Академия истории материальной культуры
ГИМ — Государственный Исторический музей
ЖМВД — Журнал Министерства внутренних дел
ЖС — Живая старина
ЙОЛЕА — Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии
ИЭА — Историко-этнографический атлас
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии
ЛГУ — Ленинградский государственный университет
МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР
МКАЭН — Международный Конгресс антропологических и этнографических наук
ОРЯС — Отделение русского языка и словесности Академии наук
ПГО — Русское географическое общество
СА — Советская археология
СЭ — Советская этнография
ТИЭ — Труды Института этнографии
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских
ЭО — Этнографическое обозрение
ЭОИОЛЕА — Этнографический отдел Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии
FFC — Folklore Fellows Communications
ZFE — Zeitschrift für Ethnologie
ZFS — Zeitschrift für Slavistik

187
# ОГЛАВЛЕНИЕ

<table>
<thead>
<tr>
<th>Раздел</th>
<th>Страница</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Предварительные замечания</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Строительная обрядность восточных славян</td>
<td>25</td>
</tr>
<tr>
<td>ГЛАВА I. Обряды, предваряющие строительство жилища</td>
<td>25</td>
</tr>
<tr>
<td>ГЛАВА II. Ритуальные аспекты технологии строительства</td>
<td>55</td>
</tr>
<tr>
<td>ГЛАВА III. Обряды при переходе в новый дом</td>
<td>104</td>
</tr>
<tr>
<td>ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Семиотические аспекты внутреннего пространства восточнославянского жилища</td>
<td>125</td>
</tr>
<tr>
<td>ГЛАВА I. Структурно-типологические характеристики внутреннего пространства (горизонтальный план)</td>
<td>125</td>
</tr>
<tr>
<td>ГЛАВА II. Семиотика внутреннего пространства (горизонтальный план)</td>
<td>133</td>
</tr>
<tr>
<td>ГЛАВА III. Вертикальная структура жилища</td>
<td>177</td>
</tr>
<tr>
<td>Список сокращений</td>
<td>187</td>
</tr>
</tbody>
</table>

188
Альберт Кашфуллович Байбурин
ЖИЛИЩЕ В ОБРЯДАХ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР

Редактор издательства И. П. Палкина
Художник И. П. Кремлев
Технический редактор Р. А. Кондратьева
Корректоры Л. А. Привалова и Т. Г. Эдельман
ИБ № 20695

Сдано в набор 15.10.82. Подписано к печати
04.02.83. М-31916. Формат 84×1081/32. Бумага
tипографская № 1. Гарнитура литературная. Фо-
tонабор. Печать высокая. Печ. л. 6=10.08 усл.
печ. л. Усл. кр.-отт. 10.6. Уч.-изд. л. 11.01.
Тираж 5200. Изд. № 8325. Тип. зак. 1887.
Цена 75 к.

Издательство «Наука». Ленинградское отделение.
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская лин., 1
Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука».
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.
Ареальные исследования в языкоznании и этнографии. Язык и этнос.
Сборник содержит статьи, в которых обобщены материалы и иссле-
дований по проблеме соотношения языка и этноса. Особое внимание
уделено анализу их территориального распределения и классификации
явлений на материале германских, романских, тюркских и других этносов
и языков. Рассматриваются задачи и методика лингво- и этнографии,
смежные с ареальной проблематикой вопросы общего языкоznания и
этнографии, общеметодологические вопросы ареальных исследований.

Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX—начале
XX в.
В книге рассматриваются основные черты материальной и духовной
культуры поморов в XIX—начале XX в., особенности их обществен-
ной и семейной жизни, обрядов и верований, языка и фольклора. Отмечается вклад, который внесли поморы в народную русскую культуру,
их роль как авангарда русского (славянского) населения, освоившего
полярные районы Европейского севера.
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Готовит к изданию в 1983 г. следующие работы Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая.

Березкин Ю. Е. Мочика. Цивилизация индейцев побережья Перу в I—VII вв. н. э.

В книге подвергнута всестороннему исследованию одна из важнейших цивилизаций древней Америки — культура Мочика. Подробно описаны хозяйство и материальная культура, рассмотрены вопросы идеологии и общественных отношений у создателей одного из первых государств на американском континенте. Книга иллюстрирована рисунками, воспроизводящими изображения на сосудах мочика и интересными как по содержанию, так и в художественном отношении.

Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX—начале XX в.)

В книге на основании богатого полевого материала автор с привлечением литературных источников рассматривают и частично реконструируют представления о природе и месте человека в ней у нганасан — народности, которая вплоть до начала XX века сохраняла в хозяйстве и быту архаичные черты культуры арктических охотников на дикого оленя.