


РУССКИЙ  
ЭРОТИЧЕСКИЙ  
ФОЛЬКЛОР





**ВАРЯЖСКАЯ ЖЕНЩИНА  
НА ВОСТОКЕ:  
ЖЕНА, РАБЫНЯ  
ИЛИ »ВАЛЬКИРИЯ«**



**СЕКСУАЛЬНАЯ ЭТИКА  
В ЧАСТНОЙ ЖИЗНИ  
ДРЕВНИХ РУСОВ  
И МОСКОВИТОВ**



**СЕКСУАЛЬНЫЕ МОТИВЫ  
В ДРЕВНЕРУССКИХ  
СКАЗАНИЯХ  
О ЖИВОТНЫХ**





**»НЕЧИСТОТА« ЖЕНЩИНЫ  
В ОБЫЧАЯХ  
И ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ  
РУССКОГО НАРОДА**



**СЕКСУАЛЬНЫЕ СВЯЗИ  
ЧЕЛОВЕКА  
С ДЕМОНИЧЕСКИМИ  
СУЩЕСТВАМИ**





Секс  
и эротика  
в русской  
традиционной  
культуре



СОСТАВИТЕЛЬ  
А.А.ТОПОРКОВ



НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР  
«ЛАДОМИР»  
МОСКВА



Художник  
Д. ШИМИЛИС

- © А. Л. Топорков. Состав, 1996.
- © Авторы (см. Содержание), 1996.
- © Д. Б. Шимилис. Художественное оформление, 1996.
- © Научно-издательский центр «Ладомир», 1996.

**ISBN 5-86218-218-7**

*Репродуцирование (воспроизведение) любым способом данного издания разрешается только после заключения соответствующего договора с издательством*



# У истоков русской эротики

**И. С. Кон**

## **ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ РУССКОГО ЭРОСА<sup>1</sup>**

Если верить идеологам российского социал-патриотизма, «исконная» Русь была царством сплошного целомудрия, в котором «грязного секса» никогда не было, пока его, как и пьянство, не привезли зловерные инородцы. Увы! Уже в XVII в. западноевропейский дипломат Адам Олеарий с удивлением отмечал, что русские часто «говорят о сладострастии, постыдных пороках, разврате и любоденнии их самих или других лиц, рассказывают всякого рода срамные сказки, и тот, кто наиболее сквернословит и отпускает самые неприличные шутки, сопровождая их непристойными телодвижениями, тот и считается у них лучшим и приятнейшим в обществе»<sup>2</sup>.

Помимо недостатка знаний — научная история сексуальности и на Западе-то возникла совсем недавно, — сильно мешают идеологические стереотипы. Если одни авторы патриотически утверждают, что ни секса, ни эротики на Руси не было, то другие столь же патриотично доказывают, что русская эротика не только существовала, но и ничем не отличалась от западноевропейской.

На наш взгляд, обе эти позиции ошибочны. Между сексуальной культурой (отношение к сексуальности, сексуально-эротические ценности и соответствующие формы поведения) России и Запада существуют по крайней мере три важных отличия.

Во-первых, общие для всей средневековой европейской христианской культуры оппозиция и контраст между официальной, освященной церковью и антисексуальной по своему характеру «высокой» культурой и «низкой», бытовой культурой народных масс, в которой сексуальности придавалась высокая положительная ценность, были на Руси значительно больше, чем на Западе.

Во-вторых, в России гораздо позже, чем на Западе, зародилось и получило признание рафинированное, сложное эротическое искусство, посредством которого сексуальность только и могла быть включена в состав «высокой» культуры.

В-третьих, становление цивилизованных форм социально-бытовой жизни, то, что Норберт Элиас называет процессом цивилизации, в России было теснее, чем на Западе, связано с государственной властью. Правила приличия здесь обычно внедрялись и контролировались сверху. Поэтому давление в сторону унификации бытового поведения было сильнее его индивидуализации и диверсификации. А без сложившихся и достаточно разнообразных субкультур не было базы и для нормативного плюрализма, одним из проявлений которого является сексуальная терпимость.

Изучение реальной истории нравов требует гораздо более разнообразных источников, чем история нормативных канонов. Сексуальность средневековой России изучается в основном по законодательным документам, пенитенциалиям и житиям святых. Позже к ним добавляются многочисленные другие источники: демографические данные переписей населения, социально-медицинская статистика, этнографические описания народных обычаев, личные документы (дневники, автобиографии, письма), художественная литература, биографии, педагогические сочинения и многое, многое другое. Но каждый вид источников имеет собственную специфику. Кроме того, приходится считаться с тем, под каким углом зрения и с какой целью составлен тот или иной документ или описание. Писатель или этнограф, симпатизирующий крестьянской общине, описывает ее иначе, нежели тот, кто считает ее тормозом

исторического развития. Далеко не одно и то же, обсуждается ли сексуальность в связи с эволюцией института брака, в рамках проблемы проституции или в контексте эпидемиологии венерических заболеваний.

Применительно к России широкие обобщения особенно трудны и рискованны. Огромные размеры и многонациональность страны неизбежно порождают множество региональных различий и вариаций. Как писал великий русский историк Василий Ключевский, «история России есть история страны, которая колонизируется. Область колонизации в ней расширялась вместе с государственной ее территорией»<sup>3</sup>. Для понимания особенностей русской сексуальной культуры эта экстенсивность особенно важна.

Растянувшийся на несколько столетий процесс христианизации, в который все время включались новые народы и народности, был во многом поверхностным, вершущечным. В народных верованиях, обрядах и обычаях христианские нормы не только соседствовали с языческими, но зачастую перекрывались ими.

Иногда церковный канон требовал одного, а народные обычаи, укорененные в более древних языческих представлениях, — совершенно другого. Кроме того, социально-культурные нормы никогда и нигде не выполняются всеми и полностью. Тут всегда существует множество социально-классовых, сословных, исторических, региональных и индивидуальных вариаций. Чем сложнее общество, тем больше в нем нормативных и поведенческих различий, которые ни в коем случае нельзя усреднять. Эволюция форм сексуального поведения неразрывно связана с изменением институтов, форм и методов социального контроля. Одни действия контролируются церковью, другие — семьей, третьи — сельской общиной, четвертые — государством и т. д. Причем разные институты и способы социального контроля всегда так или иначе взаимодействуют, подкрепляя или ослабляя друг друга.

В сфере любовных и сексуальных отношений позиции язычества были особенно крепки. Петербургский историк Борис Миронов, подвергший количественному анализу 372 заговора, распространенных среди крестьян 1-й половины XIX в., нашел, что на 6 любовных заговоров с христианской атрибутикой приходилось 25 языческих и 2 синкретических; т. е. нехристианская символика составляла почти 82 процента<sup>4</sup>.

Не в силах побороть бесчисленные и разнообразные пережитки язычества, православие было вынуждено если не прямо инкорпорировать их, то смотреть на некоторые из них сквозь пальцы. Поэтому оно кажется порой более реалистичным и терпимым, чем католицизм, — например, в таких вопросах, как безбрачие духовенства. Однако вынужденные уступки неискоренимой «натуралистичности» крестьянского быта и концепции человеческой природы компенсировались усиленным спиритуализмом и внемирским аскетизмом самой церковной доктрины, что давало основание многим мыслителям говорить об особой, исключительной «духовности» православия.

Противоречие между высочайшей духовностью и полной бестелесностью «сверху» и грубой натуралистичностью «снизу» (т. е. на уровне повседневной жизни) красной чертой проходит через всю историю русской культуры, включая многие крестьянские обычаи.

В некоторых свадебных и календарных обрядах сохранялись явные пережитки древних оргиастических праздников и группового брака. Например, на Русском Севере в конце XIX — начале XX в. еще бытовали «скакания» и «яровуха», которые уже Стоглавый собор объявил «бесовскими».

«Скакания» (от глагола «скакать») происходили накануне венчания в доме жениха, куда молодежь, включая невесту, приходила «вина пить», после чего все становилось в круг, обхватив друг друга за плечи, и скакали, высоко вскидывая ноги, задирая подолы юбок и распевая песни откровенно эротического содержания. Заканчивалось это групповое веселье сном вповалку.

«Яровуха» (по имени языческого божества плодородия Ярилы) состояла в том, что после вечеринки в доме невесты вся молодежь оставалась там спать вповалку, причем допускалась большая вольность обращения, за исключением интимной близости. Это был типичный «свальный грех», форма группового секса.

Как бы то ни было, нравы и обычаи русской деревни никогда не были аскетичными. Вот как выглядели отношения крестьянской молодежи Владимирской губернии в конце XIX — начале XX в., по данным информаторов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева<sup>5</sup>.

«Пора половой зрелости наступает в 14—16 лет. Девушки внешне ее стыдятся, но между собой этим «выхваляются». Парни целомудрия не хранят. Из шестидесяти



особ женского пола более десяти, по подсчетам корреспондента, помогали утрате невинности парням. На это смотрели сквозь пальцы, однако девушку, потерявшую невинность, как правило, не сватали.

«Возраст достижения половой зрелости для девушек — 15 лет, для парней — 16 лет. Родители эти перемены воспринимают спокойно и не препятствуют гулянию по ночам,— продолжал далее информатор.— Половая зрелость наступает незаметно, в свой срок. Относятся к этому «запросто», а узнают об этом чаще всего случайно: так, например, если девушка в воскресный день не идет в церковь, то объяснять никому ничего не приходится. Посторонние скажут о такой девушке, что она уже «на себе носит».

«Отношение парней к девицам грубовато-вольное (поощрительное замечание «ай да девка» сопровождается ударом кулака по спине избранницы), на что девицы притворно сердятся. На подобных встречах бывают песни, пляски, исполняются частушки, но в основном непристойного содержания (напр., «Милашка моя,/ Уважь-ка меня!/ Если будешь уважать,/ Я с тобой буду лежать»).

«Каждый парень не моложе 17 лет выбирает себе девушку, выбор свободен, если же парень придется не по нраву, то девушка может «не стоять» с ним. Девушки ценят в парнях силу, ловкость, умение красноречиво говорить и играть на гармонии. Одежда также играет не последнюю роль. Эталон красоты парня: гордая поступь, смелый вид, высокий рост, кудрявые волосы. Эталон красоты девушки: плавная походка, скромный взгляд, высокий рост, густые волосы, «полнота, круглота и румянец лица». Парень считает себя неким «распорядителем поступков» выбранной им девушки, в ходу наказания за неповиновение девушки, даже побои. Однако на людях вольности или грубость не проявляются».

«Ухаживания сопровождаются некоторыми вольностями — «хватаниями», разного рода намеками, но ухажеры платьев не поднимают. Добрачные связи возникают, их внешне порицают и потому приходится скрываться. Честь девушки ценится высоко, поэтому лишение невинности считается позором, но в то же время опозоривший не несет за свой поступок никакой ответственности. Наблюдается упадок нравственности<sup>6</sup>, особенно на фабриках. На половую связь девушки с зажиточным парнем смотрят снисходительно, однако имеющие таковую на посиделки не ходят, боясь быть осмеянными. Браки по любви явление редкое».

«Общение и поведение молодежи отличается свободой, даже днем позволяют себе объятия, ночью же допускаются все «безобразные вольности». Отношение родителей к подобному поведению самое безразличное, а в иных случаях родители сами посылают детей на «гульбища».

«Грубость при ухаживаниях позволительна, старшие на подобные вещи, как правило, смотрят сквозь пальцы, но некоторые отцы загоняют молодежь домой еще в сумерки».

«У каждой девушки есть парень, который называется *игральщиком*. Ему она дарит носовой платок, а он подносит ей колечко... В первые часы встреч молодежь ведет себя сдержанно, после хороводов позволяет себе развязные игры и разного рода вольности... Вечером парни и девушки любезничают наедине, каждая девушка со своим *игральщиком*. Отношение родителей к вольностям, которые позволяют себе их дети, снисходительное: «сами так гуливали».

«Добрачные связи имеют место, но тщательно скрываются и не рассматриваются как повод для женитьбы. Ночное или вечернее время прикрывает вольности и греховность поведения. Беременность, как правило, стараются «прикрыть венцом». В богатых семьях честь девушки ценится высоко: ей не позволяется не только «стоять» с парнями, но гулять по вечерам».

«До греха» дело доходит редко, поскольку честью девичьей дорожат, впрочем, в последнее время случаи ее утраты увеличиваются — сказывается влияние фабрики. В редких случаях парень женится на забеременевшей и фактически погубленной им девушке. Такая девица достается лишь вдовцу. В народе считается грехом для девушки сойтись с человеком, который выше ее по положению в обществе».

О физиологии секса крестьянские дети знали гораздо больше позднейших поколений юных горожан. Они жили в тесном контакте с природой, их не шокировало зрелище спаривания животных. Они часто видели все, что делали их родители. Но натуралистическая философия сексуальности была плохо совместима с романтической образностью. «Крестьяне смотрят на зачатия и рождения по аналогии с животными и растениями, а последние для того и существуют, чтобы плодоносить», — писал о деревне 50—70-х годов XIX в. священник Ф. Гиляровский<sup>6</sup>, и эта жизненная философия мало изменилась в последующие полвека.

Как и в Западной Европе, урбанизация России принесла с собой много нового и породила целый ряд ранее неизвестных проблем. Наиболее общей тенденцией становления буржуазного общества была плюрализация и индивидуализация стилей жизни и связанное с ними изменение форм и методов социального контроля за сексуальностью. Если феодальное общество подчиняло сексуальность индивида задаче укрепления его семейных, родственных и иных социальных связей, то буржуазная эпоха выдвигала на первый план ценности индивидуально-психологического, личного порядка. Некогда единые, одинаковые для всех нормы религиозной морали расслаивались, уступая место специфическим кодам, связанным с особенным образом жизни того или иного сословия, социальной группы.

Поскольку Россия вступила на путь буржуазного развития позже Запада, русские мыслители, причем не только консервативные славянофилы, но и радикальные социал-демократы, видели противоречия этого пути и думали о том, как избежать его издержек. В конце XIX — начале XX в. по этим вопросам разворачивались острые политические споры. При этом, шла ли речь об абортах, венерических заболеваниях, проституции или сексуальном воспитании молодежи, отчетливо выступали одни и те же стратегии:

1) Государство должно устанавливать четкие нормы индивидуального поведения, контролируя их соблюдение с помощью репрессивных административно-правовых действий.

2) Общество само должно контролировать и сдерживать социально-нежелательные аспекты сексуального поведения с помощью профессиональной экспертизы.

3) Индивиды могут и должны сами регулировать свое поведение, главное здесь — личный выбор<sup>7</sup>.

Эротика, образный строй, в котором воспринимается и символизируется и которым формируется и структурируется сексуальность,— важнейший элемент сексуальной культуры любого народа. Даже самый примитивный физиологический народный натурализм в действительности содержит достаточно сложную символическую картину мира, человеческого тела, репродукции и наслаждения. В развитых культурах этот наивный и грубый натурализм постепенно достраивается, совершенствуется, отливается в изящные, эстетически и этически отточенные формы и

образы, которые затем становятся критериями и эталонами индивидуального восприятия, самооценки и в какой-то степени поведения.

Однако взаимодействие «низкой» и «высокой» культуры противоречиво. Цивилизация начинается с того, что устанавливает многочисленные запреты и ограничения, пытаясь устранить если не из самой жизни, то по крайней мере из языка, сознания и публичного поведения все то, что представляется ей низменным, безнравственным, некультурным. В антисексуальных культурах эта внутренняя самоцензура, за которой в действительности стоит социальный контроль, бывает особенно жесткой, табуируя едва ли не все проявления чувственности, телесности. Но индивидуализация общественной и личной жизни неуклонно подрывает и ослабляет этот контроль, суживая сферу запретного, неназываемого и неизобразяемого. То, что вчера еще казалось недопустимым и странным, сегодня становится возможным, а завтра обретает респектабельность.

Однако это не означает простого возвращения к «доцивилизованному» бытию. Просто более сложная культура меньше подвержена иррациональным страхам, допускает больше индивидуальных вариаций и способна переварить многое такое, перед чем менее развитое сознание останавливается в изумлении и страхе: «Жирафов не бывает!»

В России, как уже говорилось, противоречие между натуралистической бездуховностью, «низкой» и идеалистической бестелесностью «высокой» культуры было особенно острым, проходя через всю историю русской литературы и искусства. Эти два полюса образовали две разные культурные традиции, которые изредка пересекались, но никогда не совпадали.

Чрезвычайная изощренность русского мата пронизывает весь русский фольклор<sup>8</sup>. И дело не только в лексике, но и в содержании. Русские так называемые «эротические сказки» не просто подробно и вполне натуралистично описывают сами сексуальные действия, но и предлагают абсолютно несовместимую с христианской моралью систему оценок. Они сочувственно рассказывают о многоженстве героев. Такие «сексуальные шалости», как овладеть спящей красавицей, не спрашивая ее согласия, или «обесчестить» девушку в отместку за отказ выйти замуж за героя, представляются народному сознанию вполне естественными, справедливыми, даже героиче-

скими. Конечно, эти сюжеты уходят в дохристианские времена. Но на них продолжали воспитываться крестьянские дети и в XIX в. В высшей степени откровенными и непристойными всегда были и остаются народные частушки.

Для понимания эротической культуры любого народа важно учитывать не только и не столько его отношение собственно к сексуальности, но то явление, которое Михаил Бахтин назвал «телесным каноном» — символическое представление тела, особенно наготы и телесного низа.

С точки зрения их отношения к сексуальности, все христианские церкви кажутся одинаково антисексуальными. Но если изучить их телесный канон, картина меняется.

В западной церковной живописи начиная с эпохи Возрождения и даже позднего средневековья человеческое тело являет взору живую плоть, закрыты только половые органы. Впрочем, даже последние нередко показываются и даже акцентируются, хотя, разумеется, без всяких намеков на эротику. Напротив, в русских иконах живет только «лик», тело же полностью закрыто или подчеркнуто измощено и аскетично. Ничего похожего на рафаэлевских мадонн или крахановских Адама и Еву здесь нет.

Православная иконопись гораздо строже и аскетичнее западного религиозного искусства. Правда, в отдельных храмах XVII в. (церковь Святой Троицы в Никитниках, церковь Вознесения в Тутаеве и др.) сохранились фрески, достаточно живо изображающие полуобнаженное тело в таких сюжетах, как «Купание Вирсавии», «Сусанна и старцы», «Крещение Иисуса». Имеется даже вполне светская сцена купающихся женщин. Однако это шло вразрез со строгим византийским каноном и поэтому было исключением из правил.

Гораздо позже появляется и строже контролируется в России и светская живопись. Итальянские художники писали обнаженную натуру уже в эпоху Возрождения, русские получили это право лишь в конце XVIII в. А отношение к телу и нагоде — один из главных факторов сексуальной культуры.

Возникновение в России откровенной дворянской сексуально-эротической литературы и искусства относится к середине XVIII в. и обусловлено непосредственным влиянием французской культуры, где эта традиция имела долгую историю. Дворянское юношество пушкинских времен смаковало уже не только «Нескромные сокровища»

Дени Дидро и сочинения французских «либертинов», но и похабные стихи Ивана Семеновича Баркова (1732—1768).

Каковы бы ни были литературные достоинства и недостатки поэзии этого типа, она стояла за гранью «высокой» словесности. Нередко это были коллективные сочинения запертых в закрытых учебных заведениях юношей, стремившихся таким путем выплеснуть и разрядить смехом свои достаточно примитивные и сплошь и рядом «неканонические» (гомоэротизм) сексуальные мечты и переживания. Эту психосексуальную функцию такие сочинения успешно выполняли и доставляли такое же удовольствие следующим поколениям юнцов, но всерьез их никто не принимал. Между тем в прошлом веке подобные — и даже гораздо более приличные — вещи нельзя было печатать не только в России, но и в «просвещенной» Западной Европе. Сборники российских скабрзностей, вроде знаменитого «Egos gusse. Русский эрот не для дам», изданного в Женеве в 1879 г.<sup>9</sup>, выпускались на Западе крошечными тиражами, за счет авторов, да и кого волновало, что печатается на никому не ведомом русском языке?

Гораздо серьезнее было то, что русская цензура и литературная критика практически не видели разницы между порнографией и эротикой. Во второй половине XVIII в. благородных юношей, а тем паче девиц, всячески предостерегали против чтения не только фривольных французских романов, но и высококравственных сочинений английских сентименталистов. Непристойной считалась, например, «Памела» Ричардсона. В 1806 г. журнал «Аврора» остерегал своих читателей от «вредных внушений» чувственных сцен «Новой Элоизы» Руссо. В 1823 г. «Вестник Европы» хвалил сэра Вальтера Скотта за то, что у него нет «соблазнительных» сцен. В 1820-х годах яростным атакам за «чувственность» подвергалось искусство романтизма. В 1865 г. журнал «Современная летопись» обнаружил «эротизм», доведенный до самого крайнего, «самого циничного выражения», в драмах Александра Островского «Воспитанница» и «Гроза». А в пьесе «На бойком месте» драматург, по словам рецензента, «остановился только у самых геркулесовых столбов, за которыми уже начинается царство маркиза де Сада с братией».

Это также не было чем-то исключительно российским. В 1857 г. во Франции, имевшей в России репутацию родины эротики и разврата, состоялись два судебных процесса. Автор «Госпожи Бовари» был в конце концов оправ-

дан, ибо «оскорбляющие целомудрие места», «хотя и заслуживают всяческого порицания, занимают весьма небольшое место по сравнению с размерами произведения в целом», а сам «Гюстав Флобер заявляет о своем уважении к нравственности и ко всему, что касается религиозной морали». Зато Шарль Бодлер был осужден за «грубый и оскорбляющий стыдливость реализм», и шесть стихотворений из «Цветов зла» были запрещены<sup>10</sup>.

Так что не будем особенно удивляться. Во всяком случае, в России было меньше ханжества, чем в викторианской Англии.

Тем не менее становление эротической культуры в России проходило труднее, чем на Западе. Там у эротического искусства или того, что считалось таковым, был один главный противник — церковь. В России этот противник был особенно силен, опираясь не только на собственный авторитет религии и церкви, но и на государственную власть. Однако важнее внешней цензуры и консервативного общественного мнения были собственные внутренние противоречия русского Эроса.

Русская классическая литература XIX в. создала исключительно яркие и глубокие образы любви. Созданный Пушкиным «язык любовных переживаний» (Анна Ахматова) позволял выразить тончайшие оттенки и нюансы любовных чувств. Но в русской литературе, как нигде, резко выражено отмеченное Зигмундом Фрейдом базовое противоречие мужской сексуальности: рассогласованность чувственности и нежности. Женщина в ней либо «чистойшей прелести чистойший образец», либо распутница. Середины не дано. Но оба эти полюса — всего лишь образы мужского воображения, имеющие мало общего с реальной женственностью.

Аристократов пушкинского поколения подобная раздвоенность, даже если речь шла об одной и той же женщине, в личной жизни, по-видимому, не смущала. В стихах Пушкина Анна Керн — «мимолетное виденье», «гений чистой красоты», а в одном из своих писем поэт между прочим упоминает мадам Керн, «которую с помощью Божьей я на днях <...>»<sup>11</sup>. Один советский пушкинист когда-то попал из-за этого в смешное положение, не сумев разобрать общеизвестное слово, показавшееся ему в данном контексте невероятным.

В литературе совместить романтизм с цинизмом было гораздо сложнее. Для классической русской литературы

грубая чувственность неприемлема принципиально. Тургеневских девушек невозможно жаждать телесно. Их трудно вообразить в постели. Сексуальной и по определению низменной «любви к полу», как правило, противостоит возвышенно-духовная «любовь к лицу» (Герцен) или же спокойная, основанная на верности, «любовь к супружеству». Пушкинская Татьяна, осмелившаяся первой объяснить Онегину в любви, совершила поистине героический поступок. Однако, выйдя замуж, она уже не властна над собой. Точно так же говорит и поступает Маша из «Дубровского». Правда, Земфира из «Алеко» чувствует иначе, но цыгане — не русские: «Мы дики, нет у нас законов...»

Свойственное русской классической литературе возвышенно-поэтическое отношение к женщине прекрасно, но эта установка отражала и порождала бесконечные разочарования и драмы.

Как пишет вдумчивый американский историк Джеймс Биллингтон, «страсть к идеям и развитие психологических комплексов вокруг некоторых имен и понятий, вообще типичные для европейского романтизма, в России были доведены до крайности... В русской привязанности этого периода к классической древности и к сублимации сексуальности в творческой деятельности было нечто нездорово-одержимое. Кажется, что удивительные и оригинальные творческие жизни Бакунина и Гоголя были в какой-то степени компенсацией их сексуального бессилия. В эгоцентрическом мире русского романтизма было вообще мало места для женщин. Одинокие размышления облегчались главным образом исключительно мужским товариществом в ложе или кружке. От Сковороды до Бакунина видны сильные намеки на гомосексуальность, хотя, по-видимому, сублимированного, платонического сорта. Эта страсть выходит ближе к поверхности в склонности Иванова рисовать нагих мальчиков и находит свое философское выражение в модном убеждении, что духовное совершенство требует андрогинии или возвращения к первоначальному единству мужских и женских черт. В своих предварительных набросках головы Христа в «Явлении...» Иванов использовал как мужскую, так и женскую натуру...»<sup>12</sup>.

Идеальная женщина русской литературы 1-й половины XIX в. — либо невинная девушка, либо заботливая мать, но никогда не любовница. Аристократический интеллигент — «всегда эгоцентрический любовник, он обнимал



женщин, как и идеи, с той смесью страсти и фантазии, которая делала прочные отношения почти невозможными»<sup>13</sup>.

Отсюда — бесконечные споры, продолжающиеся по сей день, о том, была ли вообще в России романтическая любовь. «В русской любви есть что-то темное и мучительное, непросветленное и часто уродливое. У нас не было настоящего романтизма в любви», — писал Н. А. Бердяев<sup>14</sup>.

Герой чеховского рассказа «Ариадна» (1895) так описывает эту установку: «...Мы не удовлетворены, потому что мы идеалисты. Мы хотим, чтобы существа, которые рожают нас и наших детей, были выше нас, выше всего на свете. Когда мы молоды, то поэтизируем и боготворим тех, в кого влюбляемся; любовь и счастье у нас — синонимы. У нас в России брак не по любви презирается, чувственность смешна и внушает отвращение, и наибольшим успехом пользуются те романы и повести, в которых женщины красивы, поэтичны и возвышенны... Но вот беда в чем. Едва мы женимся или сходимся с женщиной, проходит каких-нибудь два-три года, как мы уже чувствуем себя разочарованными, обманутыми; сходимся с другими, и опять разочарование, опять ужас, и в конце концов убеждаемся, что женщины живы, мелочны, суетны, несправедливы, неразвиты, жестоки, — одним словом, не только не выше, но даже неизмеримо ниже нас, мужчин»<sup>15</sup>.

А вот слова современного писателя и философа Георгия Гачева: «Что такое секс, чувственная страсть для русской женщины и для русского мужчины? Это не есть дар Божий, благо, ровное тепло, что обогревает жизнь, то сладостное естественное прекрасное отправление человеческого тела, что постоянно сопутствует зрелому бытию, — чем это является во Франции и где любовники благодарны друг другу за радость, взаимно друг другу приносимую. В России это — событие: не будни, но как раз стихийное бедствие, пожар, землетрясение, эпидемия, после которой жить больше нельзя, а остается лишь омут, обрыв, откос, овраг»<sup>16</sup>.

С гипертрофией духовно-романтического, имманентно-трагического аспекта любовных отношений было связано настороженно-подозрительное и даже враждебное отношение ко всякой чувственности. Эта проблема тоже не была исключительно русской и не раз описывалась в западноевропейской литературе как до, так и после Фрейда. Но на Западе аскетическую мораль утверждали и пропагандировали преимущественно консерваторы и представители

церковных кругов, в России же эта система ценностей насаждалась также и разночинцами.

Аристократы пушкинского времени, с детства получавшие хорошее светское воспитание, даже оставаясь религиозными людьми, всегда дистанцировались от официального ханжества. Разночинцам, выходцам преимущественно из духовной среды и бывшим семинаристам, сделать это было значительно труднее. Порывая с одними устоями своей прошлой жизни, они не могли преодолеть других. Перенесенные в чуждую социальную среду, многие из них мучительно страдали от застенчивости и тщетно старались подавить волнения собственной плоти. Тем более что, как и у прочих людей, в их сексуальности не все было каноническим.

Темпераментный, чувственный и одновременно страшно застенчивый Виссарион Белинский преследуем мыслью, что природа заклеила его лицо «проклятием безобразия», из-за которого его не сможет полюбить ни одна женщина<sup>17</sup>. Единственной отдушиной для него была страстная, неосознанно гомоэротическая дружба, стержень которой составляли бесконечные интимные излияния. «Боткина я уже не люблю, как прежде, а просто влюблен в него и недавно сделал ему формальное объяснение», — пишет Белинский Михаилу Бакунину<sup>18</sup>.

В переписке Белинского с Бакуниным молодые люди буквально соревнуются в постыдных саморазоблачениях. Стоило Бакунину признаться, что в юности он занимался онанизмом, как Белинский пишет, что он еще более грешен: «Я начал тогда, когда ты кончил — 19-ти лет... Сначала я прибег к этому способу наслаждения вследствие робости с женщинами и неумения успевать в них; продолжал же уже потому, что начал. Бывало, в воображении рисуются сладострастные картины — голова и грудь болят, во всем теле жар и дрожь лихорадочная: иногда удержусь, а иногда окончу гадкую мечту еще гадчайшей действительностью»<sup>19</sup>.

Несмотря на постоянную «потребность выговаривания», эти переживания тщательно скрывались от друзей. «Бывало, Ст<анкевич>, говоря о своих подвигах по сей части, спрашивал меня, не упражнялся ли я в этом благородном и свободном искусстве: я краснел, делал благочестивую и невинную рожу и отрицался»<sup>20</sup>. Зато теперь, когда они с Бакуниным признались друг другу в «гадкой слабости», их дружба наверняка станет вечной...

Характерно, что эти душевные излияния прекратились сразу же после женитьбы Белинского<sup>21</sup>.

Проблема соотношения любви и дружбы, которые он представлял себе исключительно возвышенно, и вульгарной чувственности, которой он стыдился, занимает важное место в дневниках 20-летнего Николая Чернышевского.

«...Я знаю, что я легко увлекаюсь и к мужчинам, а ведь к девушкам или вообще к женщинам мне не случилось никогда увлекаться (я говорю это в хорошем смысле, потому что если от физического настроения чувствую себя беспокойно, это не от лица, а от пола, и этого я стыжусь)...»<sup>22</sup>.

«...Сколько за мною тайных мерзостей, которых никто не предполагает, например, разглядывание [?] во время сна у детей [?] и сестры и проч.»<sup>23</sup>.

11 августа 1848 г. Чернышевский и его ближайший друг Василий Лободовский оба «сказали, поправляя у себя в штанах: Скверно, что нам дана эта вещь»<sup>24</sup>.

«Ночью... я проснулся; по-прежнему хотелось подойти и приложить... к женщине, как это бывало раньше...»<sup>25</sup>. «Ночью снова чорт дернул подходить к Марье и Анне и ошупывать их и на голые части ног класть свой... Когда подходил, сильно билось сердце, но, когда приложил, ничего не стало»<sup>26</sup>.

Очень похоже на это и юношеские переживания Николая Добролюбова<sup>27</sup>. 16-летний Добролюбов страстно привязан к своему семинарскому преподавателю И. М. Сладкопевцеву: «Я никогда не поверял ему сердечных тайн, не имел даже надлежащей свободы в разговоре с ним, но при всем том одна мысль — быть с ним, говорить с ним — делала меня счастливым, и после свидания с ним, и особенно после вечера, проведенного с ним наедине, я долго-долго наслаждался воспоминанием и долго был под влиянием обаятельного голоса и обращения... Для него я готов был сделать все, не рассуждая о последствиях»<sup>28</sup>. Эта привязанность сохранилась даже после отъезда Сладкопевцева из Нижнего Новгорода.

Как и Чернышевский, Добролюбов очень озабочен тем, чтобы его собственные «пороки» были свойственны кому-нибудь из великих людей. Слава Богу, он не один такой: «Рассказывают, наверное, что Фон-Визин и Гоголь были преданы онанизму, и этому обстоятельству приписывают даже душевное расстройство Гоголя»<sup>29</sup>.

Добролюбов мечтает о большой возвышенной любви, о женщине, с которой он мог бы делить свои чувства до

такой степени, чтобы она читала вместе с ним его произведения, тогда он «был бы счастлив и ничего не хотел бы более». Увы, такой женщины нет, и «сознание полной бесплодности и вечной неосуществимости этого желания гнетет, мучит меня, наполняет тоской, злостью, завистью...»<sup>30</sup>. Сестры его учеников, к которым юноша вожделеет, смотрят на него свысока, а спит он с проституткой, которую не может полюбить, «потому что нельзя любить женщину, над которой сознаешь свое превосходство»<sup>31</sup>. Высокие мечты и притязания не позволяют «ни малейшему чувству вкрасться в животные отношения. Ведь все это грязно, жалко, меркантильно, недостойно человека»<sup>32</sup>.

Ни в онанизме, ни в гомозротизме, ни в раздвоенности чувственного и нежного влечения не было, разумеется, ничего исключительного<sup>33</sup>. Подобные переживания были свойственны бесчисленным юношам XIX в., да и не только его, и на Западе. Однако в своих одиноких мечтах молодые и честолюбивые русские радикалы видели себя совсем другими — красивыми, ловкими, благородными, спасающими падших женщин и показывающими всем остальным людям примеры нравственности. И в своих сочинениях и критических оценках они, естественно, исходили не из своего реального жизненного опыта, который сами же осуждали, а из воображаемых образов Я.

Вместо того чтобы способствовать развитию терпимости, безуспешная внутренняя борьба превращается в принципиальное — нравственное и эстетическое — осуждение и отрицание всякой чувственности как пошлой и недостойной.

Не в силах ни обуздать, ни принять собственную чувственность, Белинский крайне неодобрительно относится к проявлениям ее в поэзии, например, Александра Полежаева. Рассуждая с точки зрения воображаемого невинного «молодого мальчика», которого надо всячески оберегать от соблазнов, «неистовый Виссарион» походя бранит Боккаччо, а роман Поль де Кока называет «гадким и подлым» произведением. Писарев осуждал Гейне за «легкое воззрение на женщин» и т. д.

Следует подчеркнуть, что подозрительно-настороженное отношение к сексуальности, унаследованное от шестидесятников и народовольцами, — не просто проявление личных психосексуальных трудностей, но и определенная идеология. Если консервативно-религиозная критика осуждала эротизм за то, что он противоречит догматам

веры, внемирскому аскетизму православия, то у революционных демократов эротика никак не вписывается в нормативный канон человека, призванного отдать все свои силы борьбе за освобождение трудового народа. В сравнении с этой великой общественной целью все индивидуальное, личное выглядело ничтожным. Даже тончайшая интимная лирика Афанасия Фета, Якова Полонского или Константина Случевского казалась пошлой радикальным народническим критикам 2-й половины XIX в., а уж между эротикой, «клубничкой» и порнографией они разницы и вовсе не видели.

Короче говоря, социально-политический и нравственный максимализм русской демократической мысли оборачивается воинствующим неприятием тех самых эмоциональных, бытовых и психофизиологических реалий, из которых, в сущности, складывается нормальная человеческая жизнь. Художник или писатель, бравшийся за «скользкую» тему, подвергался одинаково яростным атакам и справа и слева. Это серьезно затормозило развитие в России высокого, рафинированного эротического искусства и соответствующей лексики, без которых секс и разговоры о нем неминуемо выглядят низменными и грязными.

Конечно, не следует упрощать картину. Хотя представители русской академической живописи 1-й половины XIX в. не писали явных эротических сцен, без Карла Брюллова, Александра Иванова, Федора Бруни история изображения нагого человеческого тела была бы неполной. Замечательные образы купальщиц, балерин, вакханок создал Александр Венецианов.

Как и их западноевропейские коллеги, русские художники были вынуждены многие годы использовать стратегию, которую Питер Гэй назвал «доктриной расстояния»: «Эта доктрина, впечатляющий пример того, как работают защитные механизмы культуры, полагает, что чем более обобщенным и идеализированным является представление человеческого тела в искусстве, чем больше оно задрапировано в возвышенные ассоциации, тем менее вероятно, что оно будет шокировать своих зрителей. На практике это означало изъятие наготы из современного и интимного опыта, путем придания ей величия, которое могут дать сюжеты и позы, заимствованные из истории, мифологии, религии или экзотики»<sup>34</sup>.

До 1890-х годов сексуальность и эротика были в основном частным делом. На рубеже столетия положение ради-

кально изменилось. Ослабление государственного и цензурного контроля вывело на поверхность многие скрытые тенденции, тайное стало явным. Новая чувственность как естественная реакция против долгого господства морализаторства и аскетического пуританства была направлена не только против официальной церковной морали, но и против ханжеских установок демократов-шестидесятников. Вместе с тем это был закономерный этап развития самой русской романтической культуры, которая уже не помещалась в прежние нормативные этические и эстетические рамки. Сенсуализм был естественным аспектом новой философии индивидуализма, властно пробивавшей себе дорогу.

Толчком к осознанию общего кризиса брака и сексуальности послужила толстовская «Крейцера соната», в которой писатель публицистически заостренно выступил практически против всех общепринятых воззрений на брак, семью и любовь<sup>35</sup>.

В противоположность либералам и народникам, видевшим корень зла в частной собственности и неравенстве полов, Толстой усматривал его в принципе удовольствия. Герой «Крейцеровой сонаты» Позднышев панически боялся как своей собственной, так и всякой иной сексуальности, какой бы она ни казалась облагороженной: «...Предполагается в теории, что любовь есть нечто идеальное, возвышенное, а на практике любовь ведь есть нечто мерзкое, свиное, про которое и говорить и вспоминать мерзко и стыдно»<sup>36</sup>. Этот ригоризм, в сочетании с патологической ревностью, делал Позднышева неспособным к взаимопониманию с женой и в конечном счете побуждал убить ее. Но трагедия эта, по мнению Толстого, коренилась не в личных качествах Позднышева, а в самой природе брака, основанного на «животных» чувствах.

После выхода книги некоторые ее демократические критики, в частности Н. К. Михайловский, пытались отделить Толстого от его героя. Однако в послесловии к «Крейцеровой сонате» Толстой открыто идентифицировался с Позднышевым и уже от своего собственного имени решительно осудил плотскую любовь, даже освященную церковным браком:

«...Достижение цели соединения в браке или вне брака с предметом любви, как бы оно ни было опоэтизировано, есть цель, недостойная человека, так же как недостойна человека... цель приобретения себе сладкой и изобильной пищи»<sup>37</sup>.

Более нетерпимый, чем апостол Павел, Толстой отрицал самую возможность «христианского брака»: «Идеал христианина есть любовь к Богу и ближнему, есть отречение от себя для служения Богу и ближнему; плотская же любовь, брак есть служение себе и потому есть, во всяком случае, препятствие служению Богу и людям, а потому с христианской точки зрения — падение, грех»<sup>38</sup>.

Поскольку произведение такого рода было слишком откровенным и взрывчатым — о физической стороне брака упоминать было вообще не принято, царская цензура запретила его публикацию в журнале или отдельным изданием. Но цензурный запрет только увеличил притягательность произведения, которое задолго до публикации стало распространяться в списках и читаться в частных домах, вызывая горячие споры.

То же самое происходило и за рубежом. Американская переводчица Толстого Исабель Хэпгуд, прочитав книгу, отказалась переводить ее, публично объяснив свои мотивы (апрель 1890 г.): «Даже с учетом того, что нормальная свобода слова в России, как и всюду в Европе, больше, чем это принято в Америке [а мы-то думали, что Америка всегда была свободнее России!— И. К.], я нахожу язык «Крейцеровой сонаты» чрезмерно откровенным... Описание медового месяца и их семейной жизни почти до самого момента финальной катастрофы, как и то, что этому предшествует, является нецензурным»<sup>39</sup>.

«Крейцера соната» послужила толчком к широкому обсуждению всех вопросов брака, семьи и половой морали. Непосредственно на ее тему были написаны рассказы известных писателей А. К. Шеллера-Михайлова, П. Д. Боборыкина, Н. С. Лескова. Все участники споров соглашались с тем, что общество и институт брака переживают острый моральный кризис, но причины этого кризиса и способы выхода из него назывались разные. И если в 1890-х годах на первом плане стояли вопросы половой морали, то в начале XX в. проблема сексуального освобождения стала обсуждаться уже вне религиозного контекста.

Вслед за Толстым в полемику о природе пола и любви включились философы. Началом нового витка дискуссии явилась большая статья выдающегося религиозного философа Владимира Соловьева «Смысл любви» (1892). Против его идеалистической позиции, близкой к взглядам Толстого, выступил писатель и публицист Василий Розанов. В книгах «Семейный вопрос в России» (1903) и «В мире неяс-

ного и нерешенного» (1904) Розанов поэтизировал и защищал именно плотскую любовь: «Мы рождаемся для любви. И насколько мы не исполнили любви, мы томимся на свете. И насколько мы не исполнили любви, мы будем наказаны на том свете»<sup>40</sup>.

Русская философия любви и пола была больше метафизической, чем феноменологической. Метафизика пола и сексуальности реабилитировала абстрактный Эрос, но как только речь заходила о реальном телесном наслаждении, она тут же говорила «нет!».

Неприятие и нереализованность собственных сексуально-эротических влечений, характерные для этого круга мыслителей, породили интеллектуальную непоследовательность и туманность формулировок. Метафизика пола и любви позволяла русским мыслителям стать в чем-то выше ограниченных биологических и социологических теорий сексуальности. Но при этом многие конкретные вопросы остались принципиально неясными.

В художественной литературе и живописи было больше непосредственности, чем в философии, но обсуждались, в сущности, те же вопросы. По выражению Константина Бальмонта, «у Любви нет человеческого лица. У нее только есть лик Бога и лик Дьявола»<sup>41</sup>. Хотя во всем этом было много риторики, эротика и чувственность получили права гражданства в русской поэзии (Алексей Апухтин, Константин Бальмонт, Николай Минский, Мирра Лохвицкая и многие другие).

В начале XX в. появилась и русская эротическая проза: рассказы «В тумане» и «Бездна» Леонида Андреева (1902), «Санин» Михаила Арцыбашева (1907), «Мелкий бес» Федора Сологуба (1905), «Дачный уголок» и «В часы отдыха» Николая Олигера (1907), «Гнев Диониса» Евдокии Нагродской (1910), «Ключи счастья» Анастасии Вербицкой (1910—1913) и т. д.

Настоящий взрыв эротизма и чувственности произошел в живописи. Достаточно вспомнить полотна Михаила Врубеля, «Иду Рубинштейн» Валентина Серова, остроумные откровенно сексуальные шаржи Михаила Зичи, пышных красавиц Зинаиды Серебряковой и Натальи Гончаровой, элегантных маркиз и любовные сцены Константина Сомова, смелые рисунки на фольклорные темы Льва Бакста, обнаженных мальчиков Кузьмы Петрова-Водкина, вызывающих «Проституток» Михаила Ларионова. Русская живопись убедительно доказывала правоту Александра



Головина, что ни один костюм не может сравниться с красотой человеческого тела.

Многие представители художественной элиты начала XX в. открыто признавали и демонстративно выставляли напоказ свою не совсем обычную сексуальность. Новая русская эротика не была ни благонаправленной, ни единообразной. В искусстве авангарда изображалось и поэтизировалось сексуальное насилие, смерти и самоубийства, трупы, скелеты и т. п. Очень моден был демонизм. Наряду со сложным авангардным искусством, которое шокировало публику главным образом необычностью своего содержания, в начале XX в. в России появилась коммерческая массовая культура, в которой эротика заняла видное место. Рекламировались фотографии голых красавиц. Все это, естественно, казалось непристойным.

Русское общество начала XX в. было не готово к дифференцированному восприятию разнородных явлений. В сознании многих интеллигентов они сливались в общую картину ужасающей «половой вакханалии», как назвал одну из своих статей 1908 г. Д. Н. Жбанков. Секс и эротика приобрели значение обобщенного политического символа, через отношение к которому люди выражали свои общие морально-политические взгляды. Но этот символ сам по себе был противоречив и многозначен.

Авторы консервативно-охранительного направления утверждали, что «одержимость сексом», подрывающая устои семьи и нравственности, порождена революционным движением и безбожием. Социал-демократы, наоборот, доказывали, что это — следствие наступившей вслед за поражением революции 1905 г. реакции, результат разочарования интеллигенции в общественной жизни и ухода в личную жизнь.

Самое интересное, что и те и другие были правы. Демократизация общества была невозможна без критического пересмотра патриархальной морали, включая методы социального контроля за сексуальностью; «сексуальное освобождение» было составной частью программы обновления общества, предшествовавшей революции 1905 г. Вместе с тем поражение революции, подорвав интерес к политике, побуждало людей искать компенсации в сфере личного бытия и прежде всего — в сексе.

Логика правых и левых была одна и та же: секс — опасное оружие классового (национального) врага, с помощью которого он подрывает, и не без успеха, духовное и физическое здоровье «наших».

Многие популярные произведения эротической литературы начала XX в. были художественно средними, а то и вовсе примитивными (например, романы Нагродской или Вербицкой). Критиковать их было очень легко, причем бездарная форма дискредитировала и поставленные авторами проблемы. «Все это не литература, а какой-то словоблудный онанизм»,— писал А. Ф. Коня<sup>42</sup>.

Но не все подобные оценки были справедливы. Любая книга, так или иначе затрагивавшая «половой вопрос», кого-то оскорбляла и потому сразу же оказывалась в атмосфере скандала. Примитивное понимание литературы как учительницы жизни приводило к тому, что книги оценивались не по художественным, а по социально-педагогическим критериям,— годятся ли они как примеры для подражания всем и каждому. А поскольку сексуальность, даже самая обычная, казалась грязной, критика была особенно придирчивой, обвиняя авторов во всех смертных грехах.

Прочитав первые страницы романа Александра Kupрина «Яма», Толстой сказал пианисту А. Б. Гольденвейзеру: «Я знаю, что он как будто обличает. Но сам-то он, описывая это, наслаждается. И этого от человека с художественным чутьем нельзя скрыть»<sup>43</sup>. Отрицательной была и реакция Корнея Чуковского: «Если бы Kupрину и вправду было отвратителен этот «древний уклад», он сумел бы и на читателя навязать свое отвращение. Но... он так все это смакует, так упивается мелочами... что и вы заражаетесь его аппетитом»<sup>44</sup>. Еще примитивнее рассуждали о вредном воздействии эротической литературы на молодежь педагоги и врачи.

Новая русская эротика, и в этом было ее освободительное значение, реабилитировала тело и чувственность, но это часто выглядело примитивным. В арцыбашевском «Санине» сексуальность все время переплетается с насилием и смертью. В небольшой по объему книге происходят три самоубийства и одна неудачная попытка убийства. Самый секс кажется грубым и безрадостным: мужчина берет женщину силой, унижает ее, она счастлива пережить это, а потом оба испытывают чувство вины и стыда.

Эти упрощенные схемы легко поддавались дальнейшему упрощению и пародированию. «Русская порнография,— писал в 1908 г. Корней Чуковский,— не просто порнография, как французская или немецкая, а порнография с идеей. Арцыбашев не просто описывает сладостраст-

ные деяния Санина, а и всех призывает к таким сладострастным деяниям».

«Люди должны наслаждаться любовью без страха и запрета. И это слово *должны* — остаток прежних интеллигентских привычек, пережиток прежнего морального кодекса, который на наших глазах исчезает»<sup>45</sup>.

Однако это была не порнография! Арцыбашев утверждал не столько гедонизм, сколько право индивида всегда оставаться самим собой и не ставить предела своим желаниям. В душном провинциальном городишке, где разворачивалось действие «Санина», кроме секса, нечем было заняться. В последней сцене романа Санин покидал город и шел навстречу подымающемуся солнцу, как бы намекая читателю, что его настоящая жизнь — впереди. Этот «новый человек», индивидуалист и циник, был не особенно симпатичен, но зато силен, и в условиях столыпинской реформы будущее, возможно, оказалось бы за ним.

Искусство Серебряного века доказало, что русская культура шла по пути создания высокой эротики и делала это достаточно успешно и оригинально. Издержки и перехлесты этого процесса были неизбежны и закономерны. Россия в этом отношении мало чем отличалась от Запада. Однако русское эротическое искусство в гораздо большей мере, чем западное, было элитарным, верхушечным. В отличие от привычной, «истинно-народной», матерщины оно воспринималось и правыми, и левыми как нечто болезненное, декадентское, чуждое классическим традициям, аморальное и эстетически отталкивающее. Метафизический русский Эрос не совмещался с Логосом, индивидуализм приходил в непримиримое противоречие с коллективистической тоской по соборности.

Вячеслав Иванов недаром называл свой идеал «Эросом невозможного», признавая, что «Дионис в России опасен»<sup>46</sup>, а Бердяев позже увидел в большевистской революции «дионисические оргии темного мужицкого царства», грозящие «превратить Россию со всеми ее ценностями и благами в небытие»<sup>47</sup>. На самом деле это было, конечно, совершенно разное «дионисийство». Первые слабые ростки русского эротического искусства не успели укорениться в общественной жизни и были сметены революционной бурей 1917 г.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 95—06—17325, и является частью подготавливаемой автором книги «Сексуальная революция в России».

<sup>2</sup> *Олеарий Адам*. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 187.

<sup>3</sup> *Ключевский В. О.* Курс русской истории // Сочинения в 8 томах. М.: Государственное издательство политической литературы. 1956. Т. 1. С. 31.

<sup>4</sup> *Мионов Б. Н.* История в цифрах. Математика в исторических исследованиях. Л.: Наука. 1991. С. 19—20.

<sup>5</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). Авторы-составители: *Фирсов Б. М., Киселева И. Г.* СПб.: Издательство Европейского Дома. 1993. С. 236—276.

<sup>6</sup> Цит. по: *Мионов Б. Н.* Традиционное демографическое поведение крестьян в XIX — начале XX в. Брачность, рождаемость, смертность в России и в СССР. Сборник статей под ред. А. Г. Вишневого. М.: Статистика. 1977. С. 94.

<sup>7</sup> *Engelstein Laura.* The Keys to Happiness. Sex and the Search for Modernity in Fin-de Siecle Russia. Ithaca and L.: Cornell University press. 1992. P. 337.

<sup>8</sup> Лингвисты пишут об особых экспрессивных и даже эстетических функциях русского мата. См.: *Dreizin Felix and Priestley Tom.* A Systematic Approach to Russian Obscene Language. *Russian Linguistics*, 6 (1982), 233—234; *Rancour-Laferriere Daniel.* The Boys of Ibansk: A Freudian Look at Some Recent Russian Satire, *Psychoanalytic Review* 72, № 4 (Winter 1985), 639—656.

<sup>9</sup> См.: *Egos russe.* Русский эрот не для дам (Женева, 1879). Исправленное издание. Oakland: Scythian Books, 1988.

<sup>10</sup> Цит. по: *Моруа Андре.* Литературные портреты. Перев. с фр. М.: Прогресс. 1970. С. 190. См. также: *Craig Alec.* Censorship of Sexual Literature. *The Encyclopedia of Sexual Behavior*. Vol. 1. N. Y.: Hawthorn Books. 1961. P. 235—247.

<sup>11</sup> *Пушкин А. С.* Письмо С. А. Соболевскому (вторая половина февраля 1828 г.) // Полное собрание сочинений. Переписка. Издательство Академии наук СССР. 1941. Т. 14. С. 5.

<sup>12</sup> *James H. Billington.* The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N. Y.: Vintage Books. 1970. P. 349.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 350.

<sup>14</sup> *Бердяев Н. А.* Мирозерцание Достоевского. Эрос и личность. Философия пола и любви. М.: Прометей. 1989. С. 102.

<sup>15</sup> *Чехов А. П.* Ариадна // Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. Сочинения. М.: Наука. 1977. Т. 9. С. 117.

<sup>16</sup> *Гачев Георгий.* Русский Эрос. Роман. Мысли с жизнью. М.: Интерпринт. 1994. С. 25.

<sup>17</sup> *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. М., 1956. Т. 11. С. 390.

<sup>18</sup> Там же. С. 190.

<sup>19</sup> Письмо Белинского М. А. Бакунину от 15—20 ноября 1837 г. Приведенный отрывок раньше ни в одном издании писем Белинского не печатался. Цит. по: *Сажин В.* Рука победителя. Выбранные места из переписки В. Белинского и М. Бакунина // *Литературное обозрение.* 1991. № 11. С. 39.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> См. об этом: *Гинзбург Лидия.* О психологической прозе. Л.: Советский писатель. 1971; *Кон И. С.* Дружба. Этико-психологический очерк. 3-е изд. М.: Политиздат. 1989.

<sup>22</sup> *Чернышевский Н. Г.* Дневники // Полн. собр. соч. М.: ГИХЛ. 1939. Т. 1. С. 35—36.

<sup>23</sup> Там же. С. 38.

<sup>24</sup> Там же. С. 82.

<sup>25</sup> Там же. С. 83.

<sup>26</sup> Там же. С. 91.

<sup>27</sup> См.: *Пещерская Т. И.* Русский демократ на rendez-vous // *Литературное обозрение.* 1991. № 11. С. 40—43.

<sup>28</sup> *Добролюбов Н. А.* Дневники // *Собрание сочинений в 9 томах.* М.: Гослитиздат. 1964. Т. 8. С. 441.

<sup>29</sup> Там же. С. 466.

<sup>30</sup> Там же. Т. 9. С. 340.

<sup>31</sup> Там же. Т. 8. С. 517.

<sup>32</sup> Там же. С. 553.

<sup>33</sup> Надо сказать, что онанизм, а точнее — отношение к нему, традиционно составляет один из болевых комплексов российского менталитета. По словам Дмитрия Галковского, «это вообще «русская болезнь»: «Существует полушутливая классификация европейских народов: немцы склонны к садомазохистскому комплексу, французы к эротомании и т. д. Русские явно склонны к онанизму. Какой-то европеец сказал, что любовь — это преступление, совершаемое вдвоем. Русские предпочитают совершать преступление в одиночку. Мечты сбываются очень быстро и в максимально грубой форме. В форме топора... Прямая связь между прекраснодушными фантазиями и грубейшей физиологической реальностью. Реальностью, никогда до конца не реализующейся и не приносящей подлинного наслаждения». *Галковский Дмитрий.* Бесконечный тупик (Фрагменты из книги) // *Волшебная гора,* № 1. М., 1993. С. 67. Вслед за Розановым Галковский связывает онанизм с ирреальностью российской политической жизни, когда политически бессильные люди тем не менее живут почти исключительно общественно-политическими вопросами. Эта интеллектуальная конструкция остроумна и по-своему убедительна. Но если спуститься от философских метафор к сексологическим реалиям, то окажется, что в России больше не столько онанизма, сколько мастурбационной тревожности, то есть связанных с онанизмом иррациональных тревог и страхов, что объясняется низким уровнем сексуальной культуры. Эта проблема очень остра для нас и сегодня часто используется для реакционных политических спекуляций.

<sup>34</sup> *Gay Peter.* The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. Vol 1. Education of the senses. N. Y.: Oxford University Press. 1984. P. 391.

<sup>35</sup> В дальнейшем изложении этого вопроса я опираюсь на монографию датского филолога Peter Ulf Møller. *Postlude to the Kreutzer Sonata. Tolstoj and the Debate on Sexual Morality in Russian Literature in the 1890s.* Leiden; N. Y. E. J. Brill. 1988.

<sup>36</sup> Толстой Л. Н. Крейцерова соната // *Собрание сочинений в 22 томах.* М.: Художественная литература. 1982. Т. 12. С. 151.

<sup>37</sup> Толстой Л. Н. Послесловие к «Крейцеровой сонате» // *Собрание сочинений в 22 томах.* М., 1982. Т. 12. С. 201.

<sup>38</sup> Там же. С. 206.

<sup>39</sup> Cit. by Møller, *Postlude...* P. 103.

<sup>40</sup> Розанов В. Опавшие листья. Короб первый // *Розанов В. В. Том 2. Уединенное.* М.: Правда. 1990. С. 289.

<sup>41</sup> Бальмонт К. О Любви. Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс. 1991. С. 99.

<sup>42</sup> Кони А. Ф. Письмо Н. В. Султанову, 18 апреля 1908 г. // *Собрание сочинений в 8 томах.* М.: Юридическая литература. 1969. Т. 8. С. 259.

<sup>43</sup> Гольденвейзер А. Б. Вблизи Толстого. М., 1922. Т. 1. С. 303, 304.

<sup>44</sup> Цит. по: Куприн А. И. *Собрание сочинений в 6 томах.* М.: ГИХЛ, 1958. Т. 5. Примечание. С. 749—750.

<sup>45</sup> Чуковский Корней. Нат Пинкертон (1908) // *Собрание сочинений в 6 томах.* М.: Художественная литература. 1969. Т. 6. С. 147.

<sup>46</sup> Цит. по кн.: Эткин Александр. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб.: Медуза. 1993. С. 61.

<sup>47</sup> Бердяев Н. А. Гибель русских иллюзий // *Собрание сочинений.* Париж, IMCA-Press. 1990. Т. 4. С. 119. Цит. там же.



**В. Я. Петрухин**

## **ВАРЯЖСКАЯ ЖЕНЩИНА НА ВОСТОКЕ: ЖЕНА, РАБЫНЯ ИЛИ «ВАЛЬКИРИЯ»?**

Специальный интерес к судьбам женщин, оказавшихся на «Востоке», в том числе на Руси, в эпоху викингов, в IX—XI вв., проявившийся в специальных работах ряда исследователей (Пушкина, 1972; Стальсберг, 1987; Янссон, 1987; Жарнов, 1991), не связан с узко «феминистическими» проблемами. Женские украшения — общепризнанный этнический показатель, наличие скандинавских овальных фибул считается надежным признаком скандинавского погребения. Открытие все большего числа скандинавских женских могил на Руси, согласно А. Стальсберг, свидетельствует о том, что норманны брали с собой свои семьи (ср. легенду о призвании варягов, собравшихся «со своим родом») и чувствовали себя на Руси в безопасности (Стальсберг, 1987).

Противоположной точки зрения придерживается Ю. Э. Жарнов, который считает, что варяги, в частности в Гнездове, были лишь «временным» военным и торговым контингентом на Руси, и обилие их могил свидетельствует о том, что немногие счастливицы добирались на родину, в Скандинавию (Жарнов, 1991, с. 219—220). Последняя точка зрения выглядит по меньшей мере парадоксом у автора статьи о женских скандинавских погребениях (которые составляли, по его подсчетам, едва ли не половину всех женских погребений в Гнездове), ибо трудно предположить, что «временный контингент» брал с собой женщин на Русь для того, чтобы они разделили его несчастливую судьбу. Конечно, русские норманны, судя по данным погребального обряда, не выглядят «несчастливыми» — скандинавские комплексы принадлежат к самым богатым и пышным в некрополях древнерусских городов (Киев, Чернигов) и погостов (Гнездово под Смоленском, Шестовица

под Черниговом, Тимерево в Верхнем Поволжье и др.) X в. Норманны формировали высший слой русского общества — ту самую «изначальную» Русь, которая составляла дружины первых русских князей (Мельникова, Петрухин, 1989).

К богатым комплексам относятся и киевские гробницы с женскими погребениями, имеющие комплекты овальных фибул, крестовидные привески и т. п. (Каргер, 1958, с. 208—212); сходные гробницы известны в Гнездове (12 камер, Жарнов, 1991, с. 208), Тимерево (№ 297 — камера, где, видимо, погребена знатная женщина со служанкой — Дубов, Седых, 1992); среди «богатых» женских сожжений, в том числе в ладье, — раннее (IX в.) погребение в урочище Плакун под Ладогой (Корзухина, 1971, с. 59—64), может быть, большой гнездовский курган № 65 (ср. Авдусин, 1974, с. 81).

Но судьба женщины была все же далека от идиллии, во всяком случае в языческую эпоху, что очевидно для А. Стальсберг: исследовательница отмечает значительное количество парных погребений, где женщина со скандинавскими украшениями оказывалась насильственно умерщвленной на похоронах знатного дружинника. А. Стальсберг отрицает обычай «сати» — добровольной смерти вдовы на похоронах мужа (ср. Шетелиг, 1908/1909) и видит в погребенных с мужчинами-воинами наложниц, возможно, нескандинавского происхождения, но облаченных в скандинавский традиционный костюм (ср. также Жарнов, 1991, с. 215). Действительно, судя по материалам того же Гнездова, где дружинник по крайней мере в двух случаях был погребен не с одной, а с двумя женщинами, в них трудно признать «жен» (Жарнов, 1991, с. 205, «большой» курган № 74: Авдусин, 1974, с. 80). Кроме того, и в Скандинавии, и на Руси знатные женщины имели высокий социальный статус — ср. статус послов русских дам, перечисленных в договорах с греками наряду с княжескими послами, и т. д.

Что касается «неместного» происхождения женщин, одетых в скандинавский костюм для убийства на похоронах, то это сугубо умозрительное предположение оказывается в противоречии с новым и весьма интересным подходом к оценке количества скандинавских погребений, предложенным недавно И. Янссоном (Янссон, 1987). Дело в том, что в некрополях, где есть скандинавские погребения, будь то Приладожье, Верхнее Поволжье, Гнездово или Киев, вполне определенно выделяются именно скандинавские комплексы: предполагаемые финские, славянские и



даже балтские комплексы не находят детальных соответствий в синхронных древностях.

Обряд трупосожжения под полусферическим курганом, как верно указывает Янссон, — в равной степени характерен для Руси и для Скандинавии: в Гнездове, например, среди нескольких таких насыпей, расположенных рядом, может оказаться курган с железной гривной на славянском горшке-урне, но это не значит, что он один оставлен скандинавами, а прочие — славянами. Между тем, исходя из презумпции «местного» большинства, исследователи (А. Стальсберг и др.) вычисляли «процент» скандинавских комплексов, опираясь на выделенные скандинавские комплексы, и он оказывался очень низким (от 0 до 8 процентов у А. Стальсберг); другие авторы требовали учета только определенных скандинавских и «местных» погребений, а не всех комплексов некрополя, — тогда «процент» возрастал до 13 (Л. С. Клейн и др.). Ю. Э. Жарнов подсчитал, что скандинавские женские погребения составляют 40% от ингумаций и 50% от кремаций среди выделенных одиночных женских погребений в Гнездове (Жарнов, 1991, с. 215). Наконец, И. Янссон предложил способ подсчета, наиболее независимый от гипотетических «местных» признаков: он сравнил некрополь Бирки и целиком раскопанную курганную группу у Тимерева по числу овальных фибул, найденных в кремациях, — соответственно в Бирке на 570 кремаций приходится 26 комплексов с фибулами, в Тимереве на 329 — 25, пропорция в Тимереве оказалась большей. Гнездово с 44 комплексами, имеющими остатки овальных фибул и приходящимся приблизительно на 1000 исследованных кремаций, приближается к показателю Бирки. О Тимереве И. Янссон (1987, с. 750) осторожно замечает: «Не следует полагать, что количество фибул было бы большим, если бы Большое Тимерево было чисто скандинавским поселением». Эти подсчеты позволили И. Янссону сделать заключение о том, что «в эпоху викингов шведская иммиграция на Русь была значительной» (там же).

Конечно, подсчеты И. Янссона не отменяют поиска «славянских» могил в Гнездове и Тимереве, но они делают малоперспективными предположения о том, что среди местных, одетых по-скандинавски, могли оказаться жёсткие жителяницы. Напротив, число скандинавок в пунктах, связанных с деятельностью русской дружины, в Тимереве и Гнездове, судя по фибулам, могло быть более значительным, чем на родине, в Бирке. Что заставляло

этих женщин сопровождать русских дружинников в Восточной Европе и даже в их загробной жизни?

Хрестоматийные известия арабских авторов о том, что в могилу, устроенную в виде большого дома, русы кладут живьем любимую жену покойника (Ибн Русте, начало X в.: Новосельцев, 1965, с. 398), о том, что жена сжигается живой с мужем, что «если кто-нибудь умирает холостым, его женят посмертно, и женщины горячо желают быть сожженными, чтобы с душами мужей войти в рай» (Масуди, середина X в., см.: Минорский, 1963, с. 192 и сл.), дают мало для понимания реального статуса русских женщин. «Любимая жена» — это явное отражение исламских представлений. Кроме того, сведения о самоубийстве вдов входят в стереотип описания варварских (языческих) народов, в том числе славян, у раннесредневековых авторов. Так, византийский автор VI в. Маврикий писал о славянах: «Жены же их целомудренны сверх всякой человеческой природы, так что многие из них кончину своих мужей почитают собственной смертью и добровольно удушают себя, не считая жизнью существование во вдовстве» (Свод, с. 369). Такой же обычай приписывался фракийцам и герулам (там же, с. 383—384). Обычай сати известен и исламским сагам (см. Эллис-Дэвидсон, 1976, с. 309 и сл.), но это либо так называемые саги о древних временах, где уже нет традиционной для прочих саг установки на достоверность, либо, как в «Книге Плоского острова», героиня отвергает древний обычай, не желая расставаться с жизнью.

Любопытно, что Ибн Русте достаточно точно описывает обряд ингумации в могиле — «большом доме» у русов, трупоположение в камерной гробнице, в начале X в., когда этот обряд еще не распространился собственно на Русь: одна камерная гробница рубежа IX и X вв. известна в Плакуне под Ладогой, но она содержала одиночное погребение мужчины (Назаренко, 1985, с. 168). Видимо, русские информаторы арабских авторов описывали обычай, распространенный в Скандинавии: там, в некрополе Бирки, камерные гробницы известны с IX в. Соответственно, информация об «острове русов», окруженном озером, могла относиться к острову Бьёрко (Бирка) на озере Меларен. В одной из камерных гробниц Бирки (погребение 644 — Арбман, 1943, с. 221—226) женщина располагалась на коленях у погребенного воина.

Очевидцем смерти женщины на похоронах знатного руса был Ибн Фадлан в 921/922 г. — его «рисале» позво-

ляет прояснить статус сопровождавших русов женщин. Русы прибыли на Волгу в Болгар с торговыми целями. Согласно описанию Ибн Фадлана с ними были жены с монистами, свидетельствующими о богатстве мужей, и девушки, предназначенные для продажи. В постройных русов, «и у каждого [из них] скамья, на которой он сидит, и с ними [сидят] девушки-красавицы для купцов. И вот один [из них] сочетается со своей девушкой, а товарищ его смотрит на него. А иногда собирается [целая] группа из них в таком положении один против другого и входит купец, чтобы купить у кого-либо из них девушку, и наталкивается на него, сочетающегося с ней. Он же [рус] не оставляет ее, пока не удовлетворит своей потребности» (Ковалевский, 1956, с. 142).

Термином «джария» — «девушка» — у арабов именовались наложницы, прислуга, невольницы. Но тем же термином обозначена и «девушка», согласившаяся добровольно следовать на тот свет «в рай» вслед за своим господином, и старуха — «ангел смерти», — осуществлявшая жертвоприношение этой «девушки», что больше соответствует статусу «свободной» женщины (ср. Ковалевский, 1956, с. 246; Калинина, 1995, с. 136—137). Однако «свобода» в данном случае не может считаться полной: согласившаяся на смерть девушка (или юноша — «гулям», но чаще, по Ибн Фадлану, это были девушки) уже не может переменить решение (Ковалевский 1956, с. 143). Отнесение к одному статусу «джарии» девушки и старухи, совершающей ритуал, а также ее дочерей — «ассистенток», может свидетельствовать как об их социальном, так и ритуальном равенстве: в ритуалах «девушки» приравнивались к «старухам» по признаку «чистоты». Вместе с тем предполагать особо низкий статус «джарий» (и «гулямов») нет оснований: всматриваясь в иной мир через ритуальные ворота, поставленные на месте сожжения, готовая к смерти девушка видит своих отца и мать, родственников и, наконец, господина с мужами и отроками («гулямами») в том же «раю». Вероятно, в собственно древнерусском обществе такой «джарией» была и ключница княгини Ольги Малуша, полюбившаяся Святославу: она занимала достаточно важный пост при дворе княгини, но сын ее Владимир именовался «робичичем» — сыном рабыни (ПВЛ, ч. 1, с. 94; ср. скандинавские параллели — Каррас, 1990).

В древнерусской социальной лексике термину «джа-

рия», очевидно, соответствует термин «девка» — обозначение дворовых служанок, которых могли и продавать как рабынь (Калинина, 1995).

По своему социальному и ритуальному статусу «джарии» приравнивались также к «гулямам» — «юношам» или, в точном древнерусском значении термина, — «отрокам» (Ковалевский, 1956, с. 246; Калинина, 1995, с. 136—137): и гулямы на Востоке, и «отроки» на Руси были не просто рабами, а членами «дружины» господина; на Руси с X в. «отрокам» соответствовал термин «младшая дружина», а «мужам» («боярам») — «старшая дружина». Дружина в целом была главной социальной силой, на которую опирались первые русские князья, дружинные, а не родовые (племенные) связи оказывались доминирующими в складывающемся государстве; эти связи оставались прочными и в загробном мире. Тот же Ибн Фадлан сообщает, что с царем («малик») русов в его «замке постоянно находятся четверста мужей из числа богатырей, его сподвижников, причем находящиеся у него надежные люди из их числа умирают при его смерти и бывают убиты из-за него. И с каждым из них девушка, которая служит ему и моет ему голову и приготавливает ему то, что он ест и пьет, и другая девушка, [которой] он пользуется как наложницей в присутствии царя». С самим царем на его огромном ложе сидят «сорок девушек для его постели» (Ковалевский, 1956, с. 146).

Свои дружины имели и подчиненные русскому князю предводители (в т. ч. «воеводы» — ср. дружину Свенельда): видимо, рус, похороны которого видел на Волге Ибн Фадлан, принадлежал к числу таких предводителей — на его знатность указывает сам арабский автор, а в раю с ним пребывают «мужи и отроки», что точно соответствует структуре древнерусской дружины. Включение в эту структуру — социальную и ритуальную — «девушек», участие их в предприятиях дружины руси указывает на то, что они были не просто «невольницами», «живым товаром». Во всяком случае, в погребальном ритуале их статус имел повышенную сакральность, и неудивительно поэтому, что полный скандинавский костюм, приличествующий свободным, в т. ч. знатым, женщинам, носили и умерщвленные на похоронах с господином «девушки».

В парных погребениях эпохи викингов в Скандинавии и Руси «зависимое» положение погребенной с мужчиной женщины проявляется редко. Более того, в ранней работе, посвященной обычаю сати в Норвегии, Х. Шетелиг (1908/

1909, с. 188—189) описывает характерный случай, когда женщина была помещена в камеру к воину при вторичном погребении, то есть она не была убита на похоронах и имела равный статус и одну могилу с мужем.

Интересно, что в камерах Бирки согласно А. С. Грэслунд преобладало сидячее положение умерших (Грэслунд, 1980, с. 37), что напоминает о сидячем положении руса в ладье перед сожжением в описании Ибн Фадлана. В одной из киевских камерных гробниц женщина была погребена в сидячем положении возле лежащего на правом боку мужчины (№ 111: Каргер, 1958, с. 177—179): видимо, сидячее положение символизировало продолжение «жизни» умершего в могиле — ср. сведения Ибн Русте о том, что женщину клали живой в могилу мужа.

О зависимом положении «рабыни» могут свидетельствовать случаи, когда женщина была погребена вне камерной гробницы, в которой лежал воин (остров Мэн: Петрухин, 1976, с. 165). Более показательным, с точки зрения описания Ибн Фадлана, можно считать камерное погребение № 644 в Бирке, где женщина сидела на коленях у мужчины, и две камерные гробницы из Шестовицы, где воины обнимали левой рукой погребенных с ними женщин (№ 36, 42: Блифельд, 1977, с. 128, 138; ср. Петрухин, 1976, с. 167—168; рис. 1). Напомним, что сексуальные действия с обреченной на смерть девушкой продолжают и вблизи погребального ложа руса прямо на погребальной ладье — лишь затем «ангел смерти» убивает девушку своим кинжалом (Ковалевский, 1956, с. 145).

Исследователи текста Ибн Фадлана предполагали, что мрачный образ старухи — «ангела смерти», умерщвляющего жертвы (возможно, не только девушек, но и отроков-гулямов), может быть соотнесен с мифологическим образом валькирии (Эллис-Дэвидсон, 1972, р. 62) — девы-воительницы, «выбирающей» героев, которым суждено пасть и отправиться в «рай» — Вальхаллу, на поле боя (тех, на кого указал их бог — Один). Действительно, арабские (мусульманские) представления об «ангеле смерти» близки скандинавским: *валькирия* — буквально, «выбирающая мертвых». И. М. Дьяконов, при сравнительном анализе «архаических мифов Востока и Запада», выделил среди женских мифологических персонажей две категории: «дев-воительниц» и «матрон» — «матерей/супруг» (1990, с. 89—91 и др.); первая категория восходит к возрастной группе девушек, сопровождающих юношей в «мужском

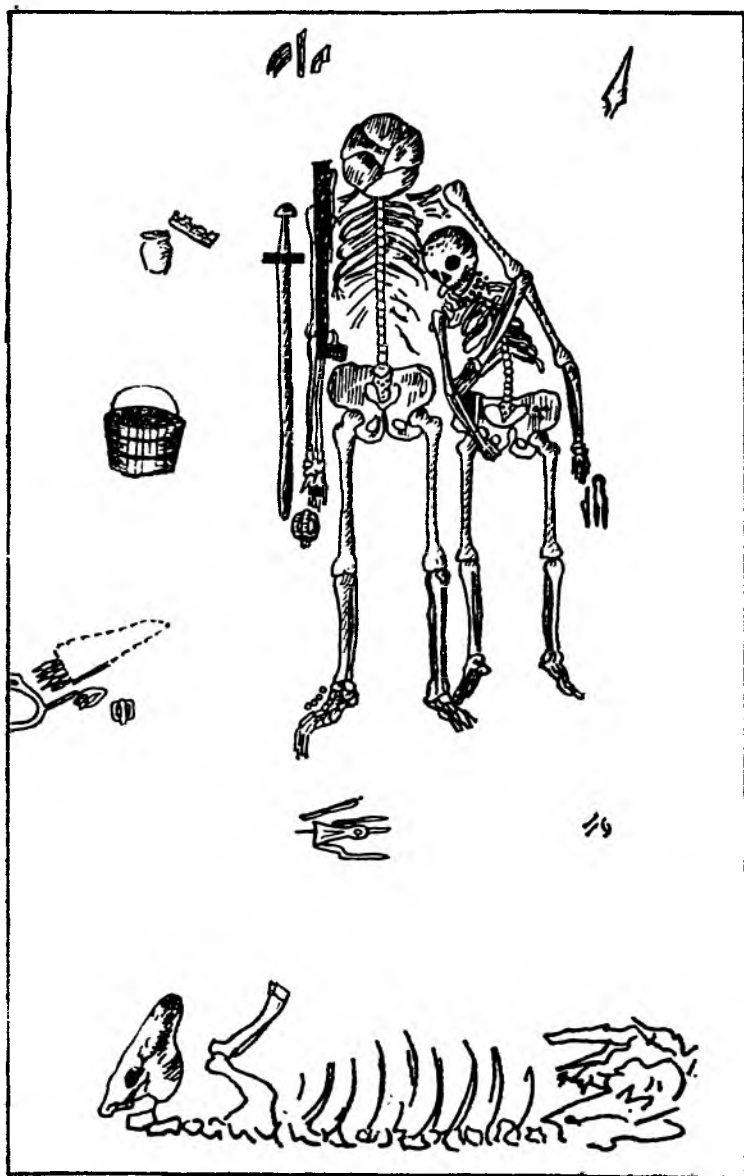


Рис. 1. Шестовица. Курган 36.

доме» (ганика, ganika, у индоариев, гетеры, hetairai, у греков и т. п.), пользующихся половой свободой и связанных с боевыми дружинами. Мифологические воплощения таких социальных групп индийские апсары, ирландские сестры Морриган и т. п. персонажи, уносящие убитых с поля боя (Дьяконов, 1990, с. 146, 159—160; ср. Дюмезиль, 1973, с. 42; Эллис-Дэвидсон, 1972, с. 65). Апсары, как и валькирии, пребывают с героями в «раю», участвуют в загробных пиршествах и т. п.; ср. в скандинавских скальдических стихах: «вином валькирия вождя встречает» в Вальхалле и т. д.

«Дружинный» обряд похорон руса, описываемый Ибн Фадланом, когда русы пьют и сочетаются с девушками в течение всех десяти дней, пока все не будет готово к кремации, повторяет обычаи «воинского рая». Функции гетеры выполняет и девушка, отправляющаяся в рай вслед за господином — она совокупляется с его родичами, в том числе и рядом с его смертным ложем.

Самый яркий пример предложенного И. М. Дьяконовым разделения на «дев-воительниц» и «матрон» являются героини скандинавского эпоса о Нибелунгах/Нифлунгах — Брюнхильд и Гудрун: Брюнхильд (в «Саге о Вельсунгах» — Сигдрива) — валькирия, возлюбленная Сигурда, Гудрун — законная жена. Именно Брюнхильд убивает себя на погребальном костре героя и следует за ним на тот свет (сюжеты «Краткой песни о Сигурде» и «Поездки Брюнхильд в Хель»: Старшая Эдда). Костер устроен как брачное ложе, а умерших сопровождает на тот свет дружина — пять рабынь и семь слуг «высокого рода» (Краткая песнь о Сигурде, 68—70). В эпосе смерть Сигурда трагична — он был предательски убит, а не пал в битве, поэтому должен идти не в воинский рай, а в преисподнюю — Хель; за ним отправляется Брюнхильд. Гудрун оплакала Сигурда, как положено почтенной вдове, и вновь вышла замуж (хотя и это замужество, по законам эпоса, не принесло ей счастья).

Нора Чедвик (1950) продемонстрировала функции валькирии как сверхъестественной покровительницы (fylgju-kona) героя в древнеисландской литературе. Она обратила также внимание на пассаж, содержащийся в «Истории датчан» Саксона Грамматика (IX, 301), который проливает свет на представления о роли женщин в походах викингов — во всяком случае, на те представления, которые сохранились в сочинениях средневековых авторов. Шведский конунг Фрё разгромил норвежского конунга Сиварда и отправил захваченных им норвежских жен в

публичный дом; знаменитый викинг Рагнар Лодброк явился в Швецию, чтобы отомстить за поражение, и плененные женщины стали, переодевшись в мужские одежды, пробираться в лагерь Рагнара, чтобы участвовать в битве на стороне освободителя. Благодаря помощи их предводительницы Ладгерды Рагнар победил врага. Он вступил в связь с Ладгердой и не лишился ее покровительства даже после того, как женился на другой женщине.

Конечно, рассказы о женщинах-воительницах ассоциируются в первую очередь с популярными и в средние века рассказами об амазонках (ср. Саксон Грамматик, VIII, 257; Еш, 1991, с. 176 и сл.). В поздних арабских сочинениях русы соседствуют с народом амазонок (Петрухин, 1991). Следует с осторожностью относиться и к известиям о том, что во время войны с князем Святославом греки находили на поле боя среди павших русских воинов переодетых женщин (Кедрен, II, 407 — см.: Эллис-Дэвидсон, 1976, с. 114—115). То же о славянских женщинах, принимавших участие в осаде Византии, сообщает патриарх Никифор (Чичуров, 1980, с. 160—161), о женщинах германцев — античные авторы и т. д. (ср. Мак-Каллох, 1913, с. 256). Возможно, и здесь мы имеем дело со средневековым стереотипом описания варварского народа. Чисто «литературным» мотивом считаются, как правило, и представления о «девах щита» (*skjald-meujar*) — воительницах в древнеисландской литературе. Вместе с тем единичные, но весьма показательные погребальные комплексы эпохи викингов заставляют более внимательно относиться к этим представлениям: в одном из датских погребений IX в. в Гердрупе (Христенсен, 1981) женщина была похоронена с копьем, и ее сопровождал убитый раб (без инвентаря); в норвежском погребении X в. в Оснесе (Мёрк, 1990) голова вооруженной дамы покоилась на щите, что явно напоминает о «девах щита» (см. о погребальных комплексах, где женщины были похоронены с оружием,— Еш, 1991, с. 21 и сл.).

И представления об амазонках, и представления о валькириях, очевидно, восходят к эпохе, когда воинские дружины формировались на основе «возрастных классов», ко времени разделения юношей и девушек на особые ритуализованные сообщества (тайные союзы): ср. сохранившееся в древнерусской дружинной терминологии деление на старшую и младшую дружину, присутствие в дружине отроков и «девок»-джарий, повышавших свой статус до статуса валькирии — загробной подруги вождя — на его похоронах.



Очевидно, образ валькирии был популярен в Скандинавии и на Руси, судя по находкам изображающих валькирий амулетов-привесок на поселениях на «Рюриковом» городище под Новгородом (рис. 2) и в Гнездове. Дружины руси в X в. брали с собой не только законных жен («матрон»), но и «девушек», статус которых колебался от невольничьего, «живого товара» до положения «матроны», сопровождавшей своего господина на тот свет. Число этих



Рис. 2. Новгородское Городище. Валькирия. Бронзовая привеска.

«девушек», участвующих в торговых и прочих предприятиях руси, могло превышать «нормальное» соотношение мужчин и женщин собственно в Скандинавии: отсюда относительная многочисленность женских погребений на погостах в Гнездове и Тимереве и впечатляющее количество овальных фибул на Руси.

«Феминистическая» тема находит неожиданное на первый взгляд продолжение в истории начальной христианизации в Скандинавии и на Руси. Дело в том, что большая часть христианских символов — крестовидных привесок X в. — обнаружена в женских погребениях: это практически все 10 находок Бирки (Грэслунд, 1980, с. 84—85) и подавляющее большинство находок на Руси (Недошивина, 1983). Известно, что первой правительницей Руси, принявшей крещение (957 г.?), была княгиня Ольга. Один из исследователей введения христианства на Руси, О. М. Рапов (1988, с. 156), предположил даже, что Ольга крестилась, потому что хотела избежать участи вдовы — быть убитой на похоронах Игоря. Это, конечно, преувеличение: как мы видели, статус жен отличался от статуса

«девушек»-наложниц. В традиционном скандинавском праве статус вдовы был еще более независим, чем статус замужней женщины (Фут, Вильсон, 1970, с. 110—111). На Руси, судя по договору с греками 944 г. (ПВЛ, ч. 1, с. 34) и приему Ольги в Константинополе (De cerim, p. 594/5 — 598.12; ср. Литаврин, 1981), знатные женщины имели статус, равный мужским родичам и дружинникам русского князя. Однако присутствие в «семьях» русской и скандинавской знати «наложниц», потомство которых могло претендовать на часть наследства (см.: Каррас, 1990) — напомним о сыне «рабыни» Владимире, — очевидно, способствовало стремлению «законных» жен к христианскому браку и моногамной семье.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Авдусин, 1974: *Авдусин Д. А.* Скандинавские погребения в Гнездове // Вестник Московского университета. История. № 1. С. 74—86.
- Арбман, 1943: *Arbman H.* Birka. Die Gräber. Stockholm.
- Блифельд, 1977: *Блифельд Д. И.* Давньоруськи пам'ятки Шестовиці. Київ.
- Грэслунд, 1980: *Gräsund A.-S.* The burial customs. Birka IV. Stockholm.
- Дьяконов, 1990: *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М. Дубов, Седых, 1992: *Дубов И. В., Седых В. Н.* Новые исследования Тимеревского могильника // Древности славян и финно-угров. СПб. С. 115—124.
- Дюмезиль, 1973: *Dumezil G.* Gods of the Ancient Northmen. Berkeley; Los Angeles; L.
- Еш, 1991: *Jesch J.* Women in the Viking age. Woodbridge.
- Жарнов, 1991: *Жарнов Ю. Э.* Женские скандинавские погребения в Гнездове // Смоленск и Гнездово. М. С. 200—225.
- Калинина, 1995: *Калинина Т. М.* Термин «люди дома» («ахл ал-байт») по отношению к обществу русов у Ибн Фадлана // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992—1993. М. С. 134—139.
- Каргер, 1958: *Каргер М. К.* Древний Киев. Т. 1. М.; Л.
- Каррас, 1990: *Karras R. M.* Concubinage and slavery in the Viking Age // Scandinavian studies. V. 62. P. 141—162.
- Ковалевский, 1956: *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 году. Харьков.
- Корзухина, 1971: *Корзухина Г. Ф.* Курган в урочище Плакун под Ладогой // Краткие сообщения института археологии. Вып. 125. С. 59—64.
- Литаврин, 1981: *Литаврин Г. Г.* Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь. Проблема источников // Византийский временник. Вып. 42. С. 35—48.
- Мак-Каллох, 1913: *MacCulloch J. A.* Eddic // Mythology of all Races. V.II. N.Y.
- Мельникова, Петрухин. 1989: *Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* Название «Русь» в этнокультурной истории древнерусского государства // Вопросы истории. № 8. С. 24—38.

- Мёрк, 1900: *Mørk G.* Indberetning om arkaeologiske undersøgelser paa Nordre Kjølen, aasnes pgd, Soløer // Foreningen til norske Fortidsminde-smaer- kers Bewaring. S. 68—74.
- Ми́норский, 1963: *Ми́норский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда. М.
- Назаренко, 1985: *Назаренко В. А.* Могильник в урочище Плакун // Средне- вековая Ладога. Л. С. 156—169.
- Недошивина, 1983: *Недошивина Н. Г.* Средневековые крестовидные при- вески из листового серебра // Советская археология. № 4. С. 222—225.
- Новосельцев, 1965: *Новосельцев А. П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI—IX вв. // Древнерусское государство и его меж- дународное значение. М. С. 355—419.
- ПВЛ: Повесть временных лет. Т. 1—2. М.; Л.
- Петрухин, 1976: *Петрухин В. Я.* Погребения знати эпохи викингов // Скандинавский сборник. Вып. XXI. С. 153—171.
- Петрухин, 1991: *Петрухин В. Я.* Легендарная история Руси и космологиче- ская традиция // Механизмы культуры. М. С. 99—115.
- Пушкина, 1972: *Пушкина Т. А.* О проникновении некоторых украшений скандинавского происхождения на территорию Древней Руси // Вестник Московского университета. История. № 1.
- Рапов, 1988: *Рапов О. М.* Русская церковь в IX — первой трети XII века. М.
- Саксон Грамматик: *Saxo Grammaticus.* History of the Danes. V. I—II. Cam- bridge, 1980.
- Свод: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I—IV вв.). М., 1991.
- Стальсберг, 1987: *Стальсберг А.* Женские вещи скандинавского происхо- ждения на территории Древней Руси // Труды Пятого Международ- ного конгресса славянской археологии. Т. III. Вып. 1 б. С. 73—79.
- Старшая Эдда: Старшая Эдда. М.; Л., 1963.
- Фут, Вильсон, 1970: *Foot P. G., Wilson D. M.* The Viking achievement. L.
- Чедвик, 1950: *Chadwick N. K.* Forgerdr Hølgabrudr and the trolle ping: a note of sources // The early cultures of North-West Europe. Cambridge. P. 395—418.
- Чичуров, 1980: *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения. М.
- Христенсен, 1981: *Christensen T.* Gerdrup-graven // Årbog for Roskilde museum 2. S. 19—28.
- Шетелиг, 1908/1909: *Shetelig H.* Traces of the custom of Suttee in Norway during the Viking Age // Saga-book of the Viking Club. V. VI. P. 180 ff.
- Эллис-Дэвидсон, 1972: *Ellis-Davidson H.* Gods and myths of Northern Europe. Harnondsworth.
- Эллис-Дэвидсон, 1976: *Ellis-Davidson H.* The Viking road to Byzantium. Cambridge.
- Янссон, 1987: *Jansson I.* Communications between Scandinavia and Eastern Europe in the Viking Age // Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa. Teil IV. Der Handel der Karolinger- und Wikingerzeit. Göttingen. P. 773—807.



**Н. Л. Пушкарева**

**СЕКСУАЛЬНАЯ ЭТИКА  
В ЧАСТНОЙ ЖИЗНИ  
ДРЕВНИХ РУСОВ И МОСКОВИТОВ  
(X—XVII вв.)**

Изучение сексуальной этики русских, особенно в ранний период — эпоху средневековья и раннее Новое время — долго не привлекало внимания российских историков и этнографов. Одним из препятствий было традиционное представление об асексуальности русской культуры и, следовательно, отсутствии самого предмета исследования. К этому добавлялись негласные идеологические запреты на любые публикации, имеющие отношение к эротике, в том числе на исследования исторические, философские и даже медицинские. Свою роль играл и официальный атеизм, мешавший появлению исследований по проблемам религиозной антропологии (в рамках которой и могли бы быть поставлены проблемы истории сексуальной этики). Сами же деятели православной церкви по понятным причинам не спешили изучать те стороны эволюции православной концепции семьи и брака, которые касались секса.

Да что и говорить об историко-сексологической проблематике, если в российской историографии советского времени исследования быта и повседневности допетровской России можно было сосчитать по пальцам, если изучению динамики эволюции форм и типов семейной организации у русских в X — XVII вв. оказались посвящены лишь несколько небольших статей! Специалисты-источниковеды, разумеется, знали, что причиной отсутствия исследований по проблемам сексуальной этики православия и, шире, проблем истории повседневности, религиозной антропологии является вовсе не бедность источников. Хотя на первый взгляд, действительно, в отличие от индийской традиции, подарившей миру «Камасутру», или западноевропейского культа Прекрасной Дамы, оставив-

шего лирику трубадуров, — в этико-культурном наследии допетровской России описаний того, как любили наши предки, казалось бы, не было. В древнерусских литературных памятниках отсутствовали эротически окрашенные образы и сюжеты (равно как и в русской классической литературе конца XVIII — начала XIX в.), так что даже фольклор был наполнен больше эвфемизмами, нежели описаниями откровенных сцен.

Как сложилась подобная ситуация? Что лежало в основе труднообъяснимой сексофобии русской культуры, сохранившейся до начала XX в.? Действительно ли интимно-физиологические стороны жизни людей считались в русской народной этике малозначительными? Как и когда возникла лингвистическая ситуация, при которой все, что связано с сексом, оказалось в русском языке практически «неназываемым», за исключением медицинских терминов или инвективной лексики (ругательств)? Ставить подобные вопросы долгое время считалось просто «ненаучным».

Когда же прежние идеологические препоны разрушились, исследователи истории семьи, быта, культуры не только признали необходимость изучения историко-сексологических сюжетов, но и начали поиск необходимых источников. Это и заставило их обратить внимание на существование в рукописном наследии допетровской России некоторых сравнительно малоиспользуемых памятников церковного происхождения X — XVII вв. — требников, молитвенников, сборников епитимий, исповедных вопросов и проповедей, дидактических текстов. Многие из этих памятников до сих пор не опубликованы и потому малоизвестны. Однако именно в них традиционно содержались особые разделы, в которых формулировались запретительные нормы сексуального поведения. Авторы и составители этих дидактических сборников — знатоки норм канонического права, касавшихся интимной жизни людей, — считали своей задачей закрепление в сознании паствы определенных правил, преступление которых означало бы прямой конфликт с Богом и церковью. Скрупулезный анализ этих памятников, сопоставление ранних списков с поздними, выявление локальных особенностей православных этических проповедей, касающихся сексуального поведения, способны раскрыть степень «усвояемости» этических норм, определить силу и форму сопротивления им, найти корни социально-психологических стереотипов маскулинности и фемининности в русской культуре.

Изучение канонических текстов допетровской России под углом зрения исторической сексологии было впервые апробировано в 80-е годы нашего столетия<sup>1</sup>. До этого времени исследования по проблемам славянской этносексологии в российской и зарубежной историографии (а они очень немногочисленны) охватывали лишь некоторые стороны сексуального поведения российских крестьян прошлого столетия и были основаны на этнографических материалах XIX — начала XX в.<sup>2</sup>. Между тем результаты исследований по истории сексуальности в средневековой Московии и России раннего Нового времени оказались небезразличными для многих специалистов. Ими заинтересовались демографы, фамилисты (специалисты по истории семьи), социологи, социопсихологи, а также исследователи, занимавшиеся изучением динамики социокультурных изменений в истории русских женщин. Сейчас эту междисциплинарную научную проблему можно считать уже признанной в российской историографии<sup>3</sup>, хотя полтора десятилетия назад она считалась почти столь же «периферийной», как и славянская этносексология. Без понимания роли сексуальной этики в культуре православия, без определения ее характера и факторов, воздействовавших на возникновение тех или иных поведенческих или психологических стереотипов, без попытки сопоставить «норму» и «действительность», демографические (в том числе сексуальные) представления и демографическое (сексуальное) поведение,— общая картина социального и семейного положения русских женщин в допетровскую эпоху оказалась бы обедненной и неполной.

Отсутствие долговременной исследовательской традиции, нехватка источников (которых даже чисто количественно сохранилось меньше, чем в Западной Европе) создают несомненные сложности в разработке проблем истории сексуальной этики в контексте изучения быта и повседневности в России. Исследователь принужден оперировать лишь косвенными свидетельствами, становясь,— если воспользоваться сравнением одного из мировых авторитетов в исследовании истории повседневности, французского исследователя Ж. Дюби,— «искателем жемчуга, пытливейшим охотником за конкретными, мельчайшими деталями»<sup>4</sup>. Из этих-то разрозненных деталей и приходится составлять более или менее цельную картину.

Сексуальное поведение древних русов, все их изменчивые переживания, оценки, восприятия (все то, что относят к ментальности — неотрефлексируемым сознанием жизненным установкам, характеризующим поведение представителей разных этносов и социальных групп, в том числе женщин), как и вся их частная, домашняя жизнь и повседневный быт в целом, определялись в X—XVII вв. двумя главными доминантами. *Одной* из них были сложившиеся традиции, ритуалы и обычаи, связанные с воспроизводством себе подобных. *Другой* с крещением Руси в 988 г. стала этическая система православия, проводники и проповедники которой неустанно боролись за то, чтобы все вопросы, связанные с заключением брака, а также с сексуальными контактами вне его, регулировались лишь нормами церковного права и постулатами православных дидактических сборников.

Сосуществование двух доминант было далеко не идиллическим. Целью православных идеологов было скорейшее «единовластие» — то есть утверждение христианских этических норм, однако искоренение языческой свободы и раскрепощенности (особенно ярко заметных в сексуальных отношениях) происходило отнюдь не столь легко и просто, как того бы хотелось инициаторам культурного броска из варварства в цивилизацию.

Едва ли не первой задачей в регуляции сексуального поведения древнерусской паствы было утверждение венчального брака вместо «поиманий» и «умыканий». Характерной чертой их на Руси с древнейших времен было согласование данных актов с похищаемой («с нею же кто съвещашеся...»)⁵ — свидетельство проявления частных, индивидуальных интересов женщины в вопросе о выборе сексуального (брачного) партнера.

Вопрос о сохранении этой «традиции» (права женщины «съвещаться») — сложнее. Как и в Западной Европе, где в сборниках исповедных вопросов (пенитенциалиях) IX в. еще упоминаются казусы умыкания по согласованию с невестой⁶, в российских епитимийных сборниках умыкание по согласованию встречается примерно до XIII в. В поздних церковных руководствах для священнослужителей такие сведения редки. Впрочем, в одном из требников XV — начала XVI в., среди поучений священнослужителям, имелся запрет венчать жен, «въсхыщенных от нецих» и

«восхотевших» «с въсхытившими брак творити» — косвенное свидетельство того, что заключение браков через похищение все еще оставалось «в поле зрения» духовных отцов<sup>7</sup>. Скорее всего, умыкание девушек с их согласия сохранилось как брачный ритуал прежде всего в среде «простецов», особенно в северных и зауральских землях, где в крестьянской среде, как доказали исследователи, и в XIX в. браки-«убегом» были частым явлением<sup>8</sup>. Долговременность существования традиции похищения женщины с ее согласия — яркий пример живучести брака по любви, заключения его на основании личной, в том числе сексуальной, склонности и предпочтительности.

Как о том говорят тексты епитимийников (сборников исповедных вопросов с указанием величины и длительности церковного наказания, епитимьи), похищения и «умыкания» предпринимались не только с целью заключения брака и далеко не всегда заканчивались им. Не случайно похищение девушки приравнивалось и в Древней Руси, и позже к принуждению к вступлению в половой контакт, к «осилию», «осквернению»<sup>9</sup> и наказывалось как блуд. Термин этот был очень многозначен. В частности, его употребляли, говоря о сексуальных отношениях незамужней и неженатого и вообще о многих видах воспрещенных сексуальных действий («творить блуд созати», «творить блуд во сне», «блудить в себе»)<sup>10</sup>. Термин «блудить» в значении «распутничать» прочно закрепился в нормативной лексике светских и церковных источников примерно с XI в.<sup>11</sup>

«Тайнопоиманье» и «умыканье» девушек зачастую совершалось отнюдь не втихую и не ночью (как, например, у кавказских народов), а на многолюдных весенне-летних празднествах, устраивавшихся, как правило, «у воды» — прудов, озер, рек. Эти празднества — *игрища* — содержали и в эпоху повсеместного распространения христианских аскетических запретов (XVI — XVII вв.), а тем более ранее, немало оргиастических элементов: «Егда бо придет самый тот праздник, мало не весь град возьмется в бубны и в сопели... И всякими неподобными играми сотонинскими плесканием и плесанием. Женам же и девкам — главам накивание и устам их неприязнен клич, всескверные песни, хрептом их вихляние, ногам их скакание и топтание. Тут же есть мужем и отроком великое падение на женское и девичье шатание. Тако же и женам мужатым беззаконное осквернение тут же...»<sup>12</sup>

Посещение «игрищ» нередко заканчивалось для жен-



щин внебрачными сексуальными контактами (которые резко осуждало духовенство и к которым было в целом толерантно общественное мнение)<sup>18</sup>. Для девушек же посещение публичных празднеств весьма часто приводило к «растлению девства». Последнее было особенно неприемлемо для ревнителей православной нравственности. При этом примерно с XV в. появилось дифференцированное наказание для тех, кто во время празднества совершил «блуд осильем» (изнасиловал девушку), и тех, кто пошел на грешное дело по согласованию с партнершей («аще сама изволиша», «аще мигала с ким впадъ в блуд»)<sup>14</sup>. В первом из двух случаев растлителю предлагали вступить с потерпевшей в брак («поять ю») и тем самым «смыть» позор с обещенной, которую именовали из-за случившегося «убогой». В случае отказа — виновнику грозили отлучением или по крайней мере епитимьей — 4-летним постом. Во втором случае духовные отцы рекомендовали ограничиться денежным штрафом в качестве моральной компенсации (правда, весьма значительным — третью имущества!)<sup>15</sup>. Разрабатывая систему наказаний для совершивших преступления против нравственности, авторы пенитенциарных кодексов выдвинули в XV — XVI вв. особое наказание и для тех соблазнительей, которые добились согласия девушки на вступление в интимную связь «хытростью» — к коей ими относились «клятвы» и «обещани<я>» (вступить в законный брак). Примечательно, что обманувший девушку приравнивался составителями законов к убийце («Хытростию растливший — аще бо уморивший, убийца есть»): ему назначалось 9 лет епитимьи<sup>16</sup>.

Изнасилование девушки, «блуд умолвкой», равно как более или менее продолжительная связь с незамужней молодой женщиной, считались в православной этике одним из наиболее серьезных нравственных преступлений, ибо невинная девушка стояла в православной «табели о рангах» неизмеримо выше не только «мужатицы», но и «чистой» (то есть не вышедшей второй раз замуж) вдовы. Но как относились к строгим церковным предписаниям те, для кого они предназначались? Прежде всего обращает на себя внимание сам факт сохранения исповедных вопросов, касающихся добрачных связей, в епитимийниках XVI — XVII вв. — молчаливое признание бессилия церкви в борьбе за их воспрещение.

Во-вторых, в вопросе о целомудрии православные проповедники оказались терпимее своих западных коллег

(католиков): как ни осуждались в православии добрачные сексуальные связи, но отсутствие девственности не рассматривалось ими как препятствие к заключению брака, за исключением семей священников и великих князей (царей), долженствующих быть образцом для простых мирян<sup>17</sup>. Широко известен введенный поначалу как ритуал во время царских свадеб, но постепенно проникший и в народные брачные празднества обычай «вскрытия почестности» невесты («Молодой объявляя родственникам супруги, как он нашел жену — невинною или нет. Выходит он из спальни с полным кубком вина, а в доньшке кубка просверлено отверстие. Если полагает он, что нашел жену невинною, то залепляет то отверстие воском. В противном же случае молодой отнимает вдруг палец и проливает оттуда вино», — так описывал ритуал итальянский посол Барберини в XVI в.<sup>18</sup>).

Тех, что согрешили до венчания, священники неизменно побуждали к супружеству и взымали лишь небольшой штраф с невесты или ее родителей, «аще замуж пошла нечиста» («аще хто хочет жену имети, юже прежде брака растлит,— да простится ему имети ю, за растление же — запрещение [причащаться] да примет на 4 лета»)<sup>19</sup>. Позже, в XVIII в., в крестьянской среде на «девичье баловство» тоже зачастую смотрели снисходительно, по принципу «грех девичий прикроется винцом» [венцом.— *Н. П.*]. Очевидцы свидетельствовали, что очень многие из невест приживали «еще в девках» по 1—2, а то и по 3 ребенка, да еще от разных отцов. Нелегко, полагали крестьяне, уберечь «молодку» от греха, чтобы шла она «как из купели, так и под злат венец», — но это ничуть не мешало стремлению родителей следить за «почестностью» дочери до брака. Если накануне венчания обнаруживалось, что невеста утратила невинность, дело «не рассыхалось»: «вперед не узнато, а может издацца [окажется.— *Н. П.*] лутше-лутшова», рассуждали крестьяне<sup>20</sup>. Длительно сохранявшаяся толерантность отношения к добрачным сексуальным связям в русской деревне была связана с традиционно сложившейся структурой ценностей, в которой семейной жизни уделялось одно из главных мест и в которой ценились в первую очередь хозяйственные навыки девушки, а не формальные признаки высокой нравственности (впрочем, уже в XIX в. положение изменилось, и церковный идеал нравственности постепенно превратился в народно-религиозный)<sup>21</sup>.

Разумеется, в ранние эпохи отношение к добрачным сексуальным связям девушек было в народе не менее, а куда более терпимым. Это следует принять во внимание при определении уровня брачности в допетровской России. По отношению к X — XVII вв. он, несомненно, должен был превышать реальное количество церковных браков — тем более что они стали регулярно фиксироваться в церковных метрических книгах лишь после указа 1667 г., причем не сразу и поначалу со стороны священнослужителей очень неаккуратно и неохотно<sup>22</sup>. Хотя добрачные (точнее: «довенчальные») связи и возникавшие на их основе половые союзы были недолговечны и непрочны, тем не менее они являлись немаловажным фактором, определявшим *избыточные* воспроизводственные возможности того времени.

Еще одним аргументом в пользу высокого уровня брачности в допетровской России является возраст начала половой жизни и, следовательно, детородного периода у женщин. Было бы ошибочным определять его лишь по возрасту невесты на момент венчания. Правовая норма православного канонического права, определявшая предельно минимальный возраст первого брака для женщин, менялась несколько раз, но в XV — XVII вв. совершеннолетием «женщины» считались 12 лет<sup>23</sup>. Разумеется, это не означало, что все или даже большинство невест в Древней Руси и Московии вступали в брак в столь раннем возрасте. Низкий брачный возраст наблюдался прежде всего в среде князей и бояр, где — преследуя политические цели — могли выдать замуж совсем маленькую девочку («младу сущу, осьми лет»), «оженить» подростка (будущий царь всея Руси Иван III был «опутан красною девицею» пяти лет от роду). Дети в этом случае отдавались на руки «кормильцам» — воспитателям в новых семьях и до достижения половой зрелости супружеской жизнью не жили<sup>24</sup>.

У «простецов» возраст вступления в первый брак был, надо полагать, несколько выше, чем у представителей привилегированных сословий. Нелегкие обязанности хозяйки дома в крестьянской семье, вынужденной на равных помогать супругу в работе в поле и на огороде, ходить за скотом, могли выполнять лишь физически крепкие девушки, вполне готовые стать женщинами. Поэтому в крестьянских семьях долгое время существовал обычай отдавать девиц замуж отнюдь не в отрочестве. Однако стремление родителей следовать православной заповеди сохранения невин-

ности до брака постепенно сделало ранние браки женщин в среде «простецов» обычным явлением. Во всяком случае, в XIX в. 12—13-летние невесты-крестьянки не были редкостью («а было мне тринадцать лет», — признавалась пушкинской Татьяне ее няня, крепостная, выданная замуж по воле родителей и «не слыжавшая», по ее словам, «в те годы про любовь»). Физически такие невесты, разумеется, были незрелы<sup>25</sup>.

Знаток древнерусского быта Б. А. Романов справедливо видел в ранних браках «противоблудное средство»<sup>26</sup>. Действительно, православные нормы были выработаны в ответ на реально сложившуюся ситуацию — распространенность сравнительно ранних половых связей, которые требовалось «оформить». Возможность «растления девства» «по небрежению», «оже лазят дети [друг на друга или «в себя»] несмыслаче», была и в Древней Руси, и позже достаточно распространенной. Во всяком случае, вопрос о том, как наказывать родителей за подобные проступки детей, был поставлен в одном из самых ранних покаянных сборников<sup>27</sup>. В XV — XVI вв. церковный закон всю вину за добрачный секс возлагал на растлителя: «Аще кто прежде брака [в] тайне или нужю растлит жену и потом законным браком съчтается с ею — блудника познает запрещения: 4 лета едино убо у дверей церковных да плачется»<sup>28</sup>.

Вопрос о неискоренимости *блуда*, а так духовные отцы готовы были именовать чуть ли не все виды сексуальных прегрешений в древней и средневековой России, сильно занимал идеологов христианской нравственности. «Едино есть бедно избыти в человецех — хотения женьска», — сетовал в связи с рассуждениями о блуде компилятор дидактического сборника «Пчела»<sup>29</sup>. Отчаявшись победить это «хотение», проводники и проповедники идеи целомудрия направляли все усилия на то, чтобы ограничить, а по возможности воспретить распространение «бацилл аморальности» прежде всего среди холостого населения, причем не только юного, но и вполне зрелого, включая вдов и вдовцов. В связи с этой задачей в лексике составителей дидактических сборников примерно с XII в. появляется различие между *блудом* (добрачным сексом, связью холостых, различными девиантами в общепринятой сексуальной ориентации) и *пеллюбодельнием* (супружескими измениями, нарушением обета верности мужа и жены друг другу (так называемой седьмой заповеди), адюльтером прошедших через церковное венчание супругов)<sup>30</sup>.

Иногда слова *блуд* и *прелюбодеяние* использовались как синонимы, но полностью ими не стали<sup>31</sup>. В современной инвективной лексике *блудство* как термин одинаково заменяет слова *блуд* и *прелюбодеяние*. В Древней же Руси термин *блудня* был синонимичен прелюбодеянию, родственной ему лексический термин *блудство* означал блуд, «половую невоздержанность» (И. И. Срезневский)<sup>32</sup>, а слово *блудение* использовалось главным образом как синоним пустословия, болтовни (ср.: нем. разг. «Vla-bla-bla» — болтовня), суесловия, вздорных речей. Ругательного оттенка все перечисленные слова в домосковское время не имели. Не имел его и термин *блудь* — синоним существительных «обманщик», «суеслов», «лжеучение», «вздор», «пустяки», «безумие», «ересь», «ложь»<sup>33</sup>. Пример тому — помимо уже известных<sup>34</sup> — имеется и в новгородской грамоте на бересте № 531. Она описывает семейный конфликт, вызванный ростовщическими действиями некой Анны с дочерью, ринувшихся в опасные финансовые операции без ведома хозяина дома, своеземца Федора. Когда тайное стало явным, Федор в сердцах назвал «жену свою коровою, а дочь *блудью*» — то есть обманщицей, скрывшей, как выясняется далее по тексту документа, прибыль от своих ростовщических афер<sup>35</sup>.

Перечисленные выше существительные и однокоренные с ними глаголы приобрели на Руси инвективный оттенок не ранее Московского времени. Однако уже в XVII столетии современники отмечали, что «грубые, неуважительные слова», «грязная брань» являются характерной чертой повседневного общения россиян<sup>36</sup>, который Адам Олеарий имел все основания назвать «бранчливым народом», переведя на свой язык наиболее употребляемые из ругательств и довольно точно транслитерировав их. Если верить Олеарию, к XVII в. слово *блудь* и однокоренные с ним глаголы и прилагательные употреблялись уже только как ругательства и иной смысл утеряли<sup>37</sup>.

Перечисленные Герберштейном и Олеарием инвективные выражения ярко характеризуют русскую культуру описываемого ими времени как культуру с высоким статусом родственных отношений по материнской линии, ибо только в таких культурах большую роль играют оскорбления матери. Упоминание женских гениталий и отправление ругаемого в зону рождающих, производительных органов, символика жеста «кукиш», изображающего детородный орган, намек на то, что «собака спала с твоей матерью»

(Герберштейн верно отметил аналогичную брань у венгров и поляков), ругательства со значением «я обладал твоей матерью» (и о распутстве самой матери) — все это характеризует особую силу табуированности именно разговоров о матери<sup>38</sup> и попутно характеризуют значимость «матриархального символизма»<sup>39</sup>.

Сопоставление древнерусской литературной и инвективной лексики, относящихся к сексу и сексуальному поведению, позволяет заметить, что в ранние эпохи в языке существовали слова, обозначающие детородные органы и сексуальные действия, не являвшиеся эвфемизмами и не имевшие в то же время ругательного смысла. В современном нашем языке эти дефиниции тоже употребляются, хотя и не часто. Между тем в покаянной и епитимийной литературе XII — XVII вв. можно обнаружить около десятка наименований половых органов, в частности — *женский (мужской) уд* (или *юд*, то есть часть тела, орган), *естество*, *лоно*, *срамной уд*, *срам*, *тайный уд* (или *удица*); все они не считались «скверностями», и употребление их, вполне вероятно, удовлетворяло и составителей текстов, и тех, для кого они писались. В затруднительных ситуациях православные компиляторы использовали греческие термины: вместо русского термина *рукоблудие* (онанизм) использовалось греческое слово *малакия*, в запрещениях анального секса вместо *непотребно естъство* и *проход* употреблялся греческий термин *афедрон*)<sup>40</sup>. Примерно к XVII столетию греческие аналоги все еще использовались в церковных текстах и литературном русском языке<sup>41</sup>, но в его профанном варианте прочно закрепилось употребление в связи с сексуальным поведением одной лишь инвективной лексики — *блудословья* («нечистословья»)<sup>42</sup>.

Общим правилом в систематизации церковных наказаний за употребление бранных слов по отношению к женщинам — как и в случае с самими прегрешениями и преступлениями такого рода — был учет социального и семейного положения пострадавшей. Оскорбление словом как вид преступлений типа *dehonestatio mulieris* (казус ложного обвинения в блудодействе) упомянуто уже в Уставе кн. Ярослава Владимировича (XII в.) и абсолютно идентично штрафу за изнасилование: клеветнически обругать женщину распутницей было все равно, что совершить подобное обесчещение!<sup>43</sup>

Церковные законы позднейшего времени позволяют сделать еще одно важное наблюдение: наказание за *блуд* с

невинной девушкой было более строгим, чем за *прелюбы* с «мужатицей». Поскольку в церковной иерархии ценностей девушка стояла выше тех, кто был в браке или вне его «растлил девство», постольку одной из основополагающих идей в этической системе православия была именно идея сохранения «пречюдной непорочной чистоты», вечной невинности как идеала, доступного избранным («много убо наипаче почтенно есть девство, убо неоженившаяся вышши есть оженившейся», «аще хошет без брака пребывати, не ити замужь — добре есть се»)⁴⁴. Исходя из этого нравственного постулата, проповедники причисляли обещание девушки, насилие над нею к числу тяжелейших грехов.

Однако исповедные вопросы, «список» которых компилировался исходившими из повседневной практики православными духовными лицами, косвенно свидетельствуют о том, что преступления против чести девушек были весьма распространенным явлением. И совершали подобные проступки не только те, кого исповедальники именовали «прост человек», но и сами лица духовного звания, долженствовавшие в идеале быть образцом для мирян! «Осилие» девушки, совершенное «простецом», каралось, разумеется, не столь строго, сколь преступление, совершенное «мнихом», попом, а тем более епископом (видимо, все же казусы были, если правовые памятники не исключали этого исповедного вопроса). От 4 до 6 лет епитимьи (поста «о хлебе и воде») для простецов, которых авторы требников еще надеялись «оженить» на обещанных девушках и тем или иным путем вернуть в лоно церкви, противостояли многолетней (от 12 до 20 лет) епитимье для черноризцев и священников. Епископа за подобные развратные действия предписывалось немедленно лишить сана⁴⁵.

Еще более строгие моральные взыскания ожидали тех, кто «творил блуд» с обитательницами монастырей. Ранние церковные памятники оставили свидетельства того, что мирские и более того — вакхические соблазны вторгались порою в эти цитадели христианского благочестия: «иже в монастырях часто пиры творят, созывают мужа вкупе и жены...», «иже пьют черницы с черныцы...»⁴⁶. Следствия подобных пиров не заставляли себя долго ждать: «невоздержанье, нечистота, блуд, хуление, нечистословье...», а в результате — наказания и тем, кто «девствовати обещавши, сласти блудни приял», и тем, кто на этот грех их сподвигнул. Особенно греховными в этом случае казались

проповедникам «съвокупления» тех, кто должен был являть «добронравие святительского подобия» — то есть черноризцев с монашенками: их «блуд» приравнялся к «кровоместству» (инцесту духовных родственников)<sup>47</sup>. Глубоко безнравственным не без основания считалось осквернение девушки-«черноризицы»: церковные законы предписывали не пускать такого развратника в храм, ибо он — «сущици убийца есть»<sup>48</sup>.

Усилия древнерусских и средневековых проповедников по утверждению христианских моральных норм в отношении *блуда* холостых были значительны, но результаты этой деятельности малоудовлетворительны. Поэтому из столетия в столетие в исповедальной и дидактической литературе неизменно присутствовала тема добрачных связей и *блуда* не вступивших в брак, а потому не подвластных «вождям слепых, наставникам блудящих». Эти «вожди» и «наставники» неоднократно жаловались на страницах своих посланий в «высшие инстанции» (епископу, митрополиту), что молодежь охотно «клянется» на исповедях «блюстися блуда». А на деле — одни «сблюдут како любо», другие — «мало», а третьи вовсе тут же «падают». Чтобы избежать кошмарного промискуитета, некоторые священники «на местах» на свой страх и риск (как епископ Нифонт в XII в.) рекомендовали тем, кто не был еще связан узами брака и безвольно отдался своим «чювствам», по крайней мере, удержаться от частой смены партнеров («аже ся не можешь удержати — буди с единою»)<sup>49</sup>. В то же время священникам было сверхнеобходимо не упускать подобную молодежь и холостых из поля своего зрения, заставляя их признавать недостойность своего поведения, «каяться» и с раскаянием «преставать от блуда». Победа над «блудливостью» холостого приравнялась к угашению в нем «пламеня огненного»<sup>50</sup>.

В отличие от современных блюстителей нравственности, православные проповедники, говоря о растлении невинных, практически не интересовались возможностью и последствиями соращения юноши опытной женщиной. «Испортить», по их терминологии, могли только невинную девушку. В единственном найденном нами исповедном вопросе о беззаконной связи «жены» с отроком (а под термин *отроки* попадали молодые люди добрачного возраста, примерно 10—14 лет) упомянуто даже меньшее наказание обоим участникам проступка, чем за обычный *блуд* — всего 60 дней «сухояста» (поста на хлебе и воде)<sup>51</sup>.



Зато особый круг вопросов о *блуде* создавали ситуации незаконной связи представителя привилегированного сословия с «рабою» (так именовались в покаянной литературе все девушки и женщины из среды социально зависимого населения). Проще всего для древнерусских компиляторов дидактических сборников было бы следовать в этом деле пожеланиям византийского брачного права, предписывавшего «осподину» освободить ту «рабу», которую он обесчестил<sup>52</sup>. Однако такое требование могло коснуться лишь изнасилования *своей рабыни*: казусы «пошибанья» и «осилья» рабынь *чужими* «осподами» рассматривались как уголовно наказуемое деяние, штрафы за которое росли от столетия к столетию (выплачивались они, разумеется, владельцам «рабынь»-холопок)<sup>53</sup>.

В определении наказаний за интимные связи холопок со *своими* «осподами» духовные отцы чувствовали себя не столь уверенно. С одной стороны, права владельцев зависимых «хрестьян» давали им возможность распоряжаться их судьбами. В то же время пределы этих возможностей были весьма неопределенны. К тому же на Руси с древнейших времен отсутствовало «право первой ночи», замененное денежной компенсацией в пользу князя еще при княгине Ольге (середина X в.)<sup>54</sup>. Весьма тонкой материей представлялось и добровольное грехопадение холопки, и дальнейшее ее сожительство со своим господином: кого и за что здесь было наказывать? В случае, если «сѣвкупление» господина с холопкой завершалось беременностью последней, то вне зависимости от ее дальнейшего поведения («родит дете» или же «проказит дете в себе», добившись выкидыша), — ее предлагалось освободить<sup>55</sup>. Если на незаконную связь решался схимник — ему не позволялось 3 года входить в церковь, и назначался на это время пост<sup>56</sup>. На венчание и законное закрепление мезальянса его участники не могли рассчитывать: церковь поначалу вообще пугала, что «от раб ведома жена есть зла и неистова» (то есть не женись на женщине, стоящей ниже тебя по статусу, если не хочешь обрести «зло»).

Однако к XVI в. всевозможные устрашения и запрещения всем, решившимся на смешение классовых и социальных различий в браке<sup>57</sup>, сменились толерантным отношением некоторых церковных деятелей к мезальянсам. «Рабуналожницу име<ющий> или оставит ее, или по закону оженится ею. Аще же есть свободна — да законно поимет ю..» — предлагали «Правила св. Василия», внесенные в

один из требников Московского времени. Принимая в свое лоно бывшую холопку-блудницу, церковный закон строго спрашивал уже с нее — «токмо ли с единым» своим господином она «совокупляшася»? В случае утвердительного ответа ее разрешалось венчать, а «блудящей с инеми» предписывался решительный отказ («отвержение») — пока не «очистится» поклонами и покаянием<sup>58</sup>.

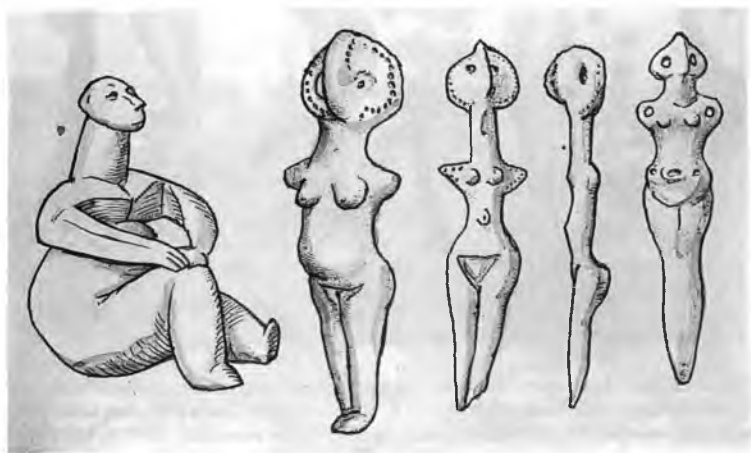
Судя по сборникам исповедных вопросов, куда более распространенным было сожитительство — *прелюбы* — «осподина» с рабою при наличии у него венчанной жены. С давних пор таких холопок, приживших от господина «чад», называли на Руси *меньшицами* — вторыми женами. Число вторых, «неофициальных», семей учету не поддается, но их существование оказывало, разумеется, влияние на брачность, рождаемость, детность и иные демографические показатели<sup>59</sup>. *Блуд* с рабою как пережиток многоженства (или как вполне реальная черта неистребимой склонности мужчин к смене сексуальных партнерш), стал представляться к XV в. одним из наименее значительных и требующих внимания грехов.

Вынести аргументированное суждение о самом многоженстве в допетровской России X — XVII вв. трудно из-за отрывочности данных. Известно, однако, что в домонгольский период, до начала XIII в., деятелям церкви время от времени приходилось иметь дело с открытым прямым двоеженством. Пока канонические сборники заверяли прихожан, что жить «бес стыда и срама с двумя женами» означает жить «скотьски», и назначали отлучение от причастия, летописцы (начиная с описания «подвигов» кн. Владимира I (980—1015), имевшего несколько сотен наложниц и восемь «водимых» (законных жен), пристрастно фиксировали подобные ситуации. О том же говорят и некоторые нормативные памятники<sup>60</sup>, упоминающие, что «друзии (некоторые) наложници водят яве (держат открыто) и детя родят, яко с своею (женою)», что в имуществе умершего главы семьи может возникнуть «прелюбодейна часть», полагающаяся незаконной, не «водимой» жене и детям от нее<sup>61</sup>. В среде «простецов» наличие вторых семей тоже было в принципе возможно<sup>62</sup>. Появление же в летописях сообщений о побочных семьях в среде знати вызывалось скандальностью самой ситуации и в то же время ее распространенностью.

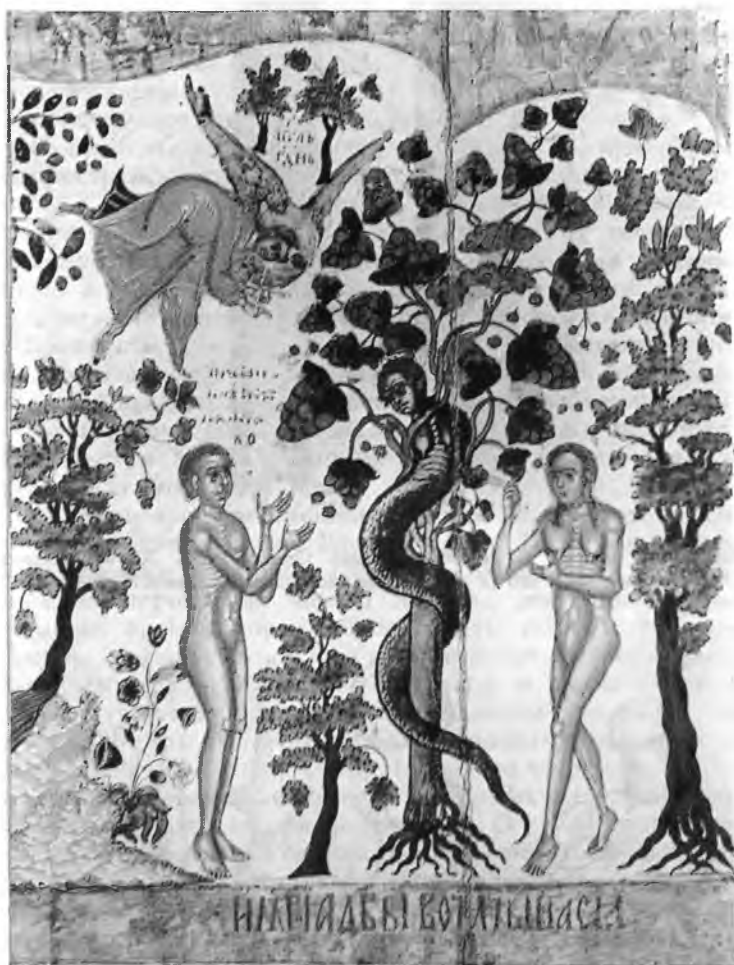
О стремлении древнерусских мужчин к сексуальному разнообразию и готовности к частой смене партнерш кос-



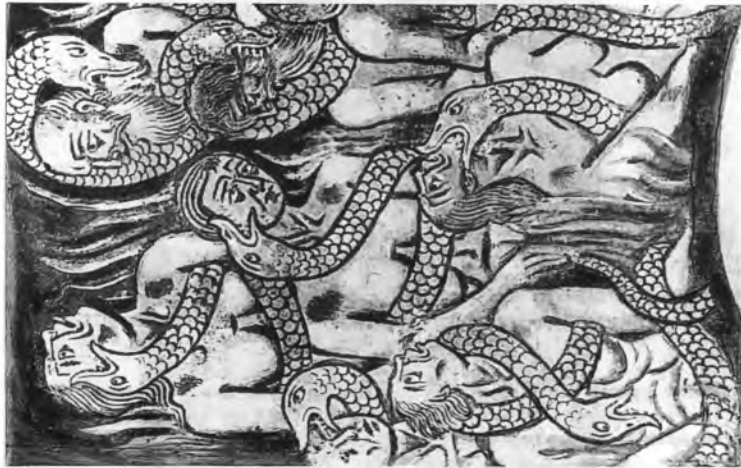
Деревянный фаллос из свадебного набора. Старая Русса. XI в. Раскопки А. Ф. Медведева. (Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 41.)



Ритуальные глиняные статуэтки, изображающие рожаницу — богинь плодородия, которым поклонялись славяне-язычники. Триполье. IV — III тыс. до н. э. (Там же. С. 182 — 183.)



Грехопадение. Фрагмент картины «Символ веры» из Преображенского собора Соловецкого монастыря. Сер. XVII в. Изображение Змея-Искушителя в виде женщины-искусительницы. (Брюсова В. Г. Русская живопись XVII в. М., 1984. Таблицы. № 115.)



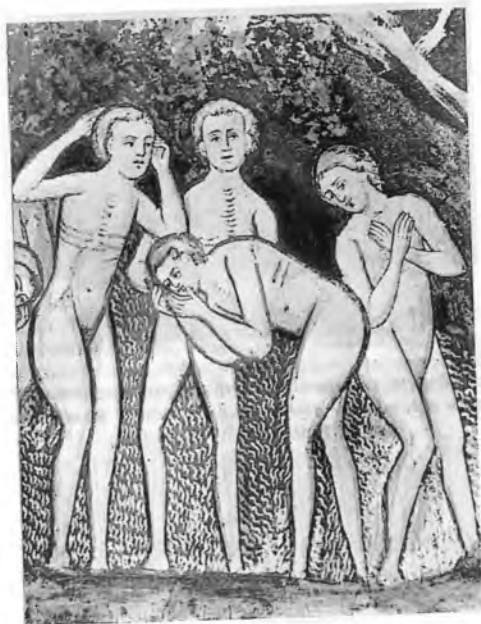
Дмитрий Григорьев, Иван Карпов, Тимофей Ростовец. Фрагмент композиции «Страшный суд» росписи западной стены церкви Спаса в Ростове. 1680-е гг. *Будничи.* (Там же. С. 123.)



«Воздвигну в нем похоти телесныя и потом введу его в большую погибель...» Сцена соращения. Лубок. Гравюра на меди XVIII в. (Лубок. Русские народные картинки XVII – XVIII вв. М., 1968. № 69 (вжжкля).)

«Ах, черноглаз, поцелуй хоть раз...» Лубок середины XVIII в. Изображение *любых объятий* в народных картинках. (Lubok. Russische Volksbilderbogen. 17. bis 19. Jh. Leningrad, 1984. № 43.)

Фрагмент фрески «Страшный суд» в церкви Благовещения в Ярославле. *Блудники*. Типичное для древнерусской фресковой живописи изображение обнажённых без первичных половых признаков. (Брюсова В. Г. Фрески Ярославля XVII – первой половины XVIII в. М., 1969. С. 99.)





Сусанна и старцы. Фреска северной паперти церкви Воскресения. 80-е гг. XVII в. Первые *эротически окрашенные изображения женского тела в древнерусской живописи.* (Там же. С. 112. № 82.)





Давид и Вирсавия. Фреска церкви Иоанна Предтечи. 1694 – 1695. Изображение *женской наготы* целомудренно, однако в нем появляются эротические символы, которые ранее относились лишь к «блудницам», – водопад вьющихся волос и большая, полная грудь. (Там же. С. 103. № 71.)

венно свидетельствует и сообщение митрополита Ионы (XV в.), ужаснувшегося тому, что — несмотря на запрещение оформлять третьи браки — «инии венчаются незаконно... четвертым и пятым съвкуплением, а инии — шестым и седмым, олинъ (один) и до десятого...»<sup>63</sup>. В сборниках исповедных вопросов встречаются описания ситуаций группового секса, однако, как правило, между родственниками («аще два брата с единою женою осквернятся или две сестре с единым мужем...») <sup>64</sup>.

Явления полигинии — сравнительно прочных и длительных связей вне основного, венчанного брака, наличия побочных семей — никогда не смешивались в сознании средневековых православных дидактиков с примерами уголовно наказуемых групповых изнасилований (*толоки*)<sup>65</sup>. *Толока*, если судить по текстам канонических памятников, зачастую сопровождала упомянутые выше *игрища*. Эти «компанейские предприятия», да еще нередко и с обманом, не были, однако, обрядовыми. И все же «сама теснота, сам физический контакт тел получал некоторое значение: индивид ощущал себя неразрывной частью коллектива, членом массового народного тела»<sup>66</sup>. Эти ощущения и переживания были сродни сексуальным и подталкивали к «всеобщему падению». В то же время в ранних памятниках отсутствовали наказания за *блуд* «двух мужей с единой женою»<sup>67</sup>. И это объяснимо: только на первый взгляд подобная форма интимных связей кажется пережитком дохристианской свободы. При более глубоком анализе они могут предстать (и не случайно именно такими и являются в покаянной литературе XV—XVI вв.) показателем постепенной индивидуализации и сентиментализации сексуальных переживаний, началом признания в сексуальности (разумеется, не дидактиками, а теми, кто «грешил») самоценного аффективного начала. Примечательно в этом смысле, что исповедный вопрос по поводу рассматриваемого нами казуса обращен к «жене» (если она «створит» подобное с несколькими мужчинами). И женщина в этом случае, как мы видим, выступает отнюдь не жертвой, а истекательницей «сластей телесных».

Тезис о том, что образ женщины как источника и носительницы сексуального удовольствия был едва ли не центральным в православной и вообще христианской этике, давно уже стал трюизмом. Большинство Отцов Церкви, а вслед за ними — составителей учительных текстов, всерьез полагало, что в массе своей женщины изначально более

сексуальны, нежели мужчины. На Руси даже библейского Змия-Искусителя изображали подчас в виде женщины-Змеи, фантастического существа с длинными вьющимися волосами, большой грудью и змеиным хвостом вместо ног<sup>68</sup>. Полагая, что в браке именно «жены мужей оболщают, яко болванов», что любая «жена (женщина.— Н. П.) от Дявола есть», авторы проповедей регламентировали интимное поведение женщин с большей строгостью<sup>69</sup>. В многочисленных и разнообразных «беседах» о «женской злобе» (точнее — о зле и «неистовстве», вносимых женщинами в жизнь мужчин), *злые жены* неизменно представляли (как и в аналогичных западноевропейских текстах<sup>70</sup>) ярким олицетворением нравственных пороков, «прелюбодейницами», «блудницами», для которых «любы телесныя», т. е. физиологическая основа брачного союза, представлялась более существенной, нежели основа духовная. Попытки женщин усилить свою сексуальную притягательность — использование косметики, притираний, нескромные движения — «вихляния» и соблазняющие жесты, в том числе подмигивания — «меганье», — неизменно именовались в православных текстах «дьявольскими», а сами женщины — «душегубицами», «устреляющими сердца» доверчивых мужей<sup>71</sup>.

Разумеется, в канонических сборниках вопрос об удовлетворенности самой женщины интимными отношениями, достижении ею оргазма рассматриваться не мог:<sup>72</sup> секс сам по себе уже считался «удовольствием»<sup>73</sup>. Единственным оправданием этого «удовольствия» для женщины — в глазах древнерусских духовников — было частое рождение ею «чад» и пополнение, таким образом, числа благочестивых христиан.

Не только поздний фольклорный материал, выявляющий трезвое отношение крестьян к супружеской сексуальности («Дородна сласть — четыре ноги вместе скласть!», «Легши сам-друг, будешь сам-третьей», «Спать двоим — быть третьему», «У двоих не без третьего» — записи XVII в.)<sup>74</sup>, но и сопоставительный анализ православных назидательных текстов XV—XVII вв. с более ранними, XIII—XIV вв., позволяет ощутить смещение акцентов. Речь идет о постепенном отказе от категорического осуждения любых проявлений чувственных желаний и о вынужденном согласии на терпимое отношение к супружескому сексу, медленном избавлении от страха того, что любовь к ближнему может заслонить главную цель жизни

(заботу о спасении души) к вынужденному признанию самоценности целомудренной любви. Речь могла идти, разумеется, лишь о любви платонической, нечувственной<sup>75</sup>. Один переписчик учительного сборника, полного всевозможных «богоугодных» запретов и воспевающего аскезу, приписал в сердцах на полях: «Горко мене, братие, оучение! Месо велит не ясти, вина не пити, женне не поимати...»<sup>76</sup>

Действительно, интимная жизнь любого человека, в том числе супругов, если она подчинялась церковным нормам, формально должна была быть далеко не интенсивной. На протяжении четырех многодневных постов, а также по средам, пятницам, субботам, воскресеньям и церковным праздникам «плотногодие творити» было запрещено<sup>77</sup>. Требование это показалось одному из путешественников-иностранцев XVII в. трудновыполнимым<sup>78</sup>. Да и частые детальныe описания нарушений подобного предписания (названные в епитимийных сборниках «вечным грехом») создают впечатление о далеко не христианском отношении прихожанок к данному запрету<sup>79</sup>. Отношение к сексу как «нечистому», «грязному» делу заставляло церковных деятелей требовать непременно омовения после его завершения — что совпадало и с элементарными гигиеническими требованиями<sup>80</sup>.

Общим термином для «нормального», вынужденно-разрешенного супружеского секса в древнерусских и московских епитимийниках было *съвокупление*. Простота и обычность акта совокупления рано вошла в народную поговорку<sup>81</sup>. Но наказаниями за малейшее отступление от введенной проповедниками «нормы» пестрят тексты всех исповедальных сборников, в частности, за «невъздержание» подобного рода после принятия причастия (50 дней поста) и за соитие в постные дни<sup>82</sup>. Желая победить «соромяжливость» (стыдливость) прихожанок, исповедники требовали точной информации обо всех прегрешениях и в то же время, противореча сами себе, полагали, что «легко поведовати» может только морально неустойчивая *злая жена*.

К началу Нового времени отношение к «соромяжливости» женщины ужесточилось. С внедрением церковных представлений о целомудрии стали считаться предосудительными любые обнажения и разговоры на сексуальную тему, а в исповедных сборниках не только *не* прибавилось казусов и исповедных вопросов, но и имеющиеся были

сокращены и унифицированы<sup>83</sup>. Реже стали встречаться запрещения супругам «имети приближенье» по субботам (ранее сексуальные отношения в ночь с субботы на воскресенье часто вызывали протест церковнослужителей как любой грех, совершенный в праздничный день), исчезло требование воздержания по средам и пятницам. Изменилась «мера пресечения» для тех, кто, «помыслив» о греховных плотских удовольствиях, не совершил ничего из воображаемого («не сътворил ничто же») — исповедник настаивал вместо прежних многодневных постов всего лишь на 40 земных поклонах<sup>84</sup>. Даже за *сблзнение во сне* предписывалось лишь «помолиться да поклониться» и не налагалось запретов «в олтарь влзати»<sup>85</sup>.

Регламентация интимной жизни женщин стала менее мелочной, но не менее строгой: так, в XVI в. в назидательных сборниках появилось требование раздельного спанья мужа и жены в период воздержанья (в разных постелях, а не в одной, «яко по свиньски, во хлеву»)<sup>86</sup>, непременного завешивания иконы в комнате, где совершается грешное дело, снятия нательного креста<sup>87</sup>. В то же время стремление избежать богопротивного дела дома заставляло «неcich велми нетерпеливых» «женок» совершать его в церкви со священниками. Вероятно, это не казалось средневековым москвитам кощунственным. Об этом говорит и то, что наказание женщин за этот проступок не было строгим<sup>88</sup>.

В отличие от Запада, в православных учительных текстах не было и не появилось запрещений «любы телесной, телесам угодной» во время беременности женщины<sup>89</sup>. Зато достаточно жестким оставалось введенное еще во времена первых переводных учительных сборников запрещение вступать с женой в интимный контакт в дни ее «нечистоты» (менструаций и 6 недель после родов). Несмотря на положительное влияние этой рекомендации на здоровье женщин, «подтекст» ее был отнюдь не гигиенический. Женщина считалась «ответственной» за временную неспособность к деторождению, любое же кровотечение могло означать самопроизвольный или, хуже, специально инициированный аборт (отсюда — требование немедленно покинуть храм, если месячные начались у нее в церкви)<sup>90</sup>.

Применение контрацепции («зелий») наказывалось строже аборт: аборт, по мнению православных идеологов, был единичным «душегубством», а контрацепция — убийством многих душ<sup>91</sup>, поэтому епитимья за нее назначалась на срок до 10 лет. Некоторые клирики полагали, что

применение контрацептивов «мужатицами» даже более предосудительно, нежели попытки избавиться от плода случайно попавших в беду незамужних «юниц»<sup>92</sup>. Для церковных идеологов не было секретом, что аборт был нередко следствием досадной неосторожности «блудивших» жен, и потому о всех вытравительницах и решившихся на искусственное прерывание беременности говорилось как о безнравственных «убивицах»: «и не испытуем» (то есть вопрос — недискуссионный) заключали они<sup>93</sup>. Любопытно, что контрацепция (в том виде, в каком она была известна в средневековье) рассматривалась церковными деятелями как безусловное зло по отношению к здоровью самой женщины, а попытки избавиться от ребенка во чреве — предупреждалось в церковных текстах — могут привести к серьезным нарушениям в организме («омрачение дает уму») и даже смерти вытравительницы<sup>94</sup>.

Тем не менее женщин, измученных частыми родами и мечтавших «отгять плод», было на Руси немало. Нередко выкидыши случались от выполнения непосильной работы или от побоев домашних («аще муж, риняся пьян на жену, дитя выверже») — в этом случае избавление от плода рассматривалось как несчастье для самой женщины и не наказывалось церковным законом. Напротив, преждевременные роды, случившиеся у женщины от ее «нерадения», от того, что «не чует дете в себе», наказывались как душегубство<sup>95</sup>. Дифференцируя степень вины женщин за искусственное прерывание беременности, церковный закон был особенно строг к тем из них, кто решился на аборты на поздних сроках: в умертвленных младенцах им виделись действительно загубленные души («аще зарод еще» — 5 лет епитимьи, «аще образ есть» — 7 лет, «аще живое» — 15 лет поста<sup>96</sup>). Иногда аборт («прокаженье дете в себе») призван был скрыть последствия внебрачной связи — тогда наказание женщины сводилось к году «сухояста» (поста «о хлебе и воде») и 10-летнему отлучению от причастия<sup>97</sup>.

«Зелия» упоминаются в древнерусских исповедных книгах значительно реже абортов, а об иных способах предохранения на Руси, по-видимому, известно было мало. Так, в травниках XV—XVII вв. нет упоминаний о гомеопатических контрацептивах, блокирующих овуляцию<sup>98</sup>. Аборт и позже был главным средством регулирования рождаемости в деревнях, где все жили по принципу «отцы и деды наши не знали этого, да жили же не хуже нашего»<sup>99</sup>. Никаких противозачаточных тампонов, кондомов из

бычьих кишок и часто использовавшихся — как показали исследования истории сексуальной этики в католических странах Западной Европы — физиологических методов предохранения<sup>100</sup>, на Руси и в Московии известно не было.

Умелые ворожеи обучали женщин преступной «хитрости», как «спакостить дитя в себе»<sup>101</sup>, а исповедники только и успевали выспрашивать прихожанок, «<с>коликo убили в себе детей»<sup>102</sup>. Действия самих «вражаниц», «обавниц», «потворниц», «чародейниц» — всех тех, кого церковники именовали *бабы богомерзкие*, совершавших, по сути дела, греховное дело или же по меньшей мере провоцировавших на него женщин, — не были включены в список уголовно наказуемых деяний светских законов и крайне редко упоминались в законах церковных. Наиболее распространенной карой за потворничество детоубийству и производству абортa в допетровской Руси было отлучение от причастия на 15 лет и многочисленные поклоны<sup>103</sup> — в то время как в Западной Европе того же времени эти преступления приравнивались к ведовству и карались очень жестоко (вплоть до сожжения знахарки на костре).

Обращает на себя внимание и то, что церковные деятели относили вопрос о числе деторождений в семье к компетенции исключительно женщин. Конечно, даже в современных семьях, где многие проблемы обсуждаются коллегиально, решение о том, сохранять ли ребенка, остается за будущей матерью. Вероятно, и несколько столетий назад, как бы ни беспрекословно было подчинение жены своему супругу, вопрос о том, избавляться от плода или оставлять его, решался ею же. На это указывает отсутствие упоминаний в древнерусских памятниках о *coitus interruptus*, равно как их глухое молчание по поводу роли мужа и вообще мужчины в решении вопроса о числе детей.

Иное дело — интенсивность самой сексуальной жизни брачных пар в Древней Руси, частота разрешенных церковью «съвокуплений». При строгом соблюдении христианских запретов на интимные отношения у женщин (и супругов вообще) в средневековой Руси и Московии Нового времени должно было оставаться не более 5—6 дней в месяц<sup>104</sup>. О культуре эротических приготовлений к интимным отношениям у русов и москвитов X—XVII вв. данных почти нет. Известно, что предосудительными считались любые обнажения («ничто же пред очесы чelовеческими обнажит, еже обькновение и естество сокровенно имети хочет»<sup>105</sup>, и потому «наложение» бритвы даже на «браду», а тем более

волосистой покров в иных частях тела, считалось проявлением «бесстыдства». В этом смысле примечательным представляется замечание тверского купца Афанасия Никитина о женщинах в Индии: их обычай «сбривать на себе все волосы», особенно «где стыд», показался ему отвратительным<sup>106</sup>.

Русский фольклор же — в том числе поздний, XIX в., — зафиксировал распространенность таких случаев<sup>107</sup>. На основе иконографических (изображения «блудниц») и фольклорных данных можно очертить вкратце и тот тип физического сложения женщины, который считался сексуальным: большая грудь («титки по пуду»), нежная («лилейная») кожа, широкая вагина («с решетом», «стань на край, да ногой болтай»)<sup>108</sup>. Как и у многих народов, у русов и москвитов выражением мужской силы в фольклоре представлял мощный фаллос, однако в некоторых поговорках и присловьях присутствовало разумно-спокойное отношение к его величине: «Маленький кляпок два раза поебет — на то же наведет», «Маленький хуек, а в пизде королек», «Не ложкой — а едоком, не хуем — а ебаком!» и др.<sup>109</sup>.

Главной формой супружеских ласк были, вероятно, поцелуи. Как элемент любовной игры (в том числе супружеской) поцелуй (*лобзанье*) был издревле известен и ее участникам, и древнерусским дидактикам<sup>110</sup>. Любопытно, что между его типами в сознании средневековых русов существовали определенные отличия. Так, известен тип поцелуя, схожего с родственным, дружеским, предполагавший прикосновение губами, «дух в себе удержав». Например, широко практиковавшийся в Московии XVI—XVII вв. «поцелуйный обряд» (когда среди пира хозяин позволял дорогому гостю поцеловать свою жену и замужних невесток «в уста»)<sup>111</sup> предполагал выражение через поцелуй эмоциональной расположенности, родственной близости<sup>112</sup>. «Смазанная», весьма сильно трансформированная сексуальность этого ритуала, бывшего для женщины подчас отнюдь не из приятных, противостояла сексуальности явной, в любовном *лобзанье*. Если судить по назидательным текстам, любовный поцелуй был отличным от ритуально-этикетного тем, что совершавшие его позволяли себе «губами плюскати» — чмокать, шлепать губами, целуясь открытым ртом. В XVI в. в некоторых покаянных сборниках такой поцелуй именовался «татарским»<sup>113</sup>, а к XVIII в. получил название «французского»<sup>114</sup>. Сами отличия терминов — *поцелуй* и *лобзанье*, хотя они иногда и



использовались как синонимы — отражают дифференциацию этих слов по смыслу. Этимология корня *цел-* в слове *поцелуй*, связанная с идеей целостности, свидетельствует о том, что поцелуй нес пожелание быть цельным и здоровым<sup>115</sup>. Этимология слова *лобзанье* — иная, и связывается она с сексуальным подтекстом, глаголами «лизать», «лакать», существительным «лобъзь» — губа<sup>116</sup>. Не случайно этические правила средневекового русского монашества допускали поцелуи дружбы и привязанности, но не допускали лобзанья «мнихом» женщины, в том числе матери<sup>117</sup>.

Авторы исповедных сборников не случайно увязывали лобзанья с греховным *съвоуплением*: поцелуи как часть любовных игр возникли у тех народов, сексуальная этика которых предполагала предпочтительность коитуса лицом к лицу, то есть в христианском мире<sup>118</sup>, и не были известны или же почитались малозначительными для многих народов Африки, Азии и Австралии, в том числе этносов со сравнительно развитой сексуальной культурой<sup>119</sup>. У русов же и москвитов допетровского времени лобзанье прочно закрепилось в интимном общении как выражение любви или по крайней мере сексуального расположения, желания, предпочтения. Представление о взаимосвязи вкусовых и вообще оральных ощущений с сексуальными переживаниями нашло отражение в долговременном бытовании общеславянской свадебной традиции кричать новобрачным «Горько!», заставляя их целоваться. Обычай именовать поцелуи «сахарными», а уста — «сладкими» также основывался на представлении русов о том, что рот является источником удовольствия, одновременно питательного и сексуального<sup>120</sup> (что онтологически сопоставимо с актом кормления младенца<sup>121</sup>). Практически во всех православных назидательных текстах встречается осуждение любовных лобзаний не только в связи с их неприкрытой сексуальностью, но также по причине семантической двойственности поцелуев в уста в христианстве — символа не только любви, но и предательства, коварства (Иуда указал на Христа римским воинам, поцеловав его в губы)<sup>122</sup>. Любовные лобзанья как проявление чувственности осуждались деятелями церкви и за то, что грозили опасностью превращения секса из супружеской обязанности («плодиться и размножаться, прославляя имя Божье») во всепоглощающую страсть, способную по силе затмить главное — любовь к Господу и веру в Спасение.

Разумеется, лобзанья супругов и вообще всех грешивших

«угождением страстей телесных» осуждались в сборниках исповедных вопросов отнюдь не столь резко, как «все, что чрес естество съвершено» было. Тем не менее иные формы естественных ласк — объятия, поглаживания и т. п. — в епитимийниках практически не упомянуты (но встречаются в фольклоре)<sup>125</sup>. Вся сила убеждения и наставления обращалась церковными деятелями к воспрещенным формам соития, «противоестественному» сексу. К нему ими были отнесены и все виды экспериментирования в области способов получения сексуального удовольствия, в том числе сношения более одного раза за ночь<sup>124</sup>, а также все попытки разнообразить коитальные позиции. Как и в католической Европе, супругам предлагалась лишь одна из них (ныне не случайно называемая «миссионерской»), которую русский народ в эротических поговорках выразил весьма четко: «Глазка вместе, а жъопка нарозно», «Живот на живот — все заживет»<sup>125</sup>.

Автор одного из церковных памятников XIV в. — «Правила о верующих в гады» — написал целую филиппику в адрес тех, кто позволял женам пользоваться хотя бы временным превосходством над собой во время коитуса — ибо именно так представлялись «пагубные» последствия использования коитальной позиции «на коне» (лицом к лицу, женщина сверху)<sup>126</sup>. За попытки разнообразить таким образом интимную жизнь, проявляя «прилежание любодейское», супруги наказывались длительной епитимьей, от 3 до 10 лет поста<sup>127</sup> (и подобная нетерпимость к указанной коитальной позиции была характерна не только для Руси и Московии, но и для католических стран Европы того же времени)<sup>128</sup>.

Сравнительно более терпимо относились составители епитимийных сборников к коитусу со спины, весьма точно именуя его *скотьским блудом* или *содомьским грехом с женою*: 40 дней епитимьи и от 7 до 40 поклонов (XIII в.) были позже (XVI в.) заменены всего лишь 14 днями епитимьи<sup>129</sup>. Коитус со спины не случайно именовался также *безобразным*, так как причислялся к совершенному *чрес естество*. Кроме того, покаянная литература XII—XVII вв. позволяет выделить различные коитальные позиции при оральном (*блуд в непотребно естество в рот*)<sup>130</sup>, а также анальном (*блуд чрес естество в афедрон*) сексе. Последние были не менее чем трижды греховными: будучи «противоестественными», они были подобны гомосексуальным контактам (не случайно анальный секс носил в епитимийниках наимено-

вание мужьско или содомия), да к тому же являлись еще и формой контрацепции<sup>131</sup>. Ко всем этим характеристикам, делающим эти «действия» одинаково осуждаемыми со стороны проповедников и православной и католической этики супружества<sup>132</sup>, добавлялась непоколебимая уверенность древнерусских дидактиков в греховности самих попыток сделать интимную жизнь богаче и разнообразнее<sup>133</sup>. Однако повседневная жизнь брала свое<sup>134</sup>, а народная молва утверждала: «хорошая жена на хую не дремлет»<sup>135</sup>.

Безусловно, противоестественными полагались в исповедных сборниках фелляцио и куннилингус, хотя они упоминались сравнительно редко<sup>136</sup>. Последний порой выставлялся даже в фольклорных произведениях как нечто унижительное для мужчины<sup>137</sup>. И все же к этим формам ласк присловья отразили иное отношение. В них, записанных в конце XVII в. (и потому в отличие от поздних записей XIX в. не прошедших «цензуры на нравственность»), запечатлелось по-народному грубоватое, однако вполне толерантное отношение к, казалось бы, «воспрещенным» формам секса: «Язык мягче подпушной жилы»; «Языком хоть полижи, а рукаю воли не давай», «Учил вежеству: подтирай гузно плешью», «Много в пизде сладкого — всего не вылижешь»<sup>138</sup>.

Между тем в борьбе за чистоту нравственности проводники православной этической концепции старались использовать в своих интересах чисто физиологическую неприемлемость для некоторых женщин анальной и оральной форм коитуса. Рекомендую («добро советуя») таким «женам», победив «соромяжливость», непременно сообщать своим духовникам о всех попытках их партнеров совершить греховное дело («аще насилствует зол муж чрес еСТЬСТВО»), церковные деятели не только посылали проклятия на головы незадачливых любителей ярких ощущений, но и прямо призывали к разводу, «разлоучению» с ними<sup>139</sup>.

К противоестественным («чрез еСТЬСТВО») формам супружеской и внесупружеской сексуальности относились в допетровское время не только оральный и анальный секс, но и мастурбация. В исповедных сборниках XII—XVII вв. автофелляция и мужской онанизм (*аще кто имет ся за срамной уд блуд творя, блуд с собой до испущения*) был наказуем в равной степени, что и женская мастурбация (*жена в собе блуд творит*) — до 60 дней поста, до 140 ежедневных земных поклонов<sup>140</sup>. При этом покаянные сборники практически не учитывали возможность использова-

ния мастурбации как формы форшпиля в интимной жизни супругов, хотя в текстах многих из них упоминаются не только «персты», которые воспрещалось «влагати» в «срамной уд» жены, но и различные предметы, которые могли использоваться в качестве имитаций фаллоса<sup>141</sup>. Нечасто упоминается женская мастурбация и в народном творчестве, хотя в присловьях можно найти немало примеров того, что крестьяне не видели в мужском онанизме ничего предосудительного («Сиди на месте да едду пестуй!», «Пеши ходят, в руках плеши носят» и др.)<sup>142</sup>. В то же время мастурбировавшая женщина нередко наказывалась меньшей епитимьей, нежели мужчина (всего 12 днями отлучения и 60 поклонами)<sup>143</sup>.

Безусловно, наказуемой формой противоестественного секса считалось в допетровской России скотоложество (*блуд со скотиною*), епитимья за которое была одинаковой и для мужчин, и для женщин. Переведенные аналоги византийских пенитенциарных сборников («Правила св. Василия» и т. п.) назначали за этот грех до 15 лет отлучения от причастия, по 150—200 ежедневных поклонов<sup>144</sup>, однако древнерусские деятели церкви считали это сексуальное прегрешение менее серьезным, чем перечисленные выше. Поэтому в нормативных памятниках, составленных собственно на Руси, за то, что «жена некая с четвероногим скотом блуд сътворит», полагался всего лишь 40-дневный пост, а Устав кн. Ярослава Владимировича (XII в.) назначал и вовсе лишь 12-гривенный штраф в пользу митрополита<sup>145</sup>.

В источниках допетровского времени (X—XVII вв.) практически не упоминается лесбиянство, хотя гомосексуальные контакты монахов и мирян никогда не выходили из поля зрения церковных дидактиков. Меньшая наказуемость женской однополой любви по сравнению с мужской была характерна и для западноевропейских пенитенциарных кодексов<sup>146</sup>. Лесбиянство не имело в Древней Руси и Московии своего наименования (мужской гомосексуализм назывался *мужеблудием*, *мужеложством*) и лишь, когда оно переходило в *рукоблудие*, считалось предосудительным. Ласки же и поцелуи между девочками составляли, как правило, обязательную часть многих народных игр, в том числе предсвадебных (например, в «жениха и невесту»), так что некоторые церковные деятели даже в случае лишения участниц этих игр «девства», назначали за это очень легкое наказание, не сравнимое с обычными случаями доброго секса<sup>147</sup>.

При сопоставлении размеров церковной епитимьи за воспрещенные формы секса бросаются в глаза очень жесткие по сравнению с перечисленными выше наказаниями за анальный и оральный секс, мастурбацию и т. п. кары за инцестуозное общение, к которому относили даже объятия и поцелуи, не говоря уже о «свокуплениях». Перечисление епитимий за инцест с близкими и двоюродными родственниками составляло едва ли не основную часть любого сборника исповедных вопросов, а запрещение иметь какие-либо отношения с людьми, близкими по родству или свойству до *шестого* колена, переходили в этих памятниках из столетия в столетие. По подсчетам французских специалистов, подобный запрет исключал вступление в брак с как минимум 10 687 мужчинами и женщинами<sup>148</sup>, что было практически невыполнимо. И все же и на Руси, и в Московии старались соблюдать запрет и не заключать близкородственных браков. Не случайно русские летописи XI—XVI вв. не приводят примеров браков между лицами, состоящими даже в двоюродном родстве, что было типично для западной демографической истории<sup>149</sup>. В фольклорном же материале тема сексуальных контактов с близкими родственниками и родственницами практически не прослеживается.

Для того чтобы искоренить инцест, покаянная литература вводила исключительно строгие наказания не только за родственные венчания, но и за *блуд* «неcich» с родителями, детьми, сестрами, братьями, шуринами, дядьями, тещей, свекровью и другими «ближиками». Народный юмор, подчеркивая распространенность «от века» сексуальных контактов с родственниками по свойству, свидетельствовал: «Аще кум куму не ебе, не буде у небе»<sup>150</sup>. Жестче всего церковью наказывалось вступление в сексуальный контакт сына с матерью или «дщери» с отцом (20 лет епитимьи, «их же да избавит Господь, да не будет того»)<sup>151</sup>, наименьшим злом из всех зол кровосмесительства (за которое «давали» всего 5 лет епитимьи) почитались отношения крестных, а также связь зятя и тещи (не по причине ли распространенности подобных ситуаций, когда невесты были малолетними, зачастую едва достигали 13—14 лет, а их матери еще не выходили из фертильного возраста?)<sup>152</sup>. *Толока* с близкими родственниками каралась теми же епитимьями, что и *свокупления* двоих грешников: «Заповедь та же, аще ли и отец, и сын с единою женою»<sup>153</sup>.

Пространные тексты древнерусской дидактической и покаянной (исповедной) литературы, донесшие до нас перечисленные выше наказания за различные прегрешения в области супружеских сексуальных контактов, равным образом касались и отношений внесупружеских, называемых в X—XVI вв. *прелюбами*, *прелюбодейством*. В отличие от *блуда прелюбодейство*, по мнению церковных толкователей, совершали те, кто состоял в браке, «мужатицы». Все, совершенное *чрес еСТЬство*, каралось в случае прелюбодеяния теми же наказаниями, что и в случае блуда, так что неженатые и незамужние «девы» не имели никаких послаблений перед «женками» и «вдовицами».

Супружеская измена была наказуемой сама по себе, даже если форма *съвокупления* была вполне позволенной, если участники «действия» не нарушали никаких иных запретов, совершали свой грех в разрешенный день, дозволенным способом и даже «детотворения ради». Все, решившиеся на адюльтер, вне зависимости от его причин, безоговорочно осуждались и наказывались. Причем в XII в. адюльтер наказывался всего одним годом епитимьи, а в XV в. — 15-ю годами<sup>154</sup>.

Вся литературная энергия составителей исповедных вопросников была обращена к благочестивым мужьям и женам, которых церковные деятели надеялись убедить в бессмысленности (ибо все «человецы» одинаковы, а «жены» тем более, что доказывалось в «Повести о Петре и Февронии»), а также несомненной предосудительности измен. Узнавший об измене жены муж должен был согласно церковному закону непременно наказать ее или развестись с нею, ибо, «аже он знает ю таковое творещи и таит», сам, по словам назидания, становится потворником греху<sup>155</sup>. Однако к женам, живущим с неверными мужьями, церковный закон был строже (яркий пример «двойного стандарта»): «Понеже он в блуде живет и другую жену поимет — вина и грех на жене есть, иже пустит мужа своего. Должна бе държати! Аще прелюби творит муж — бо прощенье, жена, оставльщаа его идет за инь муж — любодейца есть. Без всякого извета»<sup>156</sup>.

В русских фольклорных текстах, в том числе в присловьях, записанных В. И. Далем, муж-рогоносец выступает как предмет постоянных насмешек соседей и родственников («Корову ты держишь, а люди молоко болтают»)<sup>157</sup>, чего нельзя сказать об обратных ситуациях. При этом лучшим наказанием за супружескую измену в глазах крестьян были

меры физического воздействия, а отнюдь не развод. В то время как церковные нормы убеждали в том, что при *любодействе* жены и постоянном «учении» ее мужем с помощью побоев «доброе сужития быть не может»<sup>158</sup>, народная поговорка утверждала обратное: «Сколочена посуда два века живет»<sup>159</sup>.

Стоит сказать в заключение и о том, как сами прихожане относились к навязываемым им этическим нормам и аскетическим идеалам. Одна из поговорок, записанных В. И. Далем, гласила: «Грех — пока ноги вверх, а опустил — так Бог и простил»<sup>160</sup>.

\*

Подводя итоги и оценивая историю складывания сексуальной этики русских за более чем семивековой период, рассмотренную нами в контексте церковно-нормативном и, насколько это было возможно, народном, традиционном, можно прийти к некоторым заключениям, представляющимся немаловажными и для истории российской повседневности, и для истории русских женщин, и для исследования историко-психологических, историко-демографических, социологических и иных аспектов.

Прежде всего, анализ памятников покаянной дисциплины, исповедных и епитимийных сборников, дидактической и вообще церковной литературы, с точки зрения не только самих запретов, но и бытования тех или иных «грехов», в борьбе с которыми эти запреты и были составлены, доказывает, что история развития сексуальной этики русских была частью общей традиции христианской культуры. Постулаты православной этики, касающейся интимных отношений между людьми, во многом перекликались с аналогичными установлениями деятелей католической церкви. Анализ расхождений католической и православной концепций по этому вопросу (а они имелись) — тема особого исследования<sup>161</sup>.

Сопоставление некоторых норм православной морали, касающихся внебрачного и брачного секса, с фольклорным материалом позволило найти не только противоречия и расхождения между нормой и реальной жизнью, но и «согласованность действий» между традицией, обычаями и внедряемыми церковью представлениями о нравственности.

Обращение к истории сексуальной этики русских, в том

числе к ее начальным страницам, обогащает сложившиеся представления о частной жизни людей, живших за много веков до нас. Оно расширяет наши представления о социальном и семейном статусе женщин, чья история, чей внутренний мир и каждодневный быт являются все еще малоисследованными страницами отечественной истории. В то же время анализ представленного выше нормативного и нарративного материала позволяет по-иному взглянуть не только на повседневную жизнь русов и московитов, в которой — за скудостью досуга, тяжестью быта, бедностью духовных запросов — секс был одной из немногих радостей, мало отличной от желания досыта наесться. Те же самые церковные памятники, исследованные под углом зрения истории морали, позволяют найти корни сексофобии советского времени, когда идеологи всерьез полагали, что свобода обсуждения интимной жизни людей может активно повлиять на становление их жизненных идеалов и ценностей.

Деритуализация культуры, при которой традиционно сложившиеся и навязываемые идеологией механизмы регуляции поведения сходят на нет, десакрализация ряда исследовательских тем, в том числе психологических, медицинских, являются ныне необходимой основой для продолжения аналитического изучения важной и многогранной историко-психологической и историко-этнографической проблемы — истории сексуальной этики русских в допетровскую эпоху.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Пушкарева Н. А.* Женщина в древнерусской семье (X—XV вв.) // СЭ. 1988. № 4; *Ее же.* Женщины Древней Руси. М., 1989 (далее — ЖДР); *Levin E.* Sex and Society in the World of Orthodox Slavs. 900—1700. Ithaca; London, 1989.

<sup>2</sup> *Милорадович В.* Деревенская оргия. Картинка сельской свадьбы // Киевская старина. 1894. № 12. С. 488—491; *Веселовский А.* Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности // Журнал Министерства народного просвещения. 1894. № 2. С. 310—316; *Демич В. Ф.* Очерки русской народной медицины. I. Акушерство. II. Гинекология у народа. СПб., 1889 (отд. отт. из журнала «Медицина»); *Никифоров А.* Эротика в великорусской сказке // Художественный фольклор. 1929. № 4/5. С. 120—127; *Адрианова-Перетц В. П.* Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок // Академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 497—505; *Carey C.* Les proverbes érotiques russes. Études de proverbes recueillis et



non publiés par Dal' et Simoni. The Hague; Paris, 1972; Агапкина Т. А. Славянские заговорные формулы по поводу mensis // Этнолингвистика текста. Семантика малых форм фольклора. Тезисы и предварит. материалы к симпозиуму. М., 1988. Ч. 1. С. 81—82; Worobec Ch. Peasant Russia: Family and Community in the Post-Emancipation Period. Princeton, 1991. P. 140—146, 201—204 etc.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Пушкарева Н. Л. Отечественная историография вопроса о положении женщин на Руси X—XV вв. // Общественно-политическое развитие феодальной России. Сб. статей. М., 1985. С. 193—208.

<sup>4</sup> Duby G. Le patron d'un grand atelier // Le Monde. 14.12.1979. P. 23.

<sup>5</sup> ПВЛ. С. 14.

<sup>6</sup> Блонин В. А. К изучению брачно-семейных представлений во Франкском обществе VIII—IX вв. // Историческая демография докапиталистических обществ Западной Европы. М., 1988. С. 78—79.

<sup>7</sup> Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 157 п.

<sup>8</sup> Миненко Н. А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первой половине XIX в.). Новосибирск. 1979. С. 202—225.

<sup>9</sup> ПРП. Вып. I. С. 259; Вып. II. С. 125, 136 и др.

<sup>10</sup> См. подробнее: Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Studia Slavica. 1983. № 29. S. 33—69; 1987. Т. 33. S. 37—76; Ефремова Н. Как любили наши предки // Эрос. 1991. № 1. С. 15; Costlow J., Sandler St., Vowles J. (eds). Sexuality and Body in Russian Culture. Symposium in Amherst. Stanford, 1993. P. 44.

<sup>11</sup> «Блудити кого-[либо],— объяснял И. И. Срезневский,— «заводить его не туда», приводя примеры однокоренных слов «заблуждение», «заблудиться» (Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. СПб., 1912. Стб. 118); В. И. Даль обращал внимание на двоякое значение слова в XIX в., полагая, что «блуд» в народном значении есть «уклонение от прямого пути», а в «книж.-церк.» — «незаконное безбрачное сожительство» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М., 1953. С. 99); С. И. Ожегов в объяснении термина категоричен — «Блуд (устар.) — половое распутство» (Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1973. С. 51).

<sup>12</sup> Послание игумена Панфила о купальской ночи // РО РНБ. Погод. 1571. Л. 240—240об.

<sup>13</sup> В отличие от, например, классической Греции, где на общественные празднества и игры могли ходить лишь незамужние женщины, «мужатницы» на Руси вполне могли принимать участие в игрищах. Закон оговаривал это лишь согласием их мужей.

За нарушение же мужниного запрета бывать на языческих празднествах, за тайные посещения женщиной игрищ ее супругу предоставлялось право развода с обманницей. См.: Устав князя Ярослава Владимировича. XII в. // ПРП. Вып. I. С. 271. Ст. 53 (3—6).

<sup>14</sup> Выделение предумышленных преступных актов из группы преступлений типа *dehonestatio mulieris* произошло не ранее конца XV в. До этого времени суровость наказания зависела только от социального ранга потерпевшей: «аже будет баба в золоте и мати — взяти 50 гривен», 5 гривен — «аже великих бояр дчи», 1 гривна за девушку из среды

«меньших бояр». Социальное положение преступника при определении кары тоже поначалу в расчет не бралось. См.: ЖДР. С. 144—145; Устав кн. Ярослава Владимировича. XII в. // ПРП. Вып. I. С. 259—260; *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 47. Ст. 52. и др.; *Требник XV—XVI вв.* // НМ. SMS. № 378. Л. 167 п.

<sup>15</sup> *Требник XVI в.* // НМ. SMS. № 171. Л. 263 л.; *Требник XVI в.* // НМ. BNЛ. № 246. Л. 162 п.; *Требник XV—XVI вв.* // НМ. SMS. № 378. Л. 148 п.

<sup>16</sup> *Требник XV—XVI вв.* // НМ. SMS. № 378. Л. 153 л., 162 л., 175 п.

<sup>17</sup> РИБ. С. 46, 924 и др.; ЖДР. С. 224. Ст. 28; Описание России неизвестного англичанина XV в. // Сборник русского исторического общества. Т. 35. СПб., 1876. С. 186; *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1906. С. 12.

<sup>18</sup> *Барберини Р.* Путешествие в Московию Рафаэля Барберини в 1565 г. // Сын Отечества. СПб., 1842. № 6/7. С. 46.

<sup>19</sup> *Требник XV—XVI вв.* // НМ. SMS. № 378. Л. 158 п.

<sup>20</sup> *Смирнов А.* Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. М., 1877. С. 97; *Мищенко Н. А.* «Всепрелюбная наша сожигательница...» // Родина. 1994. № 7. С. 106; *Ее же.* Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII—первой половине XIX в.). С. 202—225.

<sup>21</sup> *Громико М. М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 94—101 (о презрении к «девкам», растрившим девство).

<sup>22</sup> Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археологической комиссией. Т. V. СПб., 1875. № 102.

<sup>23</sup> Послание митрополита Фотия XV в. // РИБ. С. 275, 284, 918—919.

<sup>24</sup> ПСРЛ. Т. II. СПб., 1908. Под 1187 г. С. 136; Инока *Фомы* слово похвальное. Публ. и подгот. текста Н. П. Лихачева. СПб., 1908. С. 37—38, 46, 51; Стоглав. 1551 г. // РЗ. Т. 2. С. 344—349. «Достаточно яблока и немного сахара, чтобы она оставалась спокойной» — так записал об одной невесте, дочери старичьего князя Владимира Андреевича Марии, дочкой выданной замуж за 23-летнего герцога Магнуса Г. фон Штадена в середине XVI в. См.: *Штаден Генрих.* О Москве Ивана Грозного. Записки немца опричника. М., 1925. С. 164; низкий брачный возраст для женщин сохранялся в российском законодательстве и в XVIII—XIX вв., в отличие от европейской брачной модели. См.: *Hajnal J.* European Marriage Patterns in Perspective // Population in History. Ed. by D. V. Glass, D. E. S. Eversley. London, 1965. P. 101—143.

<sup>25</sup> Земские врачи конца XIX в. отмечали, что у 10—17% крестьянских девушек, вступивших в брак, не было даже менструаций. См.: *Славянский К. Ф.* К учению о физиологических проявлениях половой жизни женщины-крестьянки // Здоровье. СПб., 1874/1875. № 10. С. 214. См. также: *Миронов Б. Н.* Традиционное демографическое поведение крестьян в XIX — начале XX в. // Брачность, рождаемость, смертность в России и СССР. М., 1977. С. 83—105.

<sup>26</sup> *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 189.

<sup>27</sup> «Мужьску полу нету беды до 10 лет.— А девице? — О том и не спрашивай, легко ее испортить». — См.: РИБ. С. 35. Ст. 49.

<sup>28</sup> Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 158 л.

<sup>29</sup> Пчела XIV—XV вв. // РГАДА. Ф. 180. № 658/1170. Л. 212об.

<sup>30</sup> «Аще убо муж отступив от жены к друзей придет, и ть прелюбеец, и живущая с ним прелюбоденца» // РИБ. С. 36. Ст. 49.

<sup>31</sup> Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1973. С. 535.

<sup>32</sup> Срезневский И. И. Указ. соч. С. 122—123.

<sup>33</sup> Преображенский А. В. Вопрос о единогласном пении в XVII в. СПб., 1904. С. 63; Аввакум. Книга толкований и нравоучений // Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. I (1). Л., 1927. Стб. 425.

<sup>34</sup> Успенский Б. А. Мифологический аспект. С. 33—69.

<sup>35</sup> Янин В. Л. Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1962—1976. М., 1978. С. 132—134.

<sup>36</sup> Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 103.

<sup>37</sup> «Блядин сын, сукин сын, блядь твою мать и другие гнусные слова были лучшими титулами, которыми они неистово приветствовали друг друга... На улице постоянно приходится видеть подобного рода ссоры и бабьи передраги, хотя до побоев дело доходит довольно редко...» (Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 186).

<sup>38</sup> Isacenko A. V. Un juron russe du XVI<sup>e</sup> siecle // *Lingua viget. Commentationes slavicae in honorem V. Kiparski.* Helsinki, 1964. P. 68—70; Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. В католических странах большинство ругательств имеет коитальный оттенок, но они не обращены к матери; в ряде культур принято обвинять ругаемого в нечистоплотности — и это звучит сильнее обвинений в инцесте или скотоложестве и т. д.— все зависит от области табуирования. См. подробнее: Кон И. С. Введение в сексологию. М., 1988. С. 101—103.

<sup>39</sup> Существует гипотеза и о том, что матерная брань в русском языке — пережиток магической формулы обращения к богине-матери с просьбой оплодотворить землю. См.: Hubbs J. *Mother Russia. The Feminine Myth in Russian Culture.* Bloomington; Indianapolis. 1988. P. 144.

<sup>40</sup> Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. Л. 131 л., 430 п.; Требник XVI в. // НМ. BNL. № 246. Л. 375 л.; Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 262 л., 273 п. и др.

<sup>41</sup> Большой требник 1540 г. киевского митрополита // НМ. VBI. № 15. Л. 427 л.

<sup>42</sup> Подробнее об инвективной лексике и ее корнях см.: Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Studia Slavica.* Т. 33. 1987. S. 37—76.

<sup>43</sup> ПРП. Вып. 1. С. 269; Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976. С. 207; РЗ. Т. 1. С. 126—127.

<sup>44</sup> РИБ. С. 70; МДРПД. Ст. 4. С. 45; НМ. SMS. № 378. Л. 161 п.

<sup>45</sup> Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. Л. 432 л.; Требник XVI в. // НМ. BNL. № 246. Л. 160 п.; Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 168 п.

- <sup>46</sup> Правила митрополита Иоанна // РИБ. Ст. 29. С. 16—17.
- <sup>47</sup> Требник XVI в. // НМ. BNL. № 246. Л. 161 л.; Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 171. Л. 260 п.; 256 п.; 256 л.; 265 л.; 375 л. Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 154 п.
- <sup>48</sup> Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 175 п.
- <sup>49</sup> РИБ. С. 31, 41, 58—59; Палея толковая 1406 г. // Там же. С. 92—93.
- <sup>50</sup> Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 171. Л. 388 п.
- <sup>51</sup> «Могут делу борзе вередити». — См.: РИБ. Т. VI. Ст. 49. С. 35; Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 171. Л. 265 п.
- <sup>52</sup> Книги законные, ими же годится всякое дело исправляти. Публ. А. С. Павлова // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 38. № 3. СПб., 1858. Ст. 46. С. 73. Ср: Павлов А. С. 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права. М., 1887. Приложение. Тексты. Ст. 10. С. 233.
- <sup>53</sup> МДРПД. Ст. 7. С. 51; подробнее об уголовно-правовых аспектах «пошибанья» см.: Пушкарева Н. Л. Социально-правовое положение женщины в Древней Руси // Советское государство и право. 1985. № 4. С. 121—126.
- <sup>54</sup> Татищев В. Н. История российская. Т. II. М.; Л., 1963. С. 48—49.
- <sup>55</sup> Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 253 л., 267 п.
- <sup>56</sup> Требник XVI в. // НМ. BNL. № 246. Л. 158 п.; Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. Л. 431 л.
- <sup>57</sup> Даже представителям высших сословий формально не было дано права нарушать в браке сословные границы, однако, несмотря на это и на поучения о том, что мезальянс ведет ко «злу и неистовству», несмотря на существование правила, по которому женившийся на несвободной терял свой высокий социальный статус и принимал статус жены (чего не происходило в обратной ситуации: при муже-холопе свободная жена и дети от этого брака не всегда могли быть причислены к холопам), — такие браки продолжали существовать. См: Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции. М., 1991. С. 196—197; ЖДР. С. 21, 37, 149, 229; РИБ. Ст. 13. «Пчела» (XV в.) // РО РНБ. F n. 1. № 44. Л. 184.
- <sup>58</sup> Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 151 л.
- <sup>59</sup> Подробнее о меньшицах см.: Pushkareva N. L. Women in the Medieval Russian Family from the Tenth through Fifteenth Centuries // Russia's Women. Accommodation, Resistance, Transformation. Berkley; Los Angeles; Oxford, 1991. P. 32.
- <sup>60</sup> Канонические ответы митрополита Иоанна II // РИБ. С. 18. Ст. 30, С. 69—70; Романов Б. А. Указ. соч. С. 192; ПСРА. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Под 980 г. С. 34; Т. 2. СПб., 1910. Под 1173 г. С. 106; под 1187 г. С. 135—136. Указ князя Всеволода о церковных судах // РЗ. Т. 1. С. 250—254.
- <sup>61</sup> В западноевропейской литературе в настоящий момент также высказано немало сомнений в том, что «средневековое общество кишело бастардами»; случаи сожительства и побочных семей были, но не они определяли картину. См.: Toubert P. Le Latium méridional et la Sabine du

IX-e s. à la fin du XII-e s. Rome, 1973. P. 780 (Ch. Les structures familiales. P. 693—787).

<sup>62</sup> Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 171. Л. 267 п.

<sup>63</sup> Стоглав. 1551 г. Гл. 69 // РЗ. Т. 2. С. 344—349; Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 1. № 267. С. 498; № 261. С. 491.

<sup>64</sup> Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. Л. 431 п.

<sup>65</sup> «Устав кн. Ярослава Владимировича» (XII в.) особо выделял возможность умыкания по согласованию с девушкой («аще кто умолвит к себе» — т. е. соблазнит замужеством), закончившегося передачей похищенной посылки на «толоку». См.: ПРП. Т. I. Ст. 2, 6—7. С. 268; РИБ. Т. VI. Ст. 23—27. С. 62.

<sup>66</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 142.

<sup>67</sup> Такие наказания появились в исповедных вопросниках не ранее XVI в. См.: Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 257 л.

<sup>68</sup> Брюсова В. Г. Русская живопись XVII века. М., 1984. № 115; *Brun-dage J. A. Carnal Delight: Canonistic Theories of Sexuality // Proceedings of the 5<sup>th</sup> International Congress of Medieval Canon Law. Salamanca, 1976. P. 375—378.*

<sup>69</sup> Жарт XVII в. // *Державина О. А. Фацеции*. М., 1962. С. 45. Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 174 л.

<sup>70</sup> d'Alverny M.-H. Comment les théologiens et les philosophes voient la femme // *Cahiers de civilisation médiévale*. XX<sup>e</sup> année. 1977. № 2—3. P. 108—111.

<sup>71</sup> Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 252 п.

<sup>72</sup> Примечателен сам подход к этому вопросу проповедников, рекомендовавших женщинам «поучаться» «самим себе доволным быти» — в смысле находить удовольствие в самом факте брака, наличия семьи, а не в «похотях телесных». См.: Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 159 л.

<sup>73</sup> «Удоволство от Бога ведано [с] человеком совокуплятися» было противопоставлено Григорием Котошихиным (2-я половина XVII в.) «удоволству» принадлежать к царской семье: вторым он объясняет несчастную личную жизнь царевен. Подробнее см.: *Пушкарёва Н. Л. Женщина, семья, сексуальная этика в православии и католицизме // Этнографическое обозрение*. 1995. № 5. Из греческих текстов при переводе на Руси изымались все «неполезные» сюжеты и сцены, к которым относились и любовные (См.: *Белобородова О. А., Творогов О. В. Истоки русской беллетристики*. Л., 1970. С. 192).

<sup>74</sup> С-II. № 248, 700.

<sup>75</sup> «Иже хулит женащегося или за муже идущую — а они суть добрии и вернии,— да есть проклят!» (Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 168 п., 206 п.— 207 л.) В учительной литературе XV—XVI вв. появились призывы к супругам «здрраво человечество хранити в единой женитьбе суще», уверения в том, что «любовь — суть мира, плод многаа жизнь...». См.: Требник XVI в. // НМ. BNL. № 246. Л. 165 п.

<sup>76</sup> Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 174 л.

<sup>77</sup> См., напр.: ЖРД. С. 86—89; Требник XVI в. // НМ. BNL. № 246. Л. 158 л.; Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 250 л., 258 л.

<sup>78</sup> *Miège G. A Relation of Three Embassies from his Sacred Majestie Charles to the Great Duke of Muscovite, the King of Sweden and the King of Denmark.* London, 1969. P. 74.

<sup>79</sup> МДРПД. С. 43, 67, 116, 207. Даже (и особенно!) в царской среде этот запрет соблюдался. См.: *Котошихин Г.* Указ. соч. С. 10; Исповедь. С. 273—279. См.: *Flandin J.-L. Un temps pour embrasser.* Paris, 1983. P. 56—57. Весьма реалистичным выглядит мнение новгородского епископа Георгия, считавшего, что «добро удержатися», но «аще ли не можета», «не ублюлися» — «в своей бо жене нетуть греха» (РИБ. С. 43).

<sup>80</sup> Отрицали необходимость омовения после супружеской связи лишь еретики, например, Феодосий Косой. См.: Об умствованиях Косого. Из «Многословного послания» Зиновия Отенского. Подг. текста, перевод Я. С. Лурье. // ПЛДР. Середина XVI в. М., 1985. С. 235—236.

<sup>81</sup> В записях пословиц XVII в., сделанных П. К. Симиони: «У мужа толсто, у жены широко», «Детина глуп — а пехает все вглубь», «Пехай рогатину в бабью телятину». — См.: С-II. № 555, 719, 1177.

<sup>82</sup> МДРПД. С. 43, 67, 116, 207.

<sup>83</sup> Тот же процесс шел на Западе. См.: *Matthews Grieco S. F. La retour de la pruderie // Duby G., Perrot M. (Dir.) Histoire des femmes en Occident.* Paris, 1991 (далее — HdF). V.III. P. 76. Утверждение А. И. Клибанова о том, что уже в конце XV — начале XVI в. «с чувственного опыта была согнана мрачная тень греха» (*Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 352), представляется «подтягиванием» России к ренессансному Западу. «Ничто же пред очесы человеческими обнайчит еже обыкновенные и естество сокровенно имети хочет» (*Епифаний Славинецкий.* Гражданство обычаев детских // Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV—XVII вв. М., 1985. С. 330).

<sup>84</sup> Требник XVI в. // НМ. BNL. № 246. Л. 162 п.; Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 263 п. В том числе в случае эротических снов: Там же. Л. 159 п. Если в подобной ситуации окажется поп — наказание 150 поклонов и «да не литургисает» (то есть служить в такой день он не должен). См.: Там же. Л. 253 л.

<sup>85</sup> Требник XVI в. // НМ. BNL. № 246. Л. 159 п.

<sup>86</sup> МДРПД. С. 51, 65, 241; Исповедь. С. 92, 145, 148, 151, 161, 279; раздельное спанье могло быть осуществлено лишь в домах элиты; особо строго к требованию «опочивать в покоях порознь» относились в царской семье (См.: *Котошихин Г.* Указ. соч. С. 157); простой народ спал «на печи, рядом мужчины, женщины, дети, слуги и служанки, под печами мы встречали кур и свиней» (*Олеарий А.* Указ. соч. С. 203, 222).

<sup>87</sup> Требник 1606 г. // Collection of Printed Slavonic Books. University of Toronto. № 49. P. 671; Русский требник. XVI в. // НМ. BNL. № 246 (103). Л. 135.

<sup>88</sup> Сексуальный грех в церкви считался даже менее предосудительным, чем «упьянчивый» священник (Памятники старинной русской

литературы. Т. IV. СПб., 1862. С. 149). В «Повести о Тимофее Владимирском» юная прелестница совершает в церкви «блудный грех» с исповедующим ее священником: «не могши терпети разгорения плоти своея», священник «пал на девицу» прямо в храме, но покался и был прощен митрополитом (Русские повести XV—XVI вв. М., 1958. С. 292—294). За подобное преступление во Франции совершившие его подвергались остракизму и быть «прощены» не могли (*Maurel Ch. Structures familiales et solidarités linagères à Marseille au XV siècle. Autour de l'ascension sociale des Forbin // Annales. E.S.C. 1986. № 3. P. 680*).

<sup>89</sup> Яковлев В. А. К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда». Одесса, 1893. С. 57—59; *Flandrin J.-L. Un Temps pour embrasser: Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI—XI ss.). Paris, 1983. P. 13—15, 82*.

<sup>90</sup> Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 266 л. (наказание — 100 поклонов); то же в католических странах: *Flandrin J.-L. Un Temps pour embrasser... P. 73—82*. Однако примечательно: осужденную на казнь беременную женщину в Московии не подвергали наказанию до родов и 40 дней после них. См.: Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII в. Л., 1986. № 244. С. 179.

<sup>91</sup> МДРПД. С. 59, 61, 64; РИБ. С. 57; 5 лет епитимьи за аборт против 7 лет за контрацепцию: Требник 1656 г. // НМ. SMS. № 170. Л. 89 п.

<sup>92</sup> Номоканон сербской редакции. Нач. XVII в. // НМ. SMS. № 628. Л. 4 л.—5.

<sup>93</sup> Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. Л. 431 л.

<sup>94</sup> Требник середины XV в. // НМ. SMS. № 77. Л. 198 п.— 200 л.; Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 155 л.

<sup>95</sup> Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 286 п.

<sup>96</sup> Подробнее см.: *Пушкарева Н. А. Женщина в древнерусской семье (X—XV вв.) // СЭ. 1988. № 4. С. 23*.

<sup>97</sup> Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 252 п.

<sup>98</sup> *Кон И. С. Введение в сексологию. М., 1988. С. 110*.

<sup>99</sup> *Мих Н. А. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890. С. 13*.

<sup>100</sup> *Фландрен Ж.-Л. Семья: родня, дом, секс при «старом порядке» // Идеология феодального общества в Западной Европе: Проблемы культуры и социально-культурных представлений средневековья в современной зарубежной историографии. М., 1980. С. 260—272*.

<sup>101</sup> Апокрифические молитвы XV в. // *Тихонравов Н. С. Памятники отеченной русской литературы. СПб., 1863. С. 358*.

<sup>102</sup> Сборн. рук. Кир.-Белоз. 6-ки. XV в. // РО РНБ. Q. п. 2. № 6/1083. Л. 112об.; ПДРЦУЛ. Вып. 2. СПб., 1896. С. 189; Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 153 п.

<sup>103</sup> См., напр.: Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 249 пр. Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. С. 432 п.

<sup>104</sup> За вычетом многодневных «больших» постов, «постных» дней на неделе — сред и пятниц, а также ежемесячных дней женской «нечистоты». Подробнее о таких подсчетах см.: *Flandrin J.-L. Un temps pour embrasser. Paris, 1983. P. 56—57*.

<sup>105</sup> *Етифаний Славинецкий*. Гражданство обычаев детских // *Буш В. В.* Памятники старинного русского воспитания. Пг., 1918. С. 330.

<sup>106</sup> Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1466—1472. М., 1960. С. 63.

<sup>107</sup> «Баба-яга, костяная нога, жопа лилейная, пизда стриженная». *Carey С. Р.* 44.

<sup>108</sup> *Carey С. Р.* 57—58.

<sup>109</sup> Там же. С. 70, 73.

<sup>110</sup> У многих народов, в том числе с развитой сексуальной культурой, он отсутствовал или почти отсутствовал. См.: *Ньютон К.* Культурно-исторический очерк о поцелуях. СПб., 1908.

<sup>111</sup> *Олеарий А.* Указ. соч. С. 205. *Котошихин Г.* Указ. соч. С. 147—148; *Павел Алептский*. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. Вып. 4. М., 1898. С. 164.

<sup>112</sup> Подробнее о семантике поцелуя см.: *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Л., 1990. С. 51—59.

<sup>113</sup> ПЛДР. Середина XVI в. М., 1985. С. 72; Исповедь. С. 166 (наказание — 12 дней «сухояста» «о хлебе и воде»).

<sup>114</sup> Герберштейн сообщал, что не только к особым поцелуям, но вообще к «извращенному любострастию» русские приобщились благодаря татарам (*Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 167). В этом отразилось стремление приписывать воспрещенные формы сексуальной практики иностранцам, типичное для многих христианских культур. См. подробнее: *Levit E.* Op. cit. P. 175.

<sup>115</sup> *Лабутанская В. А.* Невербальное поведение. Ростов, 1986. С. 18; *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* Указ. соч. С. 52.

<sup>116</sup> *Преображенский А.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1910—1914. С. 461—462.

<sup>117</sup> Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 272 л.

<sup>118</sup> Подробнее см.: *Баландин Р.* Два лика эроса // *Эрос*. 1991. № 1. С. 11.

<sup>119</sup> *Мюллер-Лизр Ф.* Фазы любви. М., 1913. С. 92.

<sup>120</sup> Косвенно об этом (а также об изоциренности орального секса) говорят некоторые эротические присловья, упоминающие «хуй с медом» или «лимонную пизду» (См.: *Carey С. Р.* 54, 56).

<sup>121</sup> *Ломброзо Ц.* Происхождение поцелуя. СПб., 1895. С. 12, 14.

<sup>122</sup> *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 122.

<sup>123</sup> В народе говорили: «Глазами не уебешь», оправдывая тем самым нарушение всех церковных запретов. В отличие от церковных постулатов, «хорошей женой» считалась не та, что лежала недвижимо во время коитуса, а та, что «не дремала», «забавляясь» и «потешаясь». См.: *Carey С. Р.* 45, 59.

<sup>124</sup> Дважды «посягнувший» наказывался долгим постом, трижды — «сухоястом» до года (См.: Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. Л. 432 л.

<sup>125</sup> С-II. № 210; *Carey С. Р.* 48.

<sup>126</sup> Правило о верующих в гады. Из русского Номоканона XVI в. // МДРПД. С. 144.



<sup>127</sup> Исповедь. С. 146 (наказание: 3 года отлучения, 150 поклонов), 160 (5 лет отлучения), 277 (7 лет отлучения), 282 (10 лет отлучения); Требник XVI в. // НМ. VNL. № 246. Л. 25 п.

<sup>128</sup> *Tentler T.* Sin and Confession on the Eve of the Reformation. Princeton, 1977. P. 189—192; *Brundage J. A.* Let Me Count the Ways: Canonists and Theologians Contemplate Coital Positions // *Journal of Medieval History*. V. 10. № 2. 1984. P. 86—87.

<sup>129</sup> МДРПД. С. 28; Исповедь. С. 145. *Kaiser D.* The Transformation of Legal Relations in Old Rus. Ph. D. University of Chicago. P. 420. Все православные епитимьи за сексуальные прегрешения были более мягкими, нежели наказания за те же проступки в ренессансной Венеции. См.: *Ruggiero G.* The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice. New York, 1985. P. 118—119.

<sup>130</sup> См. также фольклорные данные у Кэрей: *Carey C.* P. 51.

<sup>131</sup> Исповедь. С. 104; Номоканон XVII в. // НМ. № 305. Л. 24 л.

<sup>132</sup> *Payer P. J.* Early Medieval Regulations Concerning Marital Sexual Relations // *Journal of Medieval History*. 1980. December (№ 6). P. 357—358; *Eadem.* Sex and Penetentials. The Development of a Sexual Code. 550—1150. Buffalo, 1984. P. 29, 118.

<sup>133</sup> Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. Л. 430 п.; Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 250 п., 375 л.; Требник XVI в. // НМ. BNL. № 246. Л. 158 л.

<sup>134</sup> «Приди поутру — жопу вытри, приди опять — жопу отпять, приди к окну — опять воткну» или «Все одинако: хотя в гузно, хоть на ево гузном» (С-II. № 587, 891). См. также поговорку, приведенную К. Кэрей: «В среду с переду, в пятницу в задницу» (*Carey C.* P. 45).

<sup>135</sup> *Carey C.* P. 59.

<sup>136</sup> В отличие от западных, католических пенитенциарных, книг см.: *Payer P. J.* Early Medieval Regulations... P. 358.

<sup>137</sup> См. в былинном тексте («Она едет своей жопой по его белу лицу, она едет и приговаривает...»): Былины. Изд. МГУ. М., 1957. С. 59; Исповедь. С. 104, 145—146.

<sup>138</sup> С-II. 2. № 843, 856, 1128 и др. Издание П. К. Симони — единственное *российское* издание, сохранившее без изъятий некоторые эротические присловья. Еще в XIX в. критики отметили склонность собирателя пословиц «к скабрзностям, высказанным частью в иносказательной форме, а больше напрямки». Второй выпуск собранных П. К. Симони пословиц (XIX—XX вв.) опубликован не был [См. рецензии А. В. Маркова (Этнографическое обозрение. 1900. № 3. С. 148—152) и А. В. Ровинского (ИОРЯС. Т. 5. Кн. 1. 1900. С. 300—312)]. См. также: *Carey C.* P. 71.

<sup>139</sup> Печатный потребник 1651 г. // НМ. Toronto University. Archive of Slavonic Books from Kiev. № 191. Л. 638 п.—639 л.

<sup>140</sup> Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 272 п.—273 п.; Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. P. 165 п.

<sup>141</sup> Исповедь. С. 192, 275, 279, 282—283 и др. См. также в эротических присловьях, собранных В. И. Далем и опубликованных К. Кэрей (например: «Знает: что хуй, что палец»): *Carey C.* P. 48.

<sup>142</sup> С-II. № 590, 895.

- <sup>143</sup> Исповедь. С. 279.
- <sup>144</sup> Исповедь. С. 277, 283 и др. Конкретно о женском скотоложестве см.: Сборник XVII в. // НМ. BNL. № 684. Л. 157 п.; Требник XVI в. // НМ. SMS. № 171. Л. 257 л.
- <sup>145</sup> Исповедь. С. 144, 147; ППП. Вып. 2. С. 96.
- <sup>146</sup> *Brown J. C. Immodest Acts: The Life of a Lesbian Noon in Renaissance Italy.* New York, 1986. P. 11—13.
- <sup>147</sup> *Покровская В. Л.* История о российском дворянине Фроле Скобееве // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Т. XIX. Л., 1934. С. 422—423; РИБ. С. 62. Ст. 23—24.
- <sup>148</sup> *Flanrin J.-L. Familles: Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société.* Paris, 1976. P. 31.
- <sup>149</sup> Подробнее см.: *Puschkareva N. Sexualbeziehungen im Alten Russland (X—XV Jh.)* // Jahrbuch für Geschichte Osteuropas. Zürich, 1994. V. 38. Hf. 2; о династических браках и отсутствии в них близкородственных связей см.: *Kollmann N. S. The Boyar Clan and Court Politics: The Founding of the Moskovite Polical System* // Cahiers du Monde russe et sovietique. P., 1982. V. 23. N. 1. P. 5—31; *Idem. The Seclusion of Elite Moskovite Women* // Russian History. Columbus (OH), 1983. V. 10. Part 2. P. 170—188.
- <sup>150</sup> *Carey C.* P. 44.
- <sup>151</sup> Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. Л. 431 п.
- <sup>152</sup> Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 167 п.
- <sup>153</sup> Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 260 л.; Требник 1540 г. // НМ. VBI. № 15. Л. 431 п.
- <sup>154</sup> См. подробнее: *Лещенко В. Ю.* Церковные уставы о постах и нравах в древнерусской среде // Православие в Древней Руси. Л., 1989. С. 91.
- <sup>155</sup> Требник 1580 г. // НМ. SMS. № 171. Л. 176 л.
- <sup>156</sup> Там же. Л. 156 л.
- <sup>157</sup> С-II. № 896.
- <sup>158</sup> Требник XV—XVI вв. // НМ. SMS. № 378. Л. 156 п.
- <sup>159</sup> Подробнее см.: *Миненко Н.* «Всепрелюбезная наша сожительница» // Родина. 1994. № 7. С. 108.
- <sup>160</sup> *Carey C.* P. 64.
- <sup>161</sup> См.: *Пушкарева Н. Л.* Брак, семья, сексуальная этика в православии и католицизме // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 41—61.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ЖДР — *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989.
- ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук.
- Исповедь — *Алмазов А.* Тайная исповедь православной восточной церкви. Т. III. Одесса, 1894.
- л.— лист; левая сторона листа.
- МДРПД — *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913.

- об.— оборот листа  
п.— правая сторона листа  
ПВЛ — Повесть временных лет. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц.  
Ч. 1—2. М.; Л., 1950.  
ПДРЦУЛ — Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. Вып. 2. СПб., 1896.  
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси.  
ПРП — Памятники русского права. Вып. I. М., 1952; Вып. II. М., 1953.  
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. II. СПб., 1908.  
РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва).  
РЗ — Российское законодательство X—XX вв. Т. I. М., 1984; Т. 2. М., 1985.  
РИБ — Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1908.  
РНБ — Российская национальная библиотека (Петербург).  
РО — Рукописный отдел.  
С-II — *Симони П. К.* Старинные сборники русских пословиц, поговорок и загадок XVII—XIX столетий. Вып. 1. Сборник 2. СПб., 1899.  
СЭ — Советская этнография.  
Carey C. — *Carey C.* Les proverbes érotiques russes. Études de proverbes recueillis et non publiés par Dal' et Simoni. The Hague; Paris, 1972.  
НМ — Коллекция фильмокопий рукописей Хиландарского монастыря (Греция), хранящаяся в Хиландарском архиве Государственного университета штата Огайо (Ohio State University. Hillandar Archive. Hillandar Monastery Collection).  
НМ. BNL. — Собрание фильмокопий рукописей Болгарской национальной библиотеки (Bulgar National Library), хранящееся в Коллекции рукописей Хиландарского архива (Огайо, США).  
НМ. SMS. — Собрание фильмокопий рукописей сербских и других южнославянских монастырей (Serbian Collection) в составе коллекции фильмокопий рукописей Хиландарского монастыря (Греция), хранящееся в Хиландарском архиве (Огайо, США).  
НМ. VBI. — Собрание фильмокопий рукописей библиотеки Ватикана (Vatican Library, Borgiani Illirici Collection), хранящееся в Коллекции рукописей Хиландарского архива (Огайо, США).



**О. В. Белова**

## **СЕКСУАЛЬНЫЕ МОТИВЫ В ДРЕВНЕРУССКИХ СКАЗАНИЯХ О ЖИВОТНЫХ**

Неискушенному читателю может показаться странным и необычным предмет разговора о сексуальных взаимоотношениях зверей и птиц. Однако сюжеты, основанные на сексуально-эротическом моменте, занимают довольно значительное место среди сказаний о животных древнерусской книжности. Описанию животного мира, свойств и повадок его обитателей посвящены как специальные трактаты типа «Физиолога» и «Сказания о неких собствах естества животных» Дамаскина Студита, так и отдельные главы и статьи Шестодневоу, Толковой Палеи, словарей-азбуковников. Книжные памятники православных славян отразили взгляд на материальный, земной мир (в том числе и на мир природы) как на отражение мира небесного. Именно поэтому каждая вещь, каждое живое существо несет отблеск некоей духовной идеи, является символом и заключает в себе назидательный пример для окружающих. Животные не являются здесь исключением. Своими повадками они должны демонстрировать целесообразность, истинность и ценность мира, сотворенного Богом, и общества, живущего по христианским законам. Звери, птицы и мифические зооморфные создания подают людям пример верного поведения или же предостерегают их от проступков во всех сферах жизни, в том числе и в сфере взаимоотношения полов.

Памятники типа Толковой Палеи или «Физиолога», сопровождавшие описание природных объектов символическим толкованием их свойств, отразили взгляд христианских книжников на природу человеческих отношений, и в том числе на область секса. Безусловно, на первый план было выдвинуто обоснование библейской заповеди «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте

ею...» (Бытие, 1:28), которую с максимальной наглядностью и пытались продемонстрировать читателю составители сказаний о животных. «Плодитесь и размножайтесь» — и благословенно будет взаимоотношение полов, если оно обусловлено столь высокой целью. Древнерусский «Физиолог» повествует об *аистах*, что это «наичистейшая птица, ниже бо мужеск пол женскаго похотми к смешению призывает, ни нуждею съвъкупляется» [1, с. XXXIII]. Птенцы аистов, зачатые в чистоте, без похоти, являют собой образец добродетели и трогательно заботятся впоследствии о состарившихся родителях. Как аисты верны друг другу, так и люди не должны помышлять о прелюбодеянии.

Еще более наглядный пример супружеской верности представлен в сказаниях о *горлице*, которая «мужелюбива есть. Аще погибнет от нею едина, то другая летит в пустыню и сядет на сусе древе плачущися по подружии своем и потом неспряжется со иною» [2, л. 43об.]. Одинокая горлица хранит «единобрачие до конца живота своего» [1, с. XXV], «иного не поемлющи, нъ помнети пръвии съпруг» [3, с. 161], «несовокупляется з другим чюждым горлицыцем» [4, л. 86], «пребывает непричастна совокуплению» [5, л. 43об.]. Горлицы соединяются в пары, чтобы произвести потомство — «гнездо сътворивши чада родят» [1, с. XXV], и являются идеалом семейного поведения для людей. Как советует «Физиолог» — «храни единобрачия твоего, сиречь пределы жены твоея» [1, с. XXV]. Горлица, вечно хранящая верность, также стала в книжных сказаниях символом целомудрия («послушайте жены, колико целомудръства во птицах обретается, елико же убо вас, образ горлица на себе носите, тоя целомудръства, чистолюбием подражайте» [6, л. 223]), чистоты вдовства («слышите жены, како ти ч<i>стота вдовичеству и в бесловесных» [3, с. 161]).

Колоритный пример «непорочного» сексуального общения предстает перед читателем в рассказе о *слоне*. «Физиолог» сообщает, что «се же животно не имать [к] смешению помышления»; только когда «хочет чадо сотворити, и деть на въстокъ близ породы (т. е. райского сада.— О. Б.)» и находит там дерево *маланьдрагоронъ* (т. е. мандрагору — растение, с которым в мировой культуре связана вера в его возбуждающую силу). «И деть же с женским полом муж,— продолжает «Физиолог»,— и въземши жена первее от древа снестъ и дасть и мужю своему. Играеть с ним дондеже и то вкусить, и яд [т. е. съев.— О. Б.] мужь будеть с женою, и абие в утробе приметъ» [1, с. 366—367].

Рассказ о слоне был истолкован как символическое изображение грехопадения Адама и Евы, но ведь именно с грехопадения и началась история умножения человеческого рода, началось воплощение в жизнь библейской заповеди.

Давая читателю столь поучительные примеры из области половых взаимоотношений, средневековые легенды подчеркивают, что само по себе плотское желание не играет здесь никакой роли; более того, оно пагубно отражается на потомстве. В связи с этим уместно вспомнить рассказ о *ряби* (куропатке), которая зачастую становится жертвой сексуальных притязаний своего супруга. В «Собрании» Дамаскина Студита повествуется, что «женский пол егда родит яйца и согревает их, совокупитися с мужским полом не любит». Тогда одолеваемый желанием «мужеский пол, видя сице, идет и разбивает яйца ея, и женски пол любя родит иная яйца; к рашению рода любит совокуплятися»; только таким образом самец может добиться взаимности от своей подруги [7, л. 42об.]. Сказание называет куропатку «птица зело блудна», но в контексте явно различается и по-разному оценивается «блуд» самки, которая идет на совокупление только ради сохранения потомства, и «блуд» самца, вызванный сексуальной невоздержанностью.

Безусловно, осуждается и совокупление ради получения удовольствия. Злонравная кукушка (*зогзица, езгуля, жегъзуля, зогзуля*) порицается за «несытость чрева своего», ибо, не заботясь о потомстве, она откладывает яйца в гнезда других птиц: «сама ж своему гнезду не хранитель есть, но иным птицам отроды своя подавает» [8, л. 83] и «не имеет присно потрудитися у гнезда своего, но, злокозненном гласом зовущи, призывает подружие свое на смешение» [9, с. 346]. Кукушка намеренно демонстрирует свою страсть, «сеядици на древе, созывающи своя рачители на смешение блуда» [10, л. 79об.]. Птица, которая общается со своим «подружием», повинувшись голосу страсти, оказывается полной противоположностью горлице, куропатке и смиренным голубям, которые спариваются лишь тогда, когда потеряют птенцов. «Голубь бо птица беззлюбива есть: егда кто у них дети возьмет, они и другия зачинают», — рассказывает «Слово о рассечении человеческого естества», памятник XVII в. [11, с. 70]. Положительным примером для человека оказываются, таким образом, те существа, кто «нужею совокупляется», не ведая наслаждения, но лишь исполняя свой долг.

Но в человеческом обществе, видимо, всегда бушевали эротические страсти, которые, с точки зрения догмы, должны были быть подвергнуты порицанию. Образцы недостойного сексуального поведения также рассматриваются в древнерусской «зоологической саге», причем подобные сюжеты излагаются гораздо более красочно и детально, нежели положительные примеры. Складывается несколько парадоксальная ситуация — с одной стороны, читателю объясняется, что должно быть для него запретно, но, с другой стороны, именно об этом запретном он и получает больше всего занимательной информации.

Итак, книжные легенды единодушно осуждают всякие «неестественные» или изощренные способы совокупления (пользуясь современной терминологией — оральный секс и гомосексуальные контакты); обычно подобные опыты для партнеров оканчиваются печально. Животные, спаривающиеся или производящие потомство не так, как другие, изначально причисляются к «нечистым». Их нетривиальное половое поведение как бы подчеркивает их выключенность из общего ряда. «Физиолог» рассказывает о зверьке *ласке*, что самка «усты своими прииметь от мужа своего, и непраздна бывши, родить дети ушима» [12, л. 390]. Это представление, восходящее к античным источникам [13, с. 111], в христианском тексте явилось предлогом для проведения нравоучительной параллели. «Нечистой» ласке уподобляются грешники, которые, выйдя из церкви, сразу же забывают услышанные там божественные словеса, «извергают» их из своих ушей. Показательно, что в другом списке русского «Физиолога» необычный способ совокупления и произведения лаской на свет потомства напрямую связывается с ее греховностью. Переписчик заменил сочетание «непраздна бывши» (т. е. беременна. — О. Б.) на «непр<a>в<ед>на бывши», подчеркнув тем самым свое отношение к такому противоестественному поведению [14, л. 332].

Подобные наклонности обнаруживают и другие персонажи фантастического зверинца древнерусских рукописей. Рассказы о мифических существах *аспидах* (крылатых змеях) и *ехиднах* (полулюдях-полузмеях) рисуют драматическую сцену любовной игры, в которой нет победителей. При совокуплении жена аспиды «уморяет» своего супруга, откусывая ему голову: «Егдаж им приидет растити ся, приходит жена от запада да муж от востока. Приходят на среду земли, и уяст жена мужу главу, и отечеть мужь и умрет»

[15, с. 96]. Аналогичным образом поступает и ехидна: «Ехидни глаголют, яко егда хоцет совокупитися с подружием своим, влагает главу свою во уста ея» [7, л. 17]; «егда ящер влагает главу свою во уста прелюбодеяша, заедает его» [16, л. 6]. Смысл этих рассказов несколько затемнен, и, чтобы прояснить его, обратимся к другим спискам, которые более откровенны в своем изложении. В них не говорится о том, что самка в экстазе лишает своего партнера головы; но речь идет о том, что «аще убо муж всядет на жену, семя в уста жене (извергнет), аще ли пожреть семене жена, и изрежет утрення (т. е. внутренности.— О. Б.) мужу и умереть абие мужь» [1, с. 217]. В другом варианте сказания уточняется: «Да егда ся разгорит жена и хоцется гонити, идти к мужеву, изъесть лоно его» [17, с. 482]. Но и это еще далеко не все. Сказание «О ехиднах» доводит драматизм ситуации до высшей точки: «Бяху же ехидны: образ имуща человекъ до пояса и ноги, от пупа же хвост змиев; прохода убо жена в лоне неимеет, токмо яко иглина скважня: егда же муж похоцет жене, тогда вметае детородный уд во уста ея. Да аще пожреть семя жена, тогда изъест тайный уд и уморяет мужа своего и от того зачинает дети своя во чреве» [18, л. 483об.]. Некоторые варианты этой легенды уточняют, что «вънегда муж сетить жену, излагаеть семе свое в уши ея» [19, с. 54]. Конечно же дети, зачатые столь кроваважым способом, не могут иметь кроткого нрава: появляясь на свет, они прогрызают чрево своей матери и таким образом убивают ее. Расправляются со своей родительницей и дети-аспиды — они откусывают ей голову: «Егда родит птенца своя, и сохранит тех, и уядет главу маице свои, и та умрет» [15, с. 96].

История о ехиднах получила отражение и в иконографии. На миниатюрах, иллюстрирующих некоторые из рукописей, запечатлены оба варианта общения этих существ между собой. Лицевой список «Физиолога» XVI в. изображает сцену соития — две переплетенные человеческие фигуры со змеиными хвостами [14, л. 326об.]. На миниатюре из лицевого списка «Собрания» Дамаскина Студита XVIII в. мы видим двух крылатых змеевидных существ, одно из которых заглатывает другого [20, л. 22об.].

В рассказах о мифической ехидне встречаются свидетельства о том, что это создание совокупляется со змеем: «Ехидна по пояс человек, девица доброобразна. От пояса коркодилов образ имать. Облачает же ся и в одежду црьску порфиру и висон, совокупляет же ся со змием» [21, л. 66].



Вероятно, здесь имеет место переплетение двух разных сюжетов — о ехиднах-полулюдях, столь изощренно вступающих в связь, и о ехидне-змее, «творящей блуд» с *муреной*. Так, в «Шестодневе» Иоанна Экзарха Болгарского (XII в.) говорится: «Ехидна змия, яже лютеиши в гаде, сходит се с морьскою муреною <...> и зовет мурену из глубины на съкупление и сплетение; она же (т. е. мурена.— О. Б.) послушает и будет с ядовитым тем гадом» [3, с. 89—91]. В лице *ехидны* и *мурены* «Шестоднев» осуждает грех прелюбодеяния, посягательство на чужого супруга: «Им же любодейство есть естъству, ехидново и меренино съхождение испытание. Да разумеют убо: иже чужда ложа осквернеют, какому ти гаду подобни суть» [3, с. 91—93]. Впоследствии этот же сюжет был использован для символического изображения содомского греха. Толковая Палея, а вслед за ней словари-азбуковники называют *мирену* (*мурону*, *мюорону*) «нечистой действом» и «зело сквернавой» рыбой за то, что она не совокупляется с себе подобными, но ищет для связи ядовитого змия. «Егда убо настанет нарост ея, тогда убо ищет ядовитои змии на смешение; прилучить же ся в то время, в день ея ради potrzeby. Узревши же ю мюорона и тако смешается с нею, та того ради нечиста есть рыба та от всех рыб, понеж сужичьство свое оставши, съмешается с ядовитым гадом» [9, с. 346]. Азбуковники полемически заостряют этот мотив, представляя его как пример гомосексуальных контактов: «Сеи рыбе подобни бесермене <...> оставляют убо подружия своя, и сами ся содомски смешаютъ. Того ради чистят афедроны своя паче лица и сердца» [22, л. 150].

Среди персонажей, чье сексуальное поведение выходит за рамки общепринятых норм, выделяется *горгония* — мифическое существо со смертоносным взглядом и волосами-змеями (ср. образ античной Медузы Горгоны). Она прекрасна, но и похотлива: «обличие имат жены красны, и блудница есть». Когда приходит ее брачная пора («егда приидут днье ея, да ся гонит»), она созывает к себе разных зверей, и те идут, чтобы, увидев ее, умереть. Это ужасное создание может обезвредить лишь волхв; по звездам он узнает день ее брачной поры и откликается на ее зов так: «Ископай яму на месте и вложи в ню главу свою, да ее не вижу и умру. И приду и лягу с тобою». И, придя к Горгонии, обуреваемой страстью, волхв убивает ее, не видя смертельного взгляда [17, с. 480]. Миниатюры изображают Горгонию в виде обнаженной женщины, тело которой оку-

тано длинными распущенными волосами; на голове, словно кудри, клубятся змеиные головы [23, л. 75об.].

Древнерусские памятники, описывая различные сексуальные повадки животных, обращали внимание любознательного читателя и на особенности способов совокупления зверей. В повествовании о *gипax* (коршунах, ср. *гф. уѣѣ*) особо подчеркивается, что среди них нет самцов: «ни един же гип есть мужеский пол, но вси суть женский пол». Для продолжения рода самкам не нужны партнеры: «зачинаются же сим образом, стоят прямо ветра юга разверстыми усты, и от оного ветра зачинаются...» [7, л. 9—9об.] Представление о том, что *гипы* зачинают без участия самца, от южного или западного ветра, который они вдыхают, восходит к Геродоту и упоминается Плинием [24, с. 45].

Знакомя русского читателя с экзотическим *верблюдом*, составители статей характеризовали его как «блуднише паче всех скот; последует велбудици до 100 пьприщ тьчию да узреть ю». Но в то же время любвеобильный верблюд очень осмотрителен — он никогда не вступает в кровосмесительные связи: «имать же въздръжание се, яко аще мати и сестра его будеть непримешаеть се с ними» [25, с. 269]. С точки зрения человека, в поведении верблюда нет нарушения моральных устоев, поэтому у его «блуде» говорится без всякого осуждения. Более того, кровь этого пылкого животного оказывается полезной для людей, способствует зарождению плода в утробе матери: «кровь же верблюжья коли жена пьет после кровомесечия и приводит плод к зачатию младенческому» [26, л. 7]. В качестве особенности, заслуживающей внимания, составители рассказов подчеркивали, что «сходятся верблюды задом, против обыкновения прочих зверей» [27, с. 108].

Возвратившись к уже упоминавшемуся в нашем повествовании *слону*, отметим еще одну деталь, привлекающую внимание славянских книжников. Практически все средневековые «естественнонаучные» сочинения указывали на то, что слон не имеет суставов в ногах, поэтому всегда должен стоять — ведь упав, он не сможет подняться. С точки зрения составителя сербского списка «Физиолога» XV в., эта особенность строения определила и способ совокупления слонов: «вьнегда хочет мужь с женою съвькупитисе, гръбом съвькупаютсе, зане не имуть съставы» [19, с. 101]. По той же причине слониха рождает детеныша в воде, и слоненок плавает там и не выходит на землю, пока не окрепнут его ноги.

Внимание книжников привлек и такой хорошо известный зверь, как *медведь*. Иногда столь похожий на человека, окруженный огромным количеством народных легенд и поверий, медведь на страницах старинных сборников предстает как зверь, сочетающий в себе мужское и женское начало, «зане же мужъ и жена ес<ть> размешень сьи гадь, зане же пременеваеть свое ес<те>ство» [19, с. 84]. Медведь неравнодушен к женскому полу: «охотник и к девицам и часто с ними совокупляется» [27, с. 105]. В своих сексуальных приемах медведи очень напоминают людей: «медведи коли сходятся, тогда тако ж как люди, а не так как иные звери» [28, л. 87об.], не «з задоскакания, но спреди, со возлегающей подружием» [29, л. 18].

Сказания о животных не обошли молчанием и тех зверей, которые явились результатом прелюбодейного смешения представителей различных пород. Так, *барс* характеризовался как помесь *льва* и *уены* (*гиены*): «Барс зверь <...> выблядок убо бывает лва, и уены зверя, во африкийских странах, идеже в жарах великих к водам сходятся звери, и часто совокупаются со иными зверми родом, тако роятся и барсы, аще и не всегда» [27, с. 103]. Всеобщее смешение животных во время водопоя приводило к появлению таких «пречудных» зверей, как *велбудопардусы*, *леопардусы*, *волкопеси*. У источников «совокупаются инии со иными зверми, и бывают пречюдни различни зверие, сиречь пардус совокупляется с велбудом, и рождается велбудопардус» [20, л. 52]. В другом списке об этом животном говорится несколько иначе: «И бывает преславное смешение зверей, то есть рысь сообщается с велбудом и бывает велбудорысь» [4, л. 81]. Современный читатель может только удивляться, сколь причудливо отразились в старых сборниках представления о велбудопардусе-жирафе (ср. *гр.* *κατ'ἔλοπαρδαλις*), как помеси парда с верблюдом, основанные на том, что цветом и окраской жираф напоминает парда (пантеру), а внешним видом (шея и плечи) — верблюда. Соответственно *волкопеси* появляются на свет, когда «волцы индейстии дивии велициы совокупаются со псами великими индейскими» [7, л. 38об.], а *леопардусы* или *лворыси*, когда «пардосы совокупаются со лвицами» [30, л. 264], или же «рысы сообщаются со лвицами» [4, л. 81].

Среди всех животных, чье поведение так или иначе оказывается сексуально-маркированным, особняком стоит образ *единорога*. Пожалуй, он единственный из всех исполнен высокой эротики и не прилагается ни к проблеме «пра-

вильного» полового поведения, ни к вопросу о сексуальных извращениях. Единорог, проводящий свою жизнь в уединении, отличается кротким нравом, но охотники не приближаются к нему, опасаясь его силы и страшного рога. И лишь одно средство может усмирить грозного зверя — женская красота и ласка. «Физиолог» рассказывает: «Девицу чисту повергуть пред ним, и припользеть к пазусе девичи и персемъ и съсеть и, и ведеть его девица в полату» [1, с. 302]. Как пример губительной неосмотрительности приводит сборник «Цветы дарованиям» рассказ о единороге — *елеонкорне* (ср. *ит. liocorno*), «иже имать желание да видить девицу; егда же узреть ю, приходит к ней и спить на колену ее»; именно так единорог и становится добычей охотников [25, с. 269—270].

Многочисленные живописные изображения *иноорога* и девицы — книжные инициалы, миниатюры, иллюстрирующие византийские, славянские и западноевропейские рукописи, всегда отмечены тонким изяществом. Исполненный нежности единорог преклоняет голову на колени девушки или грациозно полагает ногу на ее лоно. Один из наиболее утонченно-эротических символов европейской культуры нашел свое место и в христианской символике. Сцена между единорогом и девицей прообразовывала собой непорочное зачатие (единорог — Христос, девица — Мария); в западной традиции эпизод охоты на единорога символизировал Благовещение [31, с. 38—40].

Превращение единорога в центральный эротический символ баснословного зверинца тем более значимо, что согласно книжным источникам единорог никогда и ни с кем не вступает в половую связь и продолжает свой род довольно необычным способом. В древнерусских азбуковниках рассказывается, что «единорогъ <...> подружия се не имат»; он живет в одиночестве 532 года, а по истечении этого срока сбрасывает свой рог «во скраи моря на песце и на него мочится на корень на кравовой конецъ, и от того зародится в нем червь от похоти и крови зверины, и тако возрастает червь и бывает зверь единорог» [32, л. 51—51об.]. Так всю свою жизнь единорог «без пакости пребудет» [33, л. 230] и «не имат же у себя ни отца ни матере» [34, л. 30об.—31]. Мотив самовозрождения выделяет единорога из ряда прочих животных, подверженных страстям, связанным с продолжением рода; возможно, именно поэтому единорог, изначально несущий в себе чистоту и непорочность, приобретает право стать высоким символом.

Древнерусские сказания о животных отразили во всем богатстве полный спектр сексуальных взаимоотношений, перенесенных в мир природы из человеческого общества. Из красочных рассказов о любовной жизни зверей и птиц средневековый читатель должен был сделать полезные для себя выводы о нормах сексуального поведения. В иносказательной форме человек получал свод моральных предписаний, определяющих сферу его интимной жизни.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Карпеев А.* Материалы и заметки по литературной истории «Физиолога». СПб., 1890 (с публикацией русских списков XV—XVII вв.).
2. Азбуковник собрания Д. В. Пискарева, № 197, XVII в., РГБ.
3. «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского // Aitzetmüller R. Das Hexameron des Exarchen Johannes. Graz, 1968. Bd. 5.
4. Сборник фонда отдельных поступлений, оп. 24, № 125, XVII в., ИРЛИ, Древлехранилище.
5. Сборник ОСРК, Q. V. 2, XVII в., РНБ.
6. Сборник смешанного содержания собрания ОЛДП, 0.259, XVII в., РНБ.
7. Сборник собрания Московской Синодальной библиотеки, № 388, XVII в., ГИМ.
8. Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н. С. Тихонравова. Вып. 1—2. М., 1892—1896.
9. *Рыстенко А.* Материалы для литературной истории Толковой Палеи. Вып. 1 // ИОРЯС. СПб., 1908. Т. 13. Кн. 2. С. 324—350 (с публикацией статей о животных по рукописи XIV в.).
10. Сборник смешанного содержания ОСРК, 0.I.215, XVIII в., РНБ.
11. *Дурново Н. Н.* К истории сказаний о животных в старинной русской литературе // Древности. Труды славянской комиссии Имп. Московского археологического общества. М., 1902. Т. 3. С. 45—118 (с публикацией «Слова о рассечении человеческого естества» и статьи «От Шестоденьца избрано о животех»).
12. Сборник лицевой Кирилло-Белозерского собрания, № 68/1145, XV в., РНБ.
13. Средневековый бестиарий. М., 1984.
14. Сборник толкований, поучений и повестей (лицевой) собрания Рогожского кладбища, № 676, кон. XV — нач. XVI в., РГБ.
15. *Сване Г.* Славянский Физиолог (византийская редакция). По рукописи Королевской библиотеки в Копенгагене. Ny Kongelig Samling 553 s. // Arbejdsrapporter Slavisk Institut Aarhus Universitet. Aarhus, 1987. № 1—2.
16. Сборник смешанного содержания Причудского собрания, № 18, нач. XIX в., ИРЛИ, Древлехранилище.
17. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981 (с публикацией русского списка «Физиолога» XV в.).

18. Сборник литературный собрания Новгородского Софийского собора, № 1428, 1-я пол. XVIII в., РНБ.
19. *Александров А.* Физиолог // Ученые записки Казанского университета. Казань, 1893. Кн. 3. С. 39—74; кн. 4. С. 81—112 (с публикацией сербского списка «Физиолога» XV в.).
20. Сборник лицевой собрания рукописных книг, РОФ 8511, XVIII в., ГЛМ.
21. Сборник лицевой Основного собрания, 24.5.32, 1-я четв. XVII в., БАН.
22. Азбуковник рукописного собрания ЦГАЛИ, № 202, XVII в., РГАДА.
23. Сборник лицевой собрания В. М. Ундольского, № 688, XVIII в., РГБ.
24. *Клингер В.* Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911.
25. *Polivka G.* Zur Geschichte des Physiologus in den slavischen Literaturen // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1892. Н. 14. S. 373—404; 1893. Н. 15. S. 246—273; 1895. Н. 17. S. 635; 1896. Н. 18. S. 523—539 (с частичной публикацией южнославянских списков «Физиолога» и «Цветов дарованиям»).
26. Сборник смешанного содержания собрания В. М. Ундольского, № 635, XVII в., РГБ.
27. «Книга философская Андрея Христофоровича» // Издание ОЛДП. Вып. 18. СПб., 1878.
28. Сборник ОСРК, Q.VI.17, XVIII в., РНБ.
29. «Книга естествословная» ОСРК, Q.V.3, XVIII в., РНБ.
30. Сборник собрания Н. С. Тихонравова, № 541, XVII в., РГБ.
31. *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892.
32. Азбуковник собрания Румянцевского музея, № 1, XVII в., РГБ.
33. «Книга глаголемая Козьмы Индикоплова» // Издание ОЛДП. Вып. 86. СПб., 1886.
34. Азбуковник ОСРК, Q.XVI.7, XVII в., РНБ.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БАН — Библиотека Академии наук. Санкт-Петербург.  
 ГИМ — Государственный Исторический музей. Москва.  
 ГЛМ — Государственный Литературный музей. Москва.  
 ИОРЯС — Известия отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. Санкт-Петербург.  
 ИРЛИ — Институт русской литературы. Санкт-Петербург.  
 ОЛДП — Общество любителей древней письменности. Санкт-Петербург.  
 ОСРК — Основное собрание рукописной книги Российской Национальной библиотеки. Санкт-Петербург.  
 РГАДА — Российский Государственный архив древних актов. Москва.  
 РГБ — Российская Государственная библиотека. Москва.  
 РНБ — Российская Национальная библиотека. Санкт-Петербург.  
 ЦГАЛИ — Центральный Государственный архив литературы и искусства. Москва.



# Женщина и ее мир

Т. А. Агапкина

## СЛАВЯНСКИЕ ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ, КАСАЮЩИЕСЯ МЕНСТРУАЦИИ

В традиционных культурах многих народов мира — равно архаических и европейского типа (в том числе и славянской) — отношение к женщине во время месячных было практически однозначным. Ее воспринимали как существо опасное и вредоносное, а потому стремились на время изолировать, по возможности предотвратить с ней контакты. «Инаковость» женщины, таинство очищения, осмысляемого в терминах не физиологических, а скорее социальных, мифологических, мировоззренческих, создавало вокруг нее вакуум, ограничивало круг ее социальных связей и хозяйственной деятельности.

В настоящей работе предпринята попытка суммировать основные сведения, относящиеся к славянским народным верованиям и обрядам, так или иначе связанным с регулами. Материал по отдельным славянским традициям и регионам представлен в статье крайне неравномерно. Это связано как с причинами чисто субъективными, так и с тем, что интересующие нас факты обычно мало привлекали к себе внимание собирателей и публикаторов, возможно, по

соображениям не столько собственно научным, сколько «научно-этическим» и цензурным. Единственными известными нам работами, посвященными данной теме и выполненными на славянском материале, являются две небольшие статьи сербской исследовательницы М. Малешевич, опубликованные в Белграде в 1982 г. и в Париже в 1988 г.

Основной материал, используемый в статье, почерпнут из этнографических описаний середины XIX — конца XX в. Как правило, он включался собирателями в разделы, посвященные родинным обрядам и народной медицине. Кроме того, в нашей работе широко представлен полесский этнографический и этнолингвистический материал, заметно преобладающий в некоторых разделах над материалом других славянских традиций. Это объясняется тем, что в вопроснике Полесского этнолингвистического атласа, по которому велись записи, хранящиеся ныне в Полесском архиве Института славяноведения и балканистики РАН, имелись два специальных вопроса: о том, как назывались регулы, а также о том, какие запреты должна была соблюдать женщина в период регул.

Данная работа состоит из четырех разделов. В первом суммированы основные термины, использующиеся в славянских языках и диалектах для обозначения известного состояния женщины; во втором — обряды и магические действия, отмечающие в традиционной культуре появление первых регул. В третьем — самом обширном разделе — обобщены сведения, относящиеся к области запретов, налагаемых на женщину, находящуюся в состоянии регул. Наконец, в четвертом разделе рассматриваются магические ритуалы, так или иначе связанные с регулами, а также материалы, посвященные использованию месячной крови или женской одежды в других — не собственно женских — обрядовых сферах<sup>1</sup>.

### **НАРОДНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ**

Терминология и фразеология, используемая в славянских языках для обозначения регул, представлена ограниченным количеством семантических групп, однако весьма разнообразна по форме. Это лексемы в именительном и косвенных падежах (с предлогами), атрибутивно-номинативные словосочетания, глаголы, свободные словосочетания, фразеологизмы и даже высказывания, близкие к паре-



миям. Основные названия, так или иначе связанные с регулами, относятся именно к известному состоянию женщины, и лишь малая часть терминологии обозначает саму женщину, находящуюся в этом состоянии.

Хотя материал, которым мы располагаем по данной теме, далеко не исчерпан, попытаемся все же рассмотреть известные нам на настоящий момент основные принципы семантической мотивации внутренней формы названий месячных. Воздерживаясь от сколь бы то ни было ответственных ареалогических наблюдений, отметим лишь, что часть названий, очевидно, имеет весьма широкие области распространения в рамках всего славянского континуума или какой-либо одной его зоны, в то время как другие встречаются спорадически и, как правило, бытуют в той или иной локальной традиции параллельно с «основным» для данной этнодиалектной территории названием<sup>2</sup>.

Восточнославянские языки и диалекты представлены прежде всего группой лексем, обозначающих предметы женской одежды, носимой непосредственно на теле, а также их многочисленными производными. В традиционной культуре эта одежда воспринимается как нечто, предельно близкое самой женщине, как ее «продолжение», а в некоторых ситуациях — и как ее ритуальный или мифологический двойник, что вполне соответствует интимности того явления, для обозначения которого и используются приводимые ниже названия. Натальная одежда женщины, ее рубаха, равно как и регулы, воплощают самое существо женщины, являют собой нечто предельно сокровенное и практически неотторжимое от нее<sup>3</sup>.

К данной группе относятся названия типа рус. *рубаха*, *на рубахе*, *снять рубаху* (о конце регул), *рубаха на себе*, *подошла рубаха*, *рубашэчно*, *на рубашке*, бел. *рубашина*, *на рубашке*, *рубашечное*, *нарубашник*, *нарубашенница*, укр. *рубашине*; укр.-полес. *сорочка*, *сорочка напала*, *сорочане лихо*, бел.-полес. *сорóчка стала у менé*, *на сорóццы*, *сарóчка адышла* (о конце регул); рус. *на одéжы*, зап.-бел.-полес. *на вдéжы*, *надéжы*, *на дéжы нашлóся*; а также встречаемые реже рус. архангел. *платнó*, рус. вологод., владимир., перм. *платнбе*, *платнóм мается* (о тяжелых регулах), *помешаются платня́я* (о нерегулярных месячных), рус. владимир. *платя́нбе*, *она еще платяного не носит* (о девочке), бел. *на бялизни*, *на бяллі*, *палацéйнае*, укр. *кошуля*, укр. гуцул. *полá*, вост.-пол. *placiawóje*, *bializionpaje*, серб. *имати хальине*.

Еще бо́льшую степень близости к женщине, ее телу и есте-

ству отражают наименования типа «на себе», «иметь на себе», «иметь около себя», ср. рус. *на себѣ*, бел.-полес. *ў мэня на собі*, укр.-карпат. *має на соби*, *нэ соби*, укр. бойков. *має на собі*, серб. *има на себи*, *нема на не ништа* (о женщине, уже не имеющей регул), макед. *жена има на себи*; а также рус. *о́кыла сибя*, укр.-полес. *кóло мэнэ стáло на рубáшку*, болг. *ше ти доиде окъло*.

Следующая группа названий включает лексемы со значениями «мытьё», «стирка», «мыться», «стирать» и коррелирует с обычаями омовения, стирки и смены белья, совершаемыми по окончании регул, ср. обще рус. *моется*, *начала мыться* (о девушке), *отмылась* (об окончании менструального цикла либо вообще о прекращении регул), укр. *мы́тва* и под. Бо́льшая часть подобных названий, имеющих широкое распространение в карпатском и восточнобалканском ареалах, включают производные от корня \**рър-*, ср. укр. волын. *жинка пэрэ́ться*, укр.-закарпат. *прання ся имэ*, укр. бойков. *пере ся*, болг. *пранъето*, *у пранъе*, *пранъето ги е фанáло*, *дошло му пранъето*, *се переш*, серб. *франина*, *прати се*, *имати месечно прање*, *прањице*, *је под месечним прањем*, *добити прање*<sup>4</sup>.

Некоторые названия указывают на мифологически осмысляемую связь смены фаз луны с периодическими очищениями женщины, ср. др.-рус. *мѣсячина*, *мѣсячные*, *мѣсячная нечистота*, рус. *месячные*, *месячно*, укр.-карпат. *мисячка*, серб. *месечно прање*, славон. *tjesečni rok*, пол. *miesiączka*, кашуб. *mesòczka*, луж. *młody tjasec*, чеш. *mesíčne*, словен. *mesēčnina* и т. д.<sup>5</sup>.

Еще одна группа названий представлена терминами со значениями «порядок», «срок», «время», «период времени», «нечто, случающееся иногда, время от времени», «обычай»<sup>6</sup>. Сюда можно отнести восточно- и южнославянские названия типа рус. *регулы*, *пора*, рус. тул. *время*, *время не ходит* (о задержке регул), рус. архангел., москов., калуж., орлов., вятск. *временнбе*, *времянные*, *носить временной*, бел.-полес. *ўремя*, *плохое ўремя*, макед. *жена изгуби своје време* (о женщине без регул), хорв. *svoje vreme*, *meta svojega vremena*, *zgubila je svoje vreme* (два последних также характеризуют женщину, по возрасту уже не имеющую регул), словен. *ženski cajt*, *shenski zajt*. К той же группе принадлежат и тяготеющие к западу славянского языкового континуума названия типа зап.-укр.-полес. *свий час*, укр.-карпат. *свіічес*, пол. *swój czas*, *czas zbytni* 'слишком

обильные регулы', пол. мазовец. *swój cas, w takim casie*, кашуб. *ona mã swój čas, ona mã časë*, чеш. *ženskej čas*, лужиц. *cas*, словен. *dekliski čas*. Тему окказиональности, временно-сти, периодичности регул, наступающих, проходящих и появляющихся вновь, продолжают пол. *peryod*, серб. *red* (ср. *жена изгуби свой red*), обычно, а также отчасти рус. *гости, гости у мене*, пол. *gości*, укр. *цигани* (ср. *чи не напали цигани?*).

Вместе с тем нельзя не обратить внимания на то, что часть приведенных терминов используется и для обозначения определенного периода в жизни женщины, а именно — поры расцвета, брака и деторождения. Иными словами, обозначение периода жизни женщины, когда она имеет регулы, есть одновременно и обозначение периода ее расцвета, ср. в этом отношении хотя бы рус. *пора* 'период от брачного возраста девушки до времени рождения последнего ребенка', *женщина в самой поре* (о женщине в период «активного» возраста), зап.-бел. *doszła do liët* 'вошла в возраст, когда начинаются регулы и когда девушка имеет право вступать в брак' и *z liët wyszła* (о старухе, не имеющей регул), зап.-бел.-полес. *вошла ў годы* ('девочка, у которой начались регулы') и *з годоў выходылася ўже* (о старухе), *дивчина до зросту* (девочка, еще не имеющая регул). В этом смысле становится понятно, что выражения типа *zgubila svoje vreme*, относящиеся к завершению периода регул, в то же время отмечают и переход женщины в иную социо-возрастную группу.

Практически во всех славянских языках для обозначения регул используются названия, восходящие к \**květ-* или к синонимичным ему (в том числе в символическом и мифологическом аспектах) \**kras-* и \**červ-*. В славянских языках слова, восходящие к этим корням, обозначают красный цвет, период цветения растений (ср. бел., укр. «красуется» 'о цветущем жите'), цветок (ср. бел. *краска*), а также связываются с красотой (ср. рус. *краски* 'румянец'), свадебной *красотой* и мн. др. Ср. соответствующие названия регул: рус. *цвет, смешать цвет* (при общей стирке белья), укр. *цвѣтит*, укр.-полес. *кветкї на рубáшке*, укр.-закарпат. *вжэ цвѣт прѣйшоў*, бел.-полес. *жэньски цвѣтї, не ма еше цвїту* (о девочке), пол. мазовец. *kwićnie, jescet kwiatuška nie straciła* (о женщине, еще имеющей регулы), серб. *месечни цвет, цвет се јави, ако је цвет у жене неурѣдан, девојка пре цвета* (о девочке), *жена већ прецветала* («женщина уже отцвела» 'о женщине, у которой больше нет месячных'), хорв. *svój cvit*,

*svoje cvatnje, prestala cvesti*, луж. *kvišo* («цветет», «у нее регулы»). Как и названия, рассмотренные выше, лексема *цвет-* одновременно маркирует и состояние регул, и определенный период в жизни женщины, ср. рус. *цветущая женщина, отцвела* (о женщине, перешедшей известный возрастной рубеж).

Менее популярны производные от \**kras-*, ср. рус. и вост.-укр. *краски, красок нет, нейдут краски, краски начали ходить* (о девушке), рус. (в частушках) *п... краски раз-лила?*

Преимущественно на западе славянского этноязыкового континуума (и прежде всего в католических традициях) имеют хождение некоторые производные от \**čěrv-*, такие, например, как укр. бойков. *червоний Іван*, зап.-бел.-полес. *чэрвонны дні*, чеш. *červeněj král*, луж. *сёрвюны крál, сёрвюна бишапка*, хорв. *crven kralj*, болг. банат. *има чървенту, изгубила чървенту*.

Среди южнославянских можно назвать и термины, акцентирующие внимание на «выделенности», заметности женщины в известные физиологические периоды, ср. болг. *съ вижда, видова ли се моме, видоваш ли се?*, серб. шумадий. *видети се, виђати се*, ср. давно *се већ не виђам, мора да сам тегобна* (дословно: «давно у меня нет регул, должно быть, я беременна»), *ја се виђам сваког месеца уредно* («я имею месячные регулярно каждый месяц»), хорват., славон. *žena koja se viđa, т. е., возможно, «та, которую видно», «виднеется»* (ср. в этой связи связи москов. демонстрация 'регулы'). По-видимому, с этим сопоставимо болг. банат. *се гльде, има гльдень, първа гльдань*.

Кроме названных групп, в славянских языках широко представлены единичные наименования, отражающие различные аспекты и особенности традиционного восприятия регул и их мифологии и потому, как правило, достаточно прозрачные в семантическом отношении. Среди украинских названий отметим *женське* (находящее продолжение в словосочетаниях типа «женское время», «женский цвет» и под.), а также *шарівські* (ср. *чи не шарівські до тебе зайхали?* или *ось як зашарілась*). Приводимое ниже свидетельство из Белорусского Полесья развивает в специфическом ключе мотивационную тему «свободного времени», вынужденного бездействия, в котором пребывает женщина во время регул: «Як так е, то кажуць: у мэнэ тэпэр субота, а зара мэсячныя гаворать, або на сорóццы. Тэпэр у мэнэ прышоў ша́бас, врёде еврэйска слова, шчо трэ́ба посидіты, ниц нэ

робыты» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.; то же — Грабово Любомльского р-на Волынской обл.).

Западнобелорусско-полесское выражение *вэсільле нача-лось* может быть, по-видимому, интерпретировано в связи с упоминавшимся уже параллелизмом некоторых терминов (а также запретов, об этом см. ниже), относящихся к регулам и дефлорации; впрочем, нельзя исключать и возможной связи этого выражения с семантикой приведенного выше текста, трактующего регулы как период «праздничный» (праздный), т. е. 'пустой, порожний, свободный от работы' (ср. в этой связи москов. молодежное *красный день календаря 'регулы'*).

В сербском отмечено эвфемистическое *оно* (*имаш оно на себе*), сопоставимое с русским, возможно, городским *это дело, эти дела*. Несколько терминов и выражений известны и в болгарских диалектах, ср. болг. сев.-запад. *брѣндза, влѣчим брѣндзата, обрѣндзала си се, донела брѣндзата*. Для чешского отметим *svá netos* и *čtejra, čtýra, sčtýra*<sup>8</sup>. В восточнославянских диалектах известны также сложные наименования, основу которых составляют глаголы движения, ср. зап.-бел.-полес. *ўжэ прыйіхаў на білом конѣви, у мене разыйхалось*, укр.-закарпат. *прышло на ню*.

Немногочисленные названия, используемые в славянских языках и диалектах для обозначения самой женщины, находящейся в состоянии регул и не дублирующие названия периода регул, имеют обычно эвфемистический (ср. рус. *такá стала*, болг. *такѣва* и др.) либо негативно-оценочный характер (ср. рус. *погана стала, грязная*, укр. *нечиста баба*, болг. *нечиста, мрѣсна* «грязная скверная», *лоша* «плохая, дурная», а также единичное босн. *срамотна болест*). Негативные коннотации находят развитие как в разнообразных запретах, вызванных к жизни стремлением свести к минимуму вредоносное влияние «нечистой» женщины, так и в некоторых специфических мотивировках и толкованиях, непосредственно связывающих ее со сферой нечистоты, с хтоническим началом, гадами и т. п. Так, например, согласно поверьям, сыр, приготовленный женщиной во время регул, будет смердеть (Бадаланова, с. 285, болгарское); в мясе животного, забитого ею, заведутся черви (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); они же поселятся в колоде, из которого такая женщина наберет воды (Świątek, s. 598, польское); в хате, побеленной ею, появятся блохи, тараканы и пауки («Хату не можна бѣлить, то бѣде ўсяка гадость, падла поѣўиця ў хате», ПА, Выступовичи

Овручского р-на Житомирской обл.); а в деже, где солила огурцы «нечистая» женщина, заведутся мыши (Полесский сборник, с. 60, Черниговская обл.)<sup>9</sup>.

Укажем в заключение на большое число составных наименований, использующих возвратное местоимение «себя» и притяжательное местоимение «свой, своя, свое», типа «свой час», «свое время», «свой цвет», «своя болезнь» (ср. также вост.-пол. *swaje reczy*), «иметь на себе» и под. Этот факт возвращает нас к теме неотторжимости регул от женского естества. Регулы потому и «свои», что воспринимаются (в отличие от болезней, насланных кем-то извне) как нечто органически присущее женской природе, как то, без чего она не была бы ни женщиной, ни матерью.

### ПЕРВЫЕ РЕГУЛЫ

Рассматривая народную терминологию и фразеологию, относящуюся к регулам, мы обратили внимание на известный параллелизм наименований, обозначающих регулы и одновременно — определенный возрастной этап в жизни женщины. Начало этого этапа — появление у девочки регул — было первым значительным рубежом (не только половозрастным, но и в некотором смысле — социально-возрастным), который ей предстояло преодолеть в жизни. Достижение физиологической зрелости знаменовало для нее приближение «активного» возраста, когда девочка получала возможность войти в столь желанные для нее права взрослых девушек: носить их одежду и украшения (отмеченные культурно оформленными признаками социо-возрастной принадлежности), участвовать в жизни молодежных групп и объединений и, наконец, вступить в брак. Вполне понятно, что на этом — как и на любом другом — рубежном этапе жизни девочка не оставалась одна. Ее путь к центру социума, путь от девочки к девушке, женщине, матери был оформлен ритуалами, призванными не только испытать ее на предмет готовности к очередному социо-возрастному «переходу», но и поддержать ее, помочь адаптироваться в новом ее состоянии и качестве, сопряженном со страхом неведомого, а кроме того, избавить от возможных неприятностей, облегчить регулы в будущем, обеспечить выполнение ею основного жизненного предназначения — материнства. К этим последним и принадлежат в славянской традиционной культуре ритуалы и обычаи, связанные с появлением первых регул.

Было бы натяжкой утверждать, что эти ритуалы и обычаи составляют сложную обрядовую систему. Как и большинство славянских ритуалов инициационного типа, во всяком случае, на этапе конца XIX — начала XX в., они воспринимаются скорее как зачатки ритуального комплекса, так и не оформившегося — ни в структурном, ни в мировоззренческом плане — в развитую систему.

Кое-где встречаются специальные наименования, относящиеся к появлению у девушки первых регул. Обычно они отмечают переход девушки в иную половозрастную группу, ср. рус. (у марковцев, русских переселенцев на Анадыре) *дзка (девка) стала*, болг. *станала е вече мома*, полес. житомир. *ўжэ ўходыт ў дыўкы*, полес. брест. *маладое* и др. У марковцев девушек, достигших половой зрелости, называли «агасками», «по имени какой-то женской покровительницы, выбивающей кровь» (Сокольников, с. 136). Если первые регулы почему-либо задерживались, девушке говорили: «Бог забул, молись Богу — Агаска выбьет и кровь пойдет» (там же).

В западной Сербии появление первых регул тщательно скрывалось девушками от посторонних — главным образом из опасения, что посредством месячной крови на девушку может быть наведена порча или любовная тоска. За помощью она могла обратиться к матери, а при ее отсутствии — к старшей женщине в доме (сестре, золовке и др.) (Malešević, p. 83).

Специальные обрядовые акты, посвященные этому событию, фиксировались у славян крайне редко. Несколько архивных свидетельств такого рода были не так давно опубликованы Т. А. Бернштам. В Орловской губернии при достижении девушкой физиологической зрелости все женщины села собирались в один дом, устраивали пиршество, а по завершении его танцевали на расстеленной на полу девичьей рубашке (Бернштам, с. 91). Во Владимирской губернии при наступлении регул девушки устраивали игры *в молодые*: «невесте» (девушке, у которой появились регулы) выбирали «жениха» (девушку постарше) и оставляли их вдвоем в овине на ночь *молодиться* (там же).

Достижение физиологической зрелости приводило к трансформациям самых разных сторон девичьей жизни. Менялась внешность девушки: по представлениям поляков, с наступлением регул девушка перестает расти, «*tyło sie rozbędzie*», то есть «*nabierze pełnych kształtów*» [‘обретает формы’] (Dworakowski, s. 8). В России с наступлением регул

девушка, по некоторым сообщениям, получала право на ношение девичьей одежды — нижней юбки и поневы, а также полотенец и фартуков поверх рубахи. По наблюдениям Н. И. Лебедевой, в южных уездах Рязанской губернии надевание поневы представляло особый ритуал, совершаемый в первую Пасху по появлении регул у девушки. Первую поневу для нее шила старшая сестра, надевали ее перед заутреней, и при этом подруги дарили девушке по яйцу. После этого девушку сажали в салазки и возили по селу, предлагая ее в качестве невесты «надо ли, не надо ли» (Лебедева, с. 13). В других селах Рязанской губернии бытовал обряд «скакания в поневу», также — в отличие от других местностей<sup>10</sup> — приуроченный к наступлению половой зрелости. По этому случаю в доме собиралась вся родня и уговаривала девушку прыгнуть в поневу. «Твои подруженьки,— говорили ей,— давно в поневушке». Если девушка прыгала (а обычно ее вынуждали сделать это), крестная мать натягивала ей поневу, после чего девушка считалась невестой (Лебедева, с. 14). Из других изменений в одежде и внешности отметим появление у совершеннолетней девушки ленты в косе — вместо «гаруса» или «косника» у девочек (Гринкова, с. 31, Владимирская губ.), появление красных вставок (так наз. «пелек») на рубахе (ср. выражение *перестала красные пельки носить* в значении 'состарилась', Гринкова, с. 41), право пользоваться румянами и белилами (Бернштам, с. 81—85).

С наступлением регул девушка получала право кланяться взрослым, участвовать в молодежных посиделках, гулять с парнями — «невеститься» и т. п. В западной Сербии в первый большой праздник после наступления регул у девушки она торжественно появлялась в обществе в сопровождении матери, одетая уже не как девочка, а как взрослая девушка; с этого выхода для нее начиналась новая жизнь (Malešević, p. 84). Вместе с тем подобное «расширение прав» девушки было характерно не для всех традиций. У упомянутых уже марковцев на время первых регул девушку прятали в полог, откуда она имела право выходить, лишь накрывшись с головой (Сокольников, с. 137).

Появление первых регул связывалось и с будущим материнством. Белорусы полагали, что у девочки, у которой регулы начались не по возрасту рано, будет много детей (Никифоровский, с. 88). В западной Сербии при начале регул мать и дочь совершали следующий ритуал.



Они становились напротив друг друга, и дочь начинала считать; когда она доходила до трех, мать прерывала ее словами: «Все, пусть у тебя будет столько детей» (Malešević, p. 83). В тех же местах воду после стирки белья выливали иногда под плодовое дерево, чтобы впоследствии девушка была плодovита (Малешевић, с. 107), хотя обычно это категорически запрещалось из боязни нанести вред дереву. Там же по завершении регул девушка стирала свою одежду в стoeльких водах, сколько детей она хотела бы иметь. Вынося после стирки воду на улицу, она выливала ее понемногу в разные стороны: направо — столько раз, сколько хотела иметь сыновей, и налево — сколько хотела иметь дочерей (там же).

Наступление регул отмечалось подчас некоторыми специфическими действиями, имеющими вполне прагматическую направленность. У русских при появлении регул мать или кто-нибудь из старших женщин в доме ударяли девушку по лицу, чтобы она всегда была румяной, чтобы на лице была *краска* (Бернштам, с. 85). У белорусов девушке специально давали тяжелую пощечину, чтобы испугать ее, после чего регулы у нее должны были быть правильными, а лицо — даже во время регул — румяным (в этом случае окружающие не догадаются о ее состоянии). Однако если пощечину дать неумело, то регулы у нее всю жизнь будут неправильными (Никифоровский, с. 48). У сербов, чтобы девочка была счастлива и румяна, при первых регулах мать слегка мажет ей лоб и брови менструальной кровью (Ђорђевић Д., с. 546). Человек, увидевший ее с этой отметиной, обязательно спросит у девушки, что это такое, а она ответит: «Дан и ноћ!» По поверью, регулы будут длиться у нее только день и ночь (ГЕМБ, 1936, кн. 11, с. 50). В восточной Польше, ударяя девушку по лицу, мать громко *hukata* (ухала), чтобы девушка была здоровой и румяной (Dworakowski, с. 8).

Из магических способов, практикуемых для облегчения регул в будущем, отметим прежде всего обычай стирать девичью рубаху со следами первых месячных очищений в небольшом количестве воды — в корыте (а не в реке), воду в корыто наливали при этом ложкой, а не из ведра, ср.: «У девчынki як на бельє в первый раз, и она скажэ матери, мати должна взяти ложэчку и ўжэ не з вэдра лiti у тую посудину, де буде белiti, а с ложэчки нальє тык воды и вона забелит, то тады малэ будэ, а як з вэдра — то великэ» (ПА, Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл.). Воду

после стирки выливают на забор, но аккуратно, стараясь облить как можно меньше досок, чтобы и регулы длились недолго. В восточной Польше воду выливают в то место, откуда расходятся три забора, чтобы и регулы «разошлись на три части» (Dwogakowski, с. 7). В западной Сербии мать посылала свою дочь в виноградник, где девушка помечала месячной кровью каждую вторую лозу, чтобы сократить срок регул, заставить их длиться всего несколько дней (Malešević, р. 83). Болгары после стирки белья в малом количестве воды выливали ее под колючий куст терна или розы, чтобы никто не мог наступить на это место (Бадаланова, с. 285). Некоторые превентивные меры соблюдались матерями еще с младенчества. Так, заботясь о том, чтобы регулы не наступили у девочки слишком рано, а впоследствии не были бы слишком обильными, белье девочек до 10—13 лет не стирали на реке, а только дома в корыте (Świątek, с. 598; Демич, с. 5).

### ЗАПРЕТЫ И ОБЕРЕГИ

Известное состояние женщины, как мы увидим ниже, приводило к тому, что она фактически оказывалась на периферии социума, а в некотором смысле — и за пределами культурного пространства вообще.

Негативное отношение к женщине во время регул, выражавшееся прежде всего в восприятии ее как существа «нечистого», подчеркнутое ее избегание, а также наложение на нее множества ограничений и запретов получили отражение в памятниках древнерусской исповедальной литературы. К числу наиболее известных запретов, упоминаемых в епитимийниках, относился прежде всего запрет вступать в половую связь с женщиной во время регул (причем, понятно, что вопрос об этом адресовался как женщинам, так и мужчинам). Интересующий нас вопрос неоднократно повторяется в числе других исповедальных вопросов на протяжении XV—XVIII вв., ср., например: «Сблудила ли еси в месячной нечистоте с мужем своим» (рук. 1482 г., Алмазов, с. 166); «Или нечиста бывши с мужем блудила» (рук. XV в., Алмазов, с. 160); «Или бывал еси с нечестю женою в кров» (рук. XVI в., Алмазов, с. 153); «Так же когда и в течении крове бывает [жена.— Т. А.], не сходишься ли» (рук. нач. XVIII в., Алмазов, с. 157). Нарушение этого запрета каралось постом различной продолжительности и определенным количеством земных покло-

нов (обычно от 60 до 100 ежедневно в течение нескольких дней, а то и месяцев).

Особое внимание обращает на себя забота духовенства о том, чтобы оградить церковные таинства и саму церковь от осквернения ее со стороны «нечистой» женщины. На время регул она лишается права посещать церковь: «Не чиста в церковь лазила ли еси» (рук. 1482 г., Алмазов, с. 166); «Не чиста в церковь Божию не ходила ли, в течени крови до осми дней» (рук. XVII в., Алмазов, с. 169). Ей запрещалось также принимать святое причастие (Смирнов, с. 119), целовать Евангелие, крест, иконы и т. д.: «Аще жена, егда будет нечистаа, не целуеть евангелиа ни доры ясть» (рук. XIII в., Смирнов, 1912, Заметки, с. 391, примеч. 4); «Жена, егда нечиста будеть, не достоить ей в церковь входитьи, ни просфуры ясти, ни евангелия целовати» («Написание митрополита Георгия русского и Феодоса», рук. XIV—XV вв., Смирнов, 1912, Тексты IV, ст. 26, с. 40); «Егда нечиста будеть жена, не печи проскур ей, ни в церковь вьлазити, ни целовати евангелия, ни иконы, ни креста» («Заповедь ко исповедающимся сыном и дочерем», рук. XVI в., Смирнов, 1912, Тексты XIX, ст. 75, с. 120).

Наказания, возлагавшиеся на согрешившую женщину, были весьма суровы: за вход в церковь в неположенное для нее время полагалось от 100 до 600 земных поклонов в течение 20—30 дней, а за принятие святого причастия — пост, длящийся от 1 до 3 лет (Алмазов, с. 164; Levin, p. 169—170; по материалам требника сер. XV в., хранящегося в монастыре г. Печ, и Номоканону XVII в. из собрания Рильского монастыря). Исключение могло быть сделано только для умирающей женщины. Что же касается пребывания в церкви, то женщина, у которой регулы начались во время службы, должна была немедленно покинуть церковь, даже если она тем самым обнаруживала перед всеми свое состояние. Если же она не сделает этого, то должна быть наказана 6-месячным постом, а также 50 земными поклонами каждый день (Levin, p. 170, по требнику нач. XVII в.)<sup>11</sup>.

«Чистота» была необходимым условием для просвирен: «Жена, прежде даже не очистится отъ еже по обычаю бываемыи ей, просфуры да не творить, то ни да коснется ей никакоже» (болгарский Номоканон к. XIV в., Смирнов, с. 119; «Вопрошания Кирика», рук. XV—XVI вв., Смирнов, 1912, Тексты I, ст. 13, с. 10; ст. 14, с. 11).

Более того, во множестве случаев к печению просфор допускались лишь женщины, социальный и возрастной статус которых практически исключал какие бы то ни было сомнения в их «чистоте» (вдовы, прожившие без мужа по несколько лет).

Наказания, которым подвергалась женщина, нарушившая те или иные предписываемые ей во время регул запреты, также нашли отражения в древнерусской письменности. Ив Левин в своем исследовании «Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900—1700» приводит примечательный эпизод из Жития новгородских святых Иоанна и Лонгина: одна женщина во время менструации была поражена молнией в наказание за то, что случайно переступила через место их захоронения (при том, однако, что могила святых никак не была помечена). Когда же она раскаялась в своем грехе, то была чудесным образом «излечена» от регул (Levin, p. 170)<sup>12</sup>.

Традиционная крестьянская культура, восприняв эти нормы и ограничения и переосмыслив их, дополнила своими, дохристианскими по происхождению, запретами, установлениями и рекомендациями, касающимися поведения женщины во время регул в бытовой и хозяйственной сферах. Эта культура была также источником многочисленных магических практик и ритуалов, относящихся к менструации и вместе с тем связывающих мифологию регул с другими ее пластами. Строгое соблюдение женщиной определенной суммы запретов и предписаний находилось под неослабным вниманием со стороны социума, поскольку — при их нарушении — заключенные в ее особом состоянии Зло и Скверна угрожали не столько ей самой, сколько окружающим ее людям, природе, объектам культурного пространства, могли свести на нет хозяйственные усилия всего социума<sup>13</sup>.

Табуизация некоторых сторон социальной жизни касалась, впрочем, не только женщины в период менструации. Во множестве ситуаций импульс ограничений как бы передавался дальше, и изоляции подвергалась не только женщина во время регул, но и вообще любая женщина, в принципе имеющая месячные и способная к деторождению, а «чистыми» считались лишь девочки и старухи. Концепт женской «чистоты», понимаемой не в окказиональном, а в социо-возрастном смысле, во многом формировал ролевую структуру целого ряда обрядов, а также социальной жизни вообще. Требование чистоты, столь необходимое для

исполнения определенных ритуалов, принуждало социум четко разграничивать эти две категории женщин. То, что было правом и вместе с тем обязанностью старух и девочек («чистых»), абсолютно исключалось для других.

Развитая система подобного рода установлений существовала до самого последнего времени в православных южнославянских традициях. У сербов и болгар, к примеру, только невинная девочка, не достигшая половой зрелости (*чисто момиче*), и к тому же последний ребенок у матери, могла исполнять роль додолы и пеперуды в обрядах вызывания дождя, а женщиной, обучавшей девочек обрядовым песням и танцам, их наставницей, была вдова или старуха (Добруджа, с. 346). Если обряд почему-либо не приносил желаемых результатов, вина нередко возлагалась на эту девочку: могли усомниться в ее невинности или чистоте (Ćulinović-Konstantinović, s. 84). Болгары считали также, что если мать девочки-«додолы» впоследствии родит еще ребенка, людям может грозить беда (град, наводнение или другое стихийное бедствие). Поэтому предпочтение отдавалось дочерям вдов или сиротам (Маринов, с. 456). Замешивание обрядовых хлебов к большим праздникам также было делом, к которому допускались лишь избранные. В Македонии калач к семейно-родовому празднику «слава» (празднику в честь святого — покровителя рода) могла замешивать только старуха: «чиста, без месечног прања» (ГЕМБ 1931, кн. 6, с. 28, Призрен). У капанцев (этнографическая группа в Болгарии) в день Св. Игната (20.XII по ст. ст.) девушки готовили новую закваску для рождественских хлебов; при этом девушка, замешивающая тесто, должна быть непременно *чиста* (Капанци, с. 202). Девочкам у тех же капанцев поручалось мыть домашние иконы у источника на Крещение (там же, с. 208), набирать «молчальную» воду в Страстной четверг, в которой затем красили к Пасхе яйца (там же, с. 221); в Добрудже — мыть колодцы и чистить источники (Добруджа, с. 312), а у сербов — собирать специальную траву, используемую для лечения эпилепсии (Миличићевић, с. 289). У банатских геров «чистой» девочке отводилась главная роль в поминальном обычае, называемом *изливање воде мртвима за душу*. В Польше также можно встретить ограничения на участие женщин в обходных обрядах, возможно, имевших некогда отношение к вызыванию дождя. Так, согласно некоторым свидетельствам, в пинском обряде, известном под названием *куст, куста водить* и т. п., могли принимать участие

лишь старухи, ср., например, следующее сообщение: «Старых баб по сорок пять, по пятьдесят ходят ў куст. А молоденьких не можно брати, бо вони на белю носять, а бабы, вони чыстые ўжэ. За кустом можно, а в куст — нэ. Ето ж празничны обичай» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.). Старухи или вдовы, уже покинувшие опасный возраст женской «нечистоты», принимали на себя и некоторые устойчивые социальные функции, в частности, они становились повитухами (Листова, с. 149) и знахарками<sup>14</sup>.

Вернемся теперь к теме нашей работы и рассмотрим по возможности подробно ту систему ограничений, которая окружала женщину во время регул в условиях бытовой повседневности. Значительная часть этих запретов относилась к сфере непосредственных контактов женщины во время регул с людьми, природными и культурными объектами, в особенности контактов, так или иначе коррелирующих со сферой материально-телесного низа. К таковым причислялись запреты на половые сношения в это время, запреты перешагивать через людей, животных и разного рода предметы, сидеть на них и т. п.

Как уже упоминалось, традиционная крестьянская культура восприняла основные запреты, налагаемые на женщину церковью<sup>15</sup>. Вместе с тем, как случается иногда, запреты эти обростали мотивировками и поверьями отнюдь не христианского толка, были адаптированы с позиций актуальных для крестьянской среды верований.

У женщины, вступившей во время регул в половую связь с мужчиной, согласно свидетельству из Герцеговины, мог родиться ребенок, которому после смерти суждено было превратиться в волколака (вампира) (Ђорђевић Т., 1953, с. 169). По-видимому, в сложении этого верования сыграли роль два фактора. Во-первых, собственно «нечистота» женщины и ее открытость для внешнего воздействия, главным образом — дьявольского; так, последствием такого совокупления могло быть также рождение ведьмы или волколака (там же, см. также: Онищук, с. 227)<sup>16</sup>. А кроме того, рождение ребенка-вампира, выпивающего чужую кровь, возможно, было ассоциативно связано с месячными очищениями его матери. Опасность подобного рода совокуплений мифологически истолковывалась уже в древнеславянской книжности. Наиболее раннее из известных нам свидетельств такого рода находим в рукописи

XIV—XVII вв. «„Некоторая заповедь“ — худой номокануец»; «И всяк иже с женою, чистится вегда, будет, то аще зачнется плод, то прокажен будет, и родители да имать опитемии 2 лета» (Смирнов, 1912, Тексты II, ст. 9, с. 28; Заметки, с. 283). По мазовецким поверьям, койтус с женщиной в период менструации мог привести к болезням мужчины, ребенок же (мальчик), зачатый в таком состоянии, был бы впоследствии очень несдержан в сексуальном отношении («*ma być strasznie palącej kwi*»), а девочка не сохранила бы девственности («*dziewczyna rzadko dochodzi w wianku*») (Dworakowski, s. 7). Банатские болгары койтусом отца с матерью, находящейся в состоянии регул, объясняли появление у новорожденных характерных экзем и других кожных заболеваний (Телбизовы, с. 205).

Немало запретов касалось контактов «нечистой» женщины со сферой сакрального. Ей запрещалось посещать церковь, за что она могла быть жестоко наказана: «...борода у теї виросте, що піде з циганами до церкви» (Дитина, с. 71). Пребывание в церкви во время регул грозило женщине и тем, что «ка́жны прáзник ў ей б́уде на рубáшце, и мнóго тогó б́уде» (ПА, Брестская обл.); что ей «б́уде тяжéло радíть, кадá вонá ражáть б́удэт» (ПА, Брянская обл.) и т. д. Женщине во время регул можно было лишь стоять в притворе, так как при входе в саму церковь могло произойти нечто невероятное: «Говоры́лы, як зáйдэ жéншычына, як на рубáшкe ў цéркву, то Бóжа мáтэръ ў лицé мэня́ця» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). Естественно, что «нечистой» женщине возбранялось принимать какое-либо участие в церемониях, проводимых в церкви: быть крестной матерью, причащаться, получать благословение, быть дружкой на свадьбе, ходить к исповеди, а при обходе села с молебном она не имела права целовать крест или икону (Дитина, с. 78). Ей нельзя было на Крещение ходить к «Иордани» и совершать там омовения (ПА, Черниговская обл.), посещать кладбище на Радуницу и во все те дни, когда там служат молебны (ПА, Гомельская обл.). Строгого соблюдения требовал и запрет венчаться во время регул, в противном же случае молодым в недалеком будущем угрожала смерть (ПА, Брестская обл.), а невесте — регулы на смертном одре («венча́цца нэ мóжно, як на рубашке е, бо калы́ умрэш, то мóжа гéта показáтыся», ПА, Брестская обл.). Кроме того, «нечистой» женщине нельзя было сидеть в красном углу под иконами (ПА, Гомельская обл.); заправлять масло в лампаду (Редько, с. 123), а прежде

чем начать убирать дом, она должна была прикрыть («запеленать») чем-нибудь иконы. Представления о «нечистоте» женщины отражались и на народном восприятии церковных ритуалов. В частности, обычаем обносить новорожденного во время крещения вокруг престола, соблюдаемый лишь в отношении мальчиков, получал соответствующее объяснение. Вот что об этом говорили на Пинеге: «Мальчика за алтарь заносили, а девочку не разрешали. Мальчики на себе не но́сили, им разрешали в алтарь, а девочкам — не-не-не» (ПА, Филимоново Пинежского р-на Архангельской обл.). Аналогичное понимание ограничений, касающихся крещения девочек, отмечено и в Полесье: «Я ўжэ могу по захрэсьцю [в алтаре.— Т. А.] ходiць, убiраць там, чi шо, я ўжэ чiста баба. А дэвочку по захрэсьцю не ведуць, она будзет iмаць бабскiй пол» (ПА, Муховец Брестского р-на Брестской обл.).

Тщательно продуманная система запретов, оберегающая священные предметы от «нечистой» женщины, существовала у группы марковцев. Н. П. Сокольников, описавший в начале XX в. их нравы и обычаи, отмечал, что во время регул женщина не имеет права покидать дом и ходить в гости; если в это время случается на дому какая-нибудь служба (молебен или крестины, например), то ей нельзя выходить в переднюю горницу, чтобы своим присутствием не осквернять иконы. «Нечистая» женщина имеет право прощаться с покойником только в самом конце, когда с груди у него уже снимут икону. Ей нельзя мыть домашние иконы, зажигать перед ними свечи и лампы, нельзя пить «богоявленную» воду, есть и трогать просфоры, носить нательный крестик (его на весь период регул вешают к образам) (Сокольников, с. 136).

Известное состояние женщины вносило некоторые ограничения и в привычный уклад ее социальных связей, меняло способы и формы общения с людьми. В особенности это относилось к контактам женщины с теми людьми, которые — по разным причинам — были наиболее подвержены порче и «урокам», и прежде всего — с беременными, детьми и больными. Ее общение с ними обставлялось целым комплексом защитных магических процедур. Так, у упоминавшихся уже марковцев женщине в период регул нельзя было садиться на постель к больному или беременной; во время таких посещений она садилась на пол, а после ее ухода это место окуривали дымом от можжевельника (Сокольников, с. 136).



У всех славянских народов женщине в период менструации запрещалось принимать на себя обязанности крестной матери. Несоблюдение этого запрета могло вызвать у ребенка, согласно поверьям, различные кожные заболевания (см. хотя бы: Świątek, s. 604), а также привести и к более тяжелым последствиям. Согласно западнобелорусским поверьям, если у крестной матери во время крещения будет менструация, то ребенок (даже мальчик) по достижении совершеннолетия будет страдать обильными регулами (как бы за себя и за свою крестную) (Federowski, s. 334) или же будет неполноценным: «Хрэстыты нэ мѡжно за куму, як на рубашкэ е, кажут, малоўмный будэ, дурной» (ПА, Брестская обл.). Для девочки же нарушение этого запрета грозило бесплодием: «Хрэстытъ не мѡжна, а то ў хрэщэной дѡчки не будэ детѡй» (ПА, Брестская обл.).

В православных славянских традициях — с присущей их культурам развитой системой женских домашних ритуалов по случаю рождения ребенка, куда обычно приходили многочисленные родственницы, соседки и приятельницы матери, — было известно немало превентивных магических операций, которые должны были обезопасить потомство от вредоносного влияния «нечистой» женщины. Ее появление могло вызвать у ребенка кожные заболевания, сыпь, а также ночной крик и припадки<sup>17</sup>.

Приходя в дом в один из первых дней жизни ребенка, когда он еще не окрещен, «нечистая» женщина не имела права долго смотреть на него, брать на руки и вообще — дотрагиваться до него и до роженицы. При входе в дом, где находилась роженица с ребенком, повитухи частенько вывешивали кусок красной ткани (пояс, полотенце и др.), на которых должны были остановиться урочливые взгляды «нечистых» женщин (Дитина, с. 79), или закапывали под порог дома какой-нибудь металлический предмет, через который волей-неволей перешагивали все женщины (Капанци, с. 173). Однако чаще сами женщины, направляясь в дом к роженице, предпринимали некоторые меры апотропеического характера: втыкали в подол рубахи иголки (Никифоровский, с. 24, Витебщина); затыкали за пояс какой-нибудь металлический предмет, например, ложку или нож (ПА, Гомельская обл.); придя в дом, сообщали роженице или всем присутствующим о своем состоянии (Ђорђевић Д., с. 411, восточная Сербия; Добруджа, с. 270, Болгария); собираясь на торжество, называемое «повойница», прикрепляли к одежде красный цветок:

«И они те знаат, че ти си „лоша“» [и пусть они знают, что ты «плохая»] (Бадаланова, с. 287, Болгария). При входе в дом женщины первым делом прикасались к печи, тем самым как бы проходя через очищение огнем (КА, Львовская обл.). Они приносили с собой чистый платок, который завязывали на свивальнике (Капанци, с. 173); а также яйцо, с которого по окончании праздника мать должна была омыть ребенка (Добруджа, с. 270). Придя посмотреть на новорожденного, бросали на него серебряную монету и говорили: «Аз ни съм чиста, ама ти да бъдиш чисту ката среброту» [я не чиста, но ты пусть будешь чистым как серебро] (Телбизовы, с. 216, болгары в Банате); вытирали лицо ребенка первой запачканной им пеленкой (Тановић, с. 108, Македония) и т. п. Впрочем, в единичных случаях женщины во время регул и сами не стремились посетить роженицу в первые дни после родов, полагая, что в противном случае у них «буде ийти кроу як у роженицы» (ПА, Житомирская обл.).

Как это часто и бывает, апотропеические свойства приписывались и самому источнику нечистоты, в данном случае крови и одежде со следами месячных очищений. В Сербии в области Лесковацкая Морава на 40-й день после родов в доме роженицы устраивался обрядовый стол, для которого пекли особый каравай. Женщины, приглашенные готовить его, должны были быть «чистыми»; в противном же случае каждой следовало оторвать нитку со своей одежды и оставить ее матери, чтобы та впоследствии окурила дымом от сожженной нитки новорожденного (Ђорђевић Д., с. 424). В Прикарпатье, чтобы обезопасить новорожденного от язв и прыщей на лице, «нечистая» женщина вытирала ему лицо своей сорочкой: «та жінка муси своєю сорочкою дьтыну утерати» (КА, Черновицкая обл.). На Ивано-Франковщине в том случае, если ребенок заболел чем-либо через несколько дней после посещения дома «нечистой» женщиной, надо было, чтобы «та жінка далэ нэчїсту сэрочку и ў тим купати дэтыну» (КА). У польских гуралей, чтобы избавить ребенка от сыпи, полученной им после прихода в дом «нечистой» женщины, мать должна была искупать его в той купели, где перед тем стирали белье со следами месячных очищений (Schneider, s. 181). Болгары в Банате, стремясь избавить новорожденного ребенка от экзем, окуривали его дымом от зажженного куска ткани, которым пользовалась в специфических целях девушка, у которой впервые случились регулы, либо, если это не помо-

гало, купали его в воде, где перед тем замочили эту тряпку (Телбизовы, с. 205).

На время регул менялись и некоторые более частные формы общения женщины с окружающими. По некоторым представлениям, бытующим у русских, «нечистая» женщина должна была уступать дорогу встречному (Редько, с. 122); она не имела права стоять с кем-либо на одной половине, переходить одновременно с кем-либо мост через реку или ручей, а также переступить через порог, если на нем кто-нибудь сидит (Wereńko, s. 110). По мазовецким поверьям, женщина в таком состоянии не должна была передавать что-либо другой женщине из фартука в фартук или из подола в подол, ибо регулы могли «перейти» к ней вместе с переданной вещью (Dworakowski, s. 6). Девушке возбранялось посещать посиделки, чтобы не перенести регулы на других их участниц (Бернштам, с. 255, примеч. 164); ей нельзя было общаться с пастухом, чтобы не навредить скоту (Щепанская, с. 169). На Витебщине женщина во время регул избегала смотреть на чье-либо обнаженное тело, иначе тот, на кого она посмотрела, покрылся бы сыпью. Если ей пришлось бы переодевать в это время ребенка, она должна была отвернуться, чтобы не смотреть на него. По этой же причине она во время регул не могла ходить в баню и купаться в речке вместе с другими женщинами (Никифоровский, с. 86). Считается даже, что именно по этой причине мужчины всегда первыми моются в бане, и лишь за ними туда входят женщины; впрочем, женщина может — по некоторым сведениям — мыться вместе с другими, однако для этого ей следует, войдя в баню, громко сказать трижды: «Мое при мне, а ваше при вас!» (Wereńko, s. 110). Вместе с тем и всем окружающим, осведомленным о состоянии женщины, нельзя было садиться на то место, где она только что сидела: «Никóму нельзя садзицца туды, дзе яна сядзела, бо яна нячыстая, и той, хто сядзе, то будзе нячысты» (ПА, Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл.). По поверьям банатских болгар, женщина, присев в чужом доме на лавку или стул, непременно должна была заявить во всеуслышание о своем состоянии, иначе регулы перешли бы на того, кто вслед за ней сел бы на то же самое место (Телбизовы, с. 210).

В некоторых славянских традициях сохранились свидетельства о перемене одежды женщиной, находящейся в состоянии регул; в частности, у словенцев был отмечен обычай повязывать по-другому платок (Möderndorfer,

s. 300), у сербов — запрет на ношение фартука или особый способ его завязывания (Bandić, s. 92) и некоторые другие. Это своеобразное маркирование женщины на период месячных призвано было известить окружающих о ее состоянии и тем самым принудить их принять соответствующие меры предосторожности.

Женщина во время регул, по поверьям, могла невольно нанести ущерб практически всем объектам культурного пространства, что приводило к значительному сужению (а иногда даже и полному прекращению) хозяйственной деятельности, которой она обычно занималась. Назовем в этой связи хотя бы запрет стирать чужое белье, иначе заболит человек, который его наденет (Мијатовић, Бушетић, с. 142, Сербия), прясть (КА, Черновицкая обл.) и ткать, ибо полотно будет непрочным, а одежда из него не принесет счастья ее владельцу (Полесский сборник, с. 237, Брестская обл.), переступить через чью-нибудь одежду, чтобы ее владелец не заболел (марковцы, Сокольников, с. 137), золить белье, поскольку оно все равно не отбелится у такой женщины, «ўсегда будэ рудэ» (ПА, Черниговская, Житомирская обл.). Ей нельзя было даже ездить верхом, иначе у лошади бы опухла спина и слезла со спины кожа (ПА, Брянская обл.). Впоследствии это могло, по мазовецким поверьям, привести к тому, что коня оседлала бы «змора» и мучила бы его (Dworakowski, s. 6). На Украине женщине при менструации возбранялось переступить через детей и других живых существ (собак, телят и др.), поскольку в противном случае они перестали бы расти (Talko-Hrupsewicz, s. 39), а также бросать в кого-нибудь землей, иначе у этого человека на коже появились бы чирьи и т. п. (Wereńko, s. 110).

В Полесье строго соблюдался запрет «брать лён» во время регул; собирая по селу толоку на этот вид работ, люди иногда просто обходили дома, где жили молодые женщины: «Як часом обрiк трэба робыць, лён браць, дажэ ў ту хату нэ йдуць, дэ жонóчыны молодэньки, идуць две-три ба́бки по селу, бэрóуть лён, воны́ са́ми бэрóуть, а тые жонóчыны дажэ нэ трóгають е́го. А такiе гавора́ць, шчо нэдо́стойны, а са́ми и нэ прыкаса́юца» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.). Женщины во время регул не могли даже ходить по льну, полоть его и т. п.: «Як на сарóццы, ма́ти или так хто-нибу́дзь, не пуска́е палóць лён, бо зарóстае вéльмо» (ПА, Махновичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Подобные ограничения находят соответствие в

народном отношении ко льну как к «святому» и «чистому» растению, в его связи с девичеством и т. п., ср., например: «У лён не можнэ ити, як на рубашцэ е, бо лён святятэ, и вин жэ святэй, та жэншчына нечыста, то не можнэ, бо лён посахнэ» (Па, Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.). Запрет дотрагиваться до льна в состоянии регул иногда мотивируется также и тем, что лен используется для изготовления свечей.

Во время регул нельзя было готовить еду, так как она выйдет безвкусной (Дитина, с. 78), солить сало и мясо, иначе оно сгниет, квасить огурцы и капусту, поскольку они получатся мягкими (общеславянское), закалывать скот («Кабанá нэ бьютэ, як на рубашце е» — ПА, Брестская обл.), красить пасхальные яйца (Bandić, s. 92, Сербия), изготавливать глиняные формы для выпечки хлеба, иначе они выйдут непрочными (Капанци, с. 249), приближаться к пасеке, так как вместо меда пчелы весь год будут приносить пыльцу (Kotula, s. 224), варить сыр и брынзу (Грбић, с. 201, Сербия), доить корову (ПА, Житомирская обл.), кормить скот (Bandić, s. 92, Сербия), выгонять в первый раз весной скот на пастбище (ПА, Архангельская обл.), белить хату (ПА, Волинская обл.), подходить к заложному или строящемуся дому (ПА, Ровенская обл.), участвовать в каких-нибудь промысловых работах и даже помогать при их подготовке, переступать через охотничий или рыболовный инвентарь или конскую упряжь, иначе ни в промысле, ни в поездке не будет удачи (русские переселенцы в Восточной Сибири, Зеленин, с. 27—37; Сокольников, с. 137). Украинские охотники на Волини считали, что если ружье смазать изнутри менструальной кровью, то оно испортится (Беньковский, с. 10). Ритуальное заметание хаты в Чистый четверг на Житомирщине могла выполнять только «дивчина до зросту» (т. е. еще не имеющая регул), в противном случае в доме не переведутся лягушки, тараканы и другие насекомые (Грушевська, с. 14).

Предметом особой заботы социума была вся сфера хозяйственной деятельности, так или иначе связанная с выращиванием хлеба и его приготовлением, сфера, осмысляемая в традиционной культуре как сакральная (ср. «хлеб — дар Божий»). Женщине во время регул возбранялось принимать какое-либо участие в подготовке и проведении полевых работ. У болгар, в частности, время сева нередко выбиралось с учетом физиологического состояния хозяйки, которая должна была готовить пищу для работни-

ков (Капанци, с. 249; то же у сербов, Борђевић Д., с. 542; хорватов, ГЕМБ 1935, књ. 10, с. 34). В России женщина, которой предстояло начинать жатву, не должна была «носить временной» и спать с мужем (Бернштам, с. 152). В Польше и Полесье считалось, что если женщина во время регул пройдет по засеянному полю, урожай может погибнуть (Kultura Wielkopolski, s. 110; ПА). В Болгарии такой женщине не разрешалось находиться на току во время молотбы (Этнография на България, с. 221), а у фракийских болгар — сидеть на кулях с хлебом (Вакарелски, с. 287). О запрете печь обрядовые хлебы к большим праздникам мы уже упоминали выше. Впрочем, аналогичный запрет мог относиться и к приготовлению повседневных хлебов, замешиванию теста, мытью дежи и т. п.

Уверенность в неблагоприятном воздействии женщины во время регул на все то, с чем она контактирует и соприкасается, породила в традиционной культуре немало запретов и предписаний, регулирующих ее отношения со сферой природы, в особенности с растительным миром. Почти все они имеют общеславянский характер. Такой женщине запрещается работать с огородными и бахчевыми культурами: сеять и сажать, окучивать и окапывать, а также трогать их или даже проходить среди посадок, иначе они перестанут расти, высохнут, не будут плодоносить, их поедят черви и насекомые, погниют корни. Не менее широко известен запрет подниматься на фруктовые деревья, собирать с них плоды и даже просто дотрагиваться до них: «У садок з циганами [во время регул] ніяк не годить ся ходить, а на дерево лізти прямо гріх, бо кажуть, і дерево те всхне, що його полізе така людина, і садок буде неродючий» (Дитина, с. 79). В контексте высказанных выше соображений о регулах как признаке «активного», продуктивного возраста женщины примечательно следующее полесское свидетельство, распространяющее этот запрет на целую возрастную группу: «Жэншчыне не мѡжно итѣ до дрэвіны, бо дэрэво обсѡхнэ. От, дэвѡчкѣ мѡжно и от менѣ, я ж ўжэ старѡ, а тэй, котѡра молодѡ, не трѣ до садѡвіны итѣ» (ПА, Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.).

Несколько особняком стоит запрет набирать в это время воду из источника, реки или колодца (Świątek, s. 598; ПА и др.). По воспоминаниям жительниц Велико-Мазовецкого повята, в прежние времена, если женщине в период регул нужно было набрать в реке или колодце воды, то она в качестве откупного бросала в воду монету (Dworakowski,

s. 6). Во время менструации нельзя было также собирать в Юрьев или Иванов день лекарственные травы, которые в подобном случае потеряли бы свои магические свойства (Колева, с. 43). В Белоруссии этот запрет распространялся нередко на всех молодых женщин: «Зилье собирать тэй жэншыне, которая на рубашке носит, нэльзя, казалі старые: собирают деткы и старухи. А тое — нэ помочное» (ПА, Кончицы Пинского р-на Брестской обл.). По наблюдениям Е. Романова, женщины среднего возраста, т. е. те, которые находятся «ни ў канцу века, ни пры началу», не должны собирать лечебные ивановские травы (Романов, с. 208).

Табуизация на время регул практически всех привычных для женщины видов деятельности и занятий, а также «закрытость» для нее самых разных сфер жизни и природы оказались весьма живучими «пережитками», сохраняющими свою актуальность в традиционной культуре вплоть до настоящего времени. В подтверждение этому приведем одно очень характерное свидетельство из Полесского архива, записанное в 1985 г.: «Не мѳжно тѳжко робіти, не мѳжно ў цѳркву итї, не мѳжно дитѳй хрѳстїти, не мѳжно ў той час под яблони и под груши ходыти, у садѳк не мѳно у той час, бо, кѳжуть, червївы яблѳки бѳдуть, або повсыхѳють. Осѳбенно не мѳно капѳсту починѳти квѳсити, кѳжуть, загниѳ. И хлиб невдѳсѳя. До породїлы не мѳжно было ийтї, для дѳтїны паршѳкї, паршѳкї [угри.— *Примеч. собирателѳй*] бѳдуть у дѳтїны. Поливѳти не мѳно. За кумѳ не мѳно ийтї, за дрѳжку тѳж не мѳно. На мѳгилки такїе жїнки нейдѳть, покїйнику прѳтївно. Не мѳно лѳзити по дѳрэву, бо ўсѳхне то дѳрэво. Не мѳно перѳступѳти чѳрез худѳбїну и перѳхѳдїти ей дѳрѳгу, бо бѳде кроѳ у молѳкѳви. Кѳлысь мы зѳлыли хѳстьѳ (отбеливали белье.— Т. А.). Кажѳть, не мѳно той жїнци золїти, бо, кѳжуть, не позѳлица. Сновѳты не мѳно было — нїтки рѳвѳти бѳдуть, натѳкѳти теж не мѳно, а чѳгѳ? — я не знѳю. В рїчку не мѳно было йти копѳтыся, и вѳду брѳти з рїчки, нїк не мѳно брѳсти у рїчку. Не мѳжно булѳ у лїс ходїты за ягѳдами, а за грїбѳми шчѳ гїрше, бо не набѳрѳ грїбїв такѳ жїнка. Лѳ того, штѳ штѳнїв и трусїв не носїлы тодї и кѳзѳли, штѳ грїх накладѳты штѳнї жїнцѳ. А за дрѳвамы хѳдїли зїмѳю, як ўже немѳ ничѳгѳ живѳгѳ ў лїси» (ПА, Щѳдрогор Рѳтновскѳго р-на Вѳлынской обл., зап. Н. М. Якубовѳй и А. А. Архїповѳ)<sup>18</sup>.

Вместе с тем во время регул женщина и сама оказывалась весьма уязвима и более обычного подвержена порче и

разного рода зловердным воздействиям извне<sup>19</sup>. Пожалуй, ярче всего эта черта заметна в том почти суеверном страхе, который испытывают женщины во время регул в случае, если им по каким-либо причинам необходимо попроситься с умершим, проводить его на кладбище и присутствовать при погребении. Последствием такого «общения» с покойником может быть то, что регулы затянутся на всю жизнь. Приведем характерное в этом смысле свидетельство из Гомельского Полесья: «Не мѳнна до смертяка итї, як у цябѳ на рубашце е, боронї, бѳже, не ходї там, де ѳго нѳсяць, бо, кѳють, ѳсю тваѳ жизнь у цябѳ на рубашце бѳде» (ПА, Стодоличы Лельчицкого р-на). Подобное понимание запрета и его последствий для женщины основано, по-видимому, на широко бытующем в народной культуре представлении о том, что все, каким-либо образом связанное с покойником (общение с ним, предметы, бывшие в соприкосновении с умершим, земля с могилы и т. п.), обладает «останавливающим» действием: в интересующем нас случае — закрепляющим status quo (т. е. состояние регул), а в некоторых других ситуациях — «утишающим» страсти, привычки, болезни и т. п.<sup>20</sup>. Однако обстоятельства порой складывались таким образом, что женщине невозможно было уклониться от прощания с покойным, особенно если это касалось кого-либо из членов ее семьи. Для подобных случаев имелся определенный запас магических приемов, защищающих женщин от опасного контакта с умершим. «К мѳртвому мѳжна ицї, як на рубашце е,— рассказывали в Полесье,— тѳлько крѳсным пѳясом нѳдо подвязѳцца, или нїткой крѳсной, или якѳй лѳнтой крѳсной, но подвязѳвацца трѳба. Ужѳ хто хѳча на клѳдбїшчѳ прайцї, хто блїзкий помрѳ, дак ужѳ падвяжѳся да идѳї смѳла, нїчѳга не прыстѳне» (ПА, Махновичы Мозырского р-на Гомельской обл.). Апотропеические свойства приписывались также зерну и медным деньгам: «На мѳгїлки нѳйдуть, як на рубашке маѳш. А як хто пїдѳ тудѳ, ѳжѳ насыпаѳць зернѳ ѳ ѳбуѳ, або мѳдныѳ грѳши кїдаѳць, крѳсныѳ клѳдѳть, и тогда на клѳдбїще мѳно итїть» (ПА, Кишин Олевского р-на Житомирской обл.). Пользовались и обычными оберегами: прикрепляли к одежде иголки, шпильки, клали за пазуху гвозди и другие металлические предметы.

Во время менструации женщине стоило позаботиться и о самой себе. Чтобы не усугубить ситуацию, ей следовало всячески остерегаться и соблюдать определенные правила бытового поведения. При начале регул женщина тайком



мылась в небольшом количестве воды, набирая ее ложкой, принадлежащей одному из мужчин в доме; считалось, что в этом случае регулы у нее не будут тяжелыми и продлятся не более 2—3 дней (Редько, с. 129, Пинский у.)<sup>21</sup>. Женщина должна была тщательно скрывать свою одежду со следами месячных очищений от постороннего глаза, ибо в противном случае месячные станут нерегулярными (Ђорђевић Т., 1938, с. 56, словенское). Считалось также, что если женское белье со следами месячных очищений увидит мужчина, «až siem kaščioľau zadryžuč» [аж семь костелов задрожит] (Wereńko, s. 110). Согласно витебским поверьям, женщине во время регул не следует пить воду из большой посуды (ведра, ушата), наклоняя ее к себе, а лишь зачерпывая ладонью, иначе месячные у нее будут чересчур обильными (Никифоровский, с. 91). С этим поверьем коррелирует запрет выливать воду после мытья и стирки в реку, т. е. «на бегучую воду», иначе регулы затянутся надолго (ПА, Брестская обл.). Если в первый день регул женщина зарезала какое-нибудь домашнее животное или слегка порезалась сама, регулы могут продлиться в течение целого месяца (Никифоровский, с. 87). У разных славянских народов женщине не рекомендовалось менять нижнюю рубаху до окончания месячных; это «антигигиеническое» правило оправдывали обычно тем, что с переменной грязного белья на чистое регулы могли начаться вновь, с еще большей силой. Восприятие менструации как состояния болезненного объясняет известный запрет смотреться в этот период в зеркало во избежание появления на лице прыщей и т. п. (Schneider, s. 198).

Женщины старались соблюдать определенный порядок и при стирке белья. Ни в коем случае не разрешалось смешивать белье со следами месячных очищений с бельем других женщин, иначе можно «смешать цвет» (Редько, с. 118, Казанская губ.), и регулы «перейдут» к ним; рассказывали также, что в подобных случаях у одной из женщин регулы становились слишком обильными, а у другой — исчезали вообще (Милорадович, с. 332). Если нельзя было избежать общей стирки, то, кипятя дома белье, женские сорочки из предосторожности перекладывали мужскими штанами (Talko-Hrupsewicz, s. 38, Киевская губ.) или клали их в корыте не одна на другую, а рядом (Дитина, 75).

Выливать воду после стирки женского белья следовало в какое-нибудь нехоженое место, чтобы другая женщина случайно не наступила на него и не приняла регулы на себя

(Talko-Hryniewicz, s. 38, Киевская губ.). Опасным для женщины во время регул был и контакт с роженицей: если бы она наступила на то место, куда вылили воду, в которой обмывали роженицу или стирали ее белье, регулы могли бы стать чересчур обильными (Милорадович, с. 332). К ряду неприятностей относили и встречу двух женщин, имеющих месячные, особенно встречу на реке при стирке белья. Если одна приходила с бельем на реку и заставала там другую за стиркой, то первой следовало во избежание появления у нее чирьев и других заболеваний кожи воду после стирки вылить не в реку, а к мышинной норе; впрочем, защитив таким образом себя, она тем самым причинила бы непоправимый вред другой женщине, у которой после этого регулы исчезли бы вообще (Wegienko, s. 110). Выливая воду после стирки, нужно было делать это подальше от дома, там, где никто не ходит, иначе у наступившей на это место могли начаться регулы. На Полтавщине эту воду стремились вылить на «глухой» дуб, т. е. дуб, который зимой не сбрасывает листьев (Милорадович, с. 332). Вместе с тем земля, по севернорусским представлениям, могла в наказание за прикосновение к ней «нечистой» женщины лишиться последнюю регул и тем самым способности к деторождению. Чтобы избежать этого, женщине не рекомендовалось ни выливать воду на землю, ни закапывать в землю белье со следами месячных очищений, ни вообще касаться земли, например, ей нельзя было кидать землю в могилу умершего (Грысык, с. 72). Запрет выливать воду после мытья и стирки вблизи дома (на угол, под стену) объяснялся также боязнью причинить вред маленьким детям, живущим в этом доме, вызвать у них бессонницу и ночной крик (ПА, Брестская обл.).

### МАГИЯ

При всем том, однако, было бы ошибкой полагать, что известное состояние женщины породило в традиционной славянской культуре одни только запреты и регламентации. Регулы и все, что с ними связано, в то же самое время стали источником множества магических операций, малоприменяемых современному человеку и подчиненных весьма специфическим и нередко — сугубо женским интересам. Причем, как часто и бывает, магия, связанная с менструацией, во многом противоречила и запретам, и регламентациям. Восприятие регул как средоточия женского естества

и жизненной энергии оказывалось порой сильнее запретов, преодолевало культурную, социальную и хозяйственную изоляцию женщины, не принижало ее, а, напротив, делало ее состояние желательным, напоминало о ее исключительности.

Наиболее ранние свидетельства о магических операциях, связанных с регулами, содержатся в так называемом «Каталоге магии» Рудольфа — рукописи середины XIII в.<sup>22</sup>. Наибольшего внимания заслуживает, на наш взгляд, § 39, в котором сообщается о том, что во избежание беременности женщины «*Quidam, quod florem suum vocant, in arborem sambuci mittunt dicentes: Porta tu pro me, ego floream pro te. Non tamen minus arbor floret et ipsa parit puerum cum dolore*» [То, что они называют своим цветом (цветком), они бросают на дерево бузины, говоря: «Ты носи за меня, а я буду цвести за тебя». Тем не менее дерево цветет и дальше, а она рождает детей в муках] (Karwot, s. 27). Тем самым женщина как бы обязывала растение плодоносить вместо нее (ср. *носить*, *понесла* и др. по отношению к беременной женщине), а взамен просила у него «цветение», т. е., вероятно, регулы, не совместимые с беременностью. К этим наиболее ранним данным, обнаруживающим связь между цветением растения и «цветением» женщины, а также свидетельствующим о том, что в мифопоэтическом сознании физиологические свойства и состояния женщины (регулы и беременность) могут быть отторжены от нее и переданы вовне, примыкают более поздние славянские материалы, в большей или меньшей степени соответствующие с сообщением из «Каталога магии».

Данный текст Рудольфа весьма примечателен несколькими своими особенностями, и прежде всего — выражением «*florem suum vocant*». Как мы уже отмечали, во многих славянских языках для обозначения месячных используются названия, производные от *\*květ* — и имеющие значение «цвет, цветок». Иными словами, в традиционном восприятии регул — уже на уровне номинации — присутствует мотив цветения, в целом соответствующий представлению о периоде естественного расцвета женщины, когда она имеет месячные и способна рожать детей.

Мифопоэтический концепт «женского цветения» нашел воплощение не только в названиях регул: он стал источником некоторых, порой весьма противоречивых магических рекомендаций и ритуалов, относящихся к сфере контактов женщины с окружающим ее растительным миром. Жен-

щина и сад, дерево, растение могут воздействовать друг на друга и «обмениваться» определенными свойствами и состояниями. От женщины к растению и в обратном направлении могут «перейти» состояние цветения и способность к плодоношению. Как уже упоминалось, женщина, прикоснувшаяся во время регулы к плодovому дереву или просто зашедшая в сад, собиравшая с него плоды, наносит саду непоправимый вред, отбирает у дерева силу цветения и воспроизводства и в итоге — сад перестает цвести и плодоносить, деревья сохнут, а плоды осыпаются.

Между тем в славянских верованиях и магии можно встретить рекомендации противоположного свойства, связанные с символической передачей женского состояния «цветения» некоторым культурным растениям. В Полесье, например, считали полезным, чтобы картошку сажала женщина, имеющая в тот момент регулы: «Як е на рубашце, то кажут, картошку трэ засажваты, бо картошка будэ цвэсты» (ПА, Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.). Взаимообусловленность понятий «регулы» и «плодоношение», о которой и идет, собственно, речь у Рудольфа, особенно заметна в одном свидетельстве, относящемся, по-видимому, к хорватам-икавцам. Когда в саду не плодоносили фруктовые деревья, хозяйка, помывшись во время регулы, шла в сад, выливая эту воду под неплодоносящие деревья и говорила: «Nište još cvitom bile zalite! Evo došo je cvit — da procvatete za cili svit! Kako ja ne mogla bit prez mog cvita — tako vi ne mogle bit bez ploda!» [«Вы еще цветом не были залиты. Вот пришел цвет, чтобы вы процвели для целого света! Как я не могу быть без моего цвета, так вы не можете быть без плода!»] (Dulaure, S. 178). Там же существовала практика сеять весной хлеб из женской рубахи со следами месячных очищений, ср.: «Da žito bude dobro i da polje rodi treba ovo raditi: kad ženska ima prviput vrijeme, onda treba košulju okrvavlјenu ili dio njezin, koji je okrvavlјen odnijeti na polje, na nju metnuti žita i š nje (ili š njega) роčети sijati» [«Чтобы жито было хорошим и поле родило, надо делать так: когда у женщины в первый раз случатся регулы, надо взять ее окровавленную рубаху или кусок от нее, на котором есть кровь, отнести ее на поле, положить на нее зерно и с нее (или с него) начать сеять»] (там же, с. 179, примеч. 1).

Впрочем, передача культурным растениям свойства цветения могла иметь и негативные последствия, если иметь в виду, что «цветом, цветением» в ряде языков и

диалектов называлась и плесень, ср., например, следующее полесское свидетельство: «Капўсту не мо́жно рубі́ць, як на рубашке ма́еш, бо нэўда́чна будэ́, будэ́ цвисты́» (ПА, Нобель Заречнянского р-на Ровенской обл.). Цветной (красноватый) налет мог появиться и на льне, если бы его прополола «нечистая» женщина: «Есьли жэньшына на рубашки, у лён нэйшли, бо будэ лён ржавый» (ПА, Радеж Малоритского р-на Брестской обл.).

Взаимозависимость растения и человека можно усмотреть и в самой распространенной магической процедуре, относящейся к менструации. Чтобы вызвать регулы или, наоборот, избавиться от них, женщины пьют отвар из коры какого-нибудь дерева, соструганной со ствола соответственно вниз или вверх (Weregko, s. 111).

Наиболее близкие аналогии магической процедуре, описанной Рудольфом, обнаруживаются в сфере женской магии, практикуемой для избавления от регул или, наоборот, для вызывания их. В Сербии, например, женщина, желавшая избавиться от менструации на длительный срок, весной в период цветения роз мылась по окончании месячных и выливала воду под цветущий куст в расчете на то, что в следующий раз она будет иметь на себе *цвет* лишь тогда, когда розы вновь расцветут, т. е. на будущий год (Милићевић, с. 187). На Украине при обильных регулах женщина после омовения закапывала горшок с водой под вишню и говорила при этом: «Тоди до тебе друхуј раз буду песту, ко́лу будеш цвісты» [«В следующий раз я принесу тебе это тогда, когда ты снова зацветешь»] (Talko-Hryncewicz, s. 37, Киевская губ.).

При отсутствии регул женщины также прибегали к символическому обмену с растением. В Сербии женщина выливала после омовения воду под цветущую красную розу и говорила: «Ружо, румена, дај ти мени твоје црвенило, ево ти моје белило» [«Роза, красная, дай ты мне свою красноту, вот тебе моя белота»] (Чајкановић, с. 121).

Народное представление о возможном обмене состоянием «цветения» между женщиной и растением (и другими природными объектами) зачастую реализуется средствами цветового кода — через противопоставление красного и белого цветов. Белорусы Витебщины считали, например, что если женщина во время регул лишь взглянет на спелые вишни или станет квасить свеклу, то они побелеют, утратят цвет (Никифоровский, с. 86). У русских в Сибири бытовало мнение, что распространенная среди девушек болезнь *деви-*

чья, или *бледная*, немочь случается, если мать девушки умирает в день ее первых регул, как бы «унося краски в землю»: после этого девушка бледнеет, чахнет и вскоре сходит в могилу (Макаренко, с. 244). Для вызывания менструации рекомендовалось пить отвары из красных цветов, а также истолченные в порошок кораллы (Дитина, с. 74—75).

У славян известны и другие приемы, относящиеся к сфере специфической женской магии и соотносимые со свидетельством Рудольфа, а именно: способы предотвращения беременности с помощью менструальной крови, основанные, по-видимому, на восприятии ее как средоточия женского естества. Назовем хотя бы обычай закапывать белье, кровь и воду, оставшуюся от стирки и мытья, в землю (Грыськ, с. 72), а также выливать кровь и воду в горячую печь или «замазывать» ее в устье печи, ср.: «От, щоб дітей не було<...>, зараз беруть ту сорочку, що з циганами буде, як вперше нападуть, та одіжмуть її і потім яюсь замазують у челюстях» (Дитина, с. 97). Уничтожение месячной крови для достижения бесплодия (ее сжигание или закапывание в землю) в целом согласуется с упомянутой у Рудольфа «передачей» дереву способности к плодоношению вместе с кровью в обмен на бесплодие.

Сугубо физиологическая связь регул и беременности, выражающаяся одновременно в их взаимозависимости и взаимоисключаемости, была мифопоэтически переосмыслена традиционной культурой и стала источником определенных магических процедур, практикуемых женщинами как для предотвращения бесплодия, так и в контрацептивных целях. В Сербии женщина, не желавшая в ближайшее время после родов иметь детей, протыкала веретеном сорочку, в которой рожала, и говорила: «Докле бели да не црвени!» [т. е. «Пока кормлю, я не забеременею, ко мне не вернуться регулы»] (Грбић, с. 100—101). Напротив, чтобы забеременеть, женщины в той же Сербии пили отвар из травы, называемой *женски цвијет* (Ђорђевић Т., 1941, с. 19). Там же женщина, желавшая следующим ребенком иметь сына, при первых после родов регулах должна была окрасить своей кровью кукурузные зерна и накормить ими из фартука петуха; если же она хотела в будущем родить дочь, то — курицу (Грбић, с. 100).

Любопытную, хотя и безусловную параллель к этим материалам можно усмотреть в приведенном З. Кузелей украинском свидетельстве, обнаруживающем — на мифо-

логическом уровне — глубочайшую внутреннюю связь между жизнью человека и бытием природы. Если верить этому сообщению, то у «честных» девушек в период жатвы не бывает регул (Дитина, с. 74). Менструация у девушек и то состояние природы, которое (с известной долей условности) можно определить как «беременность», готовность к воспроизводству и плодоношению, в ряде случаев оказываются несовместимы в мифопоэтическом сознании (как несовместимы для женского естества регулы и беременность). С этим украинским свидетельством сопоставим полесский обычай привлекать к ритуалам, призванным обеспечить удачную случку скота, девочку, ни разу не имевшую месячных. На Житомирщине, для того чтобы корова «погуляла», «становлять на воротах роскарачась ось такоо, недоростка, котора нема щчэ рубашки, а помиж ног ей провóдять худóбу» (ПА, Тхорин Овручского р-на). Соприкосновение со сферой материально-телесного низа должно было, по-видимому, оказать продуцирующее воздействие на скот, а участие в обряде «чистой» девочки полностью исключало возможность воздействия на него физиологического состояния, вступающего в противоречие с идеей воспроизводства<sup>23</sup>. Укажем в этой связи и на весьма примечательный запрет женщине сажать во время регул огурцы или даже трогать их, поскольку в противном случае на них не завяжутся плоды: «Як на рубашке е, запрэшчали гурки трогать — бо гуркоу не ма, буде пустоцвет» (ПА, Замощье Лельчицкого р-на Гомельской обл.)<sup>24</sup>.

В славянской магии известны и некоторые другие способы предотвращения беременности путем «передачи» регул природным стихиям и объектам. Два подобных свидетельства имеются и в «Каталоге магии». Вот эти сообщения. § 40: «De eodem flore suo proiciunt, ne concipiant» [часть этого самого своего цвета они бросают, чтобы не забеременеть] (Karwot, s. 27), § 41: «De eodem dant cani aut porcello aut pisciculo in aqua, ne concipiant» [Из него они также дают собаке, или поросенку, или рыбке в воде, чтобы не забеременеть] (Karwot, s. 27).

Так же, как и в случае с предыдущим сообщением Рудольфа, мы можем указать на некоторые параллели, известные в славянской магии по материалам XIX — начала XX в., с той лишь оговоркой, что большая их часть подчинена иным прагматическим целям. Символическая передача регул практиковалась женщинами главным образом для того, чтобы избавиться от слишком обильного кро-

вотечения, облегчить его. С этой целью на Украине, застирав рубаху по окончании регул, женщина выливала воду на черную свинью и говорила: «Ти діти водиш і чиста ходиш» (Дитина, с. 76), а поляки Велико-Мазовецкого повята выливали такую воду «do świń w gniazdo» (Dworakowski, s. 8). Что же касается упомянутой у Рудольфа «рыбки в воде», то этот обычай в целом совпадает с широко известным у славян «относом» регул на воду. Так, воду после стирки белья на Украине «на чисту бегучу воду несуть, на річку, тай пустять за водою» (Дитина, с. 76, ср. Talko-Hryniewicz, s. 38). Аналогичные магические операции, как известно, совершались в славянской народной медицине и при лечении других болезней (ср. разнообразные формы «относов» к воде, в пустынные места, передачу болезни животным и т. п.).

Кроме того, в традиционной женской магии славян было известно немало других способов избавления от регул или их облегчения (о некоторых из них, практикуемых при наступлении регул у девочек, мы уже упоминали). Пожалуй, самым популярным приемом было символическое «разделение» регул на несколько частей и избавление от всех них, кроме одной, оставляемой для себя. В Сибири при обильных регулах знахарка брала горшок с водой, оставшейся от стирки белья, и отправлялась на перекресток, где под чтение специального заговора разливала воду на разные стороны. «Мать жильная,— говорила она,— мать телесная, возьми и поди на разстанях. Это твое [при этом она выливала воду налево.— Т. А.], это мое [выливала направо.— Т. А.]» (Виноградов, с. 395, ср. это сообщение с «бросанием» регул, упомянутым в § 40 у Рудольфа). В Нижегородской губернии для облегчения регул женщина во время стирки белья трижды отливала ладонью воду из корыта направо и налево, сопровождая свои действия такими словами: «Ты, чужая, иди налево, а ты, моя, направо» (Talko-Hryniewicz, s. 38). На Волыни женщина, полоща свою испачканную кровью сорочку и зачерпывая эту воду лг жкой, принадлежащей ее мужу, брату или отцу, разливала ее в две посуды, одна из которых стояла в избе, а другая — в сенях. Вливая воду в первую, она говорила: «то мое», вливая во вторую — «то чуже». Закончив с этим, «свое» она выливала обратно в корыто, а «чужое» закапывала в землю во дворе (Talko-Hryniewicz, s. 38, Киевская губ.). На Полтавщине при слишком обильных регулах женщина шла к реке прямо в грязной рубахе и, набрав



воду мужской ложкой, дважды выливала ее в реку со словами: «О це чуже и це чуже», — а третий раз лила ее себе в подол и говорила: «О це мое» (Милорадович, с. 332). Еще более «откровенный» способ такого «разделения» регул на «свои» и «чужие» встретился нам в одном сербском описании. При сильных регулах женщина брала яблоко и на заре отправлялась с ним на реку. Там она разрезала яблоко на три части, заходила в воду и, расставив ноги, бросала все кусочки яблока в воду. Когда они проплывали у нее между ногами, то два кусочка она пропускала, а третий задерживала ногами, говоря при этом: «Што је моје, хајде, к мени, што је туђе, иди од мене!» (ГЕМБ, 1936, књ. 11, с. 50). У банатских болгар сходным образом поступали с тремя куклами, сделанными из тряпок, которыми пользовались женщины в специфических целях (Телбизовы, с. 210). В западной Сербии при излишне обильных регулах девушка отправлялась в самую глубину леса и там мазала месячной кровью ветки деревьев, говоря при этом: «Это волчице, это медведице, это лисице, это зайчихе и т. д., и только немного мне» (Malešević, p. 83).

Другим не менее известным способом повлиять на регулы, остановить их было использование щепок от мельничной запруды или затвора с ветряных мельниц. Женщины жгли их, а затем растворяли оставшуюся золу в воде и пили ее (Kolberg, s. 302, Жешув; Korętnicki, s. 211, Вольнь). При излишне обильных месячных женщины пили воду, смешанную с землей, взятой из норы крота (Świętek, s. 598, поляки над Рабой), забивали в дерево небольшим колышком кусок рубахи со следами месячных очищений (Talko-Hryniewicz, s. 40). Для облегчения регул и сокращения их продолжительности нужно было выливать воду после мытья или стирки белья на угол дома или на перелаз, но не выше второго или третьего бревна; в этом случае, по поверью, регулы не продлятся более 2—3 дней (ПА, Гомельская обл., Werenko, s. 112). С той же целью принято было в течение трех дней выливать воду после мытья и стирки на запад, за ближайшую межу (Werenko, s. 112)<sup>25</sup>.

Во всем мире менструальная кровь имела отношение и еще к одной заветной сфере традиционных женских интересов — к любовной магии. Не был в этом смысле исключением и славянский мир. Уже в материалах Рудольфа имеется сообщение об использовании женщинами крови от месячных очищений для возбуждения в мужчинах сексу-

альных желаний. Это сообщение из § 29 гласит: «Sanguinem suum menstruum illis in cibum aut potum fundunt» [Свою менструальную кровь они добавляют им (мужьям.— Т. А.) в еду или в питье] (Karwot, s. 25). Это делается якобы для того, чтобы «мужья любили их». В славянской магии более позднего времени кровь от регул (равно как и другие выделения — обычная кровь, пот, слюна) также представлялась средоточием физиологического естества женщины и потому, переданная мужчине в пищу или питье, внедренная в его нутро, должна была, по поверью, возбудить в последнем любовь и желания по отношению именно к этой женщине. На Русском Севере девушка втайне капала кровь от регул в вино или пиво и говорила: «Кровь моя, любовь твоя, люби меня, как сам себя. Аминь. Аминь. Аминь», после чего подносила питье понравившемуся ей парню (Адоньева, Овчинникова, с. 41). Кровь от регул на Украине добавляли в еду (Talko-Hrupcewicz, s. 54), словацкие девушки — в отвар из растений, собранных на Купалу и также способствующих возбуждению любви (Horváthová, s. 497), а женщины в Сербии, добавляя кровь в кофе, пользовались этим средством, чтобы властвовать над мужьями и добиться их верности (Грбић, с. 304). В Полесье подобное значение придавалось крови от первых регул, которую специально сберегали, чтобы впоследствии, когда девушка выйдет замуж, она легко могла добиться власти над мужем и его привязанности (ПА, Гомельская обл.). Бывало, что не только сами девушки, но и их матери, принимавшие активное участие в судьбах дочерей, привлекали подобным образом к ним парней. Пригласив парня в дом, они готовили к его приходу мясо, вымоченное в менструальной крови дочери, и подавали его к столу. После этого «парень просто терял голову из-за девушки, чьей крови вкусил. Ночью ему снилась только она. Свои сексуальные желания он мог реализовать только с ней. Остальные девушки казались ему омерзительными и скучными» (Krauss, S. 214—215, юж. славяне). В западной Сербии девушки вырезали с теми же целями из своей рубахи кусок ткани в том месте, где она была испачкана кровью, и тайком подсматривали за парнем сквозь образовавшуюся дыру в рубахе, после чего могли быть уверены, что завоюют его любовь (Malešević, p. 83).

В отличие от области женских интересов, в других сферах магии, повседневной жизни и хозяйственной деятельности все то, что имело отношение к регулам, использовано

лось достаточно редко. По некоторым сведениям, с помощью месячных очищений можно было навести порчу, поэтому их тщательно скрывали от постороннего глаза (Филиповић, с. 189). В частности, по украинским верованиям, этим можно было нанести непоправимый урон саду: «таке лихо, що на злобу та отжимають ту сорочку і під найкращу деревину і вилюють: кажуть, усхне зараз, як не доглянуть ся хазяїн. А щоб не пошкодило, треба жаром посипати на тім місці і примовить — люде знають, що й казати,— і так спасуть деревину» (Дитина, с. 79). Вред можно было причинить и скоту: «Если назло такое дело подливають — корова будэ погртится, не покробется вона, не побігаєт» (ПА, Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.). Этот вид порчи, по-видимому, связан с несовместимостью регул и беременности.

Вместе с тем, как уже упоминалось выше, кровь от месячных очищений могла восприниматься в традиционной культуре и как источник жизненной силы, энергии и успеха. Свидетельств такого рода нам известно немного, и, хотя все они заимствованы из одного источника, мы позволим себе — по причине их исключительности — привести эти сведения (относящиеся, вероятно, к Славонии) полностью. Когда у молодой женщины впервые после свадьбы наступали регулы, ее муж совершал весьма специфический ритуал, который должен был обеспечить молодому супругам долгую жизнь и процветание. Суть его состояла в том, что мужчина собственноручно собирал в чашу месячные очищения жены, а затем поднимал эту чашу и произносил благопожелание. Он говорил: «*Živio ja, ženo, živila ti! Kolko kapljica, onoliko mi godinica živili u slogi. Sreća nam bila i uvik svala!*» [«Да здравствую я, жена, и да здравствуешь ты! Сколько капель, столько нам лет жить в согласии. Счастья нам и процветания!】 После этого он выливал содержимое чаши за куст роз и говорил: «*Ružo rumena, tako budi moja žena zdrava i vesela!*» [«Роза красная, пусть моя жена будет такой же здоровой и веселой!】 (Dulaure, S. 178—179, примеч. 6). Там же кровь от месячных очищений использовалась для обеспечения успеха в торговых делах. Перед тем как отправляться торговать, мужчина подкладывал под порог дома тряпки или куски женской одежды со следами крови и, перешагивая через порог, произносил следующее заклинание: «*Kakogod ona ne mogla bit bez vremena, tako moja trgovina ne bila prazna*» [«Как она (женщина.— Т. А.) не может быть без регул, так и моя

торговля пусть не будет неудачной»] (там же, с. 179, примеч. 2). Наконец, нельзя обойти вниманием и тот факт, что обычно находящийся под строгим запретом койтус с женщиной во время регул также мог становиться для мужчины источником успеха и могущества. По свидетельствам, приводимым в том же источнике, женщина, имеющая регулы, сама призывала к себе в это время мужа во имя его же блага: «Соеџе мой,— говорила она,— доџе је курас твој да vrta pizdak мой. Al забранјује crven kralj мой, crven је glavić твој а crven је kralj мой а sretan је opet crveni glavić твој. Evo dajem ti crvenog kralja mog за sreću твоју» [«Муж мой, приходит твой penis, чтобы вертеть мою vagina. Но мешает мой красный король (регулы.— Т. А.), красен твой penis, красен мой король и счастлив (удачлив.— Т. А.) красный penis твой. Вот даю я тебе своего красного короля ради твоего счастья» (удачи.— Т. А.)]. Муж совокуплялся с женой и после этого мог быть уверен, что будет иметь успех и удачу во всем, за что ни возьмется (там же, с. 179, примеч. 3).

Использование одежды со следами месячных очищений женщины в собственно апотропеических целях встречается, как кажется, достаточно редко. На Житомирщине посевы льна и капусты «бороновали» (обмахивали) женской рубахой со следами регул, избавляясь таким образом от гусениц в огороде (ИИФЭ, ф. 15, оп. 3, д. 712, л. 15об.). Женщина во время регул, равно как и беременная, могла, по поверьям, остановить пожар, ср.: «Если пожар и жёншчына имее на рубашке, обьдэ ў круг ётот пожар, и он бóльше нигуда нэ распространіца» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.). В западной Сербии отмечен обычай втайне для рекрута зашивать в его одежду кусок окровавленной женской рубахи, что должно было помочь ему избежать пуля (Malešević, p. 83).

Говоря о магических способах уберечь новорожденного от порчи, источником которой — даже против своей воли — могла оказаться женщина в период регул, мы упомянули об апотропеическом применении в этих целях ее одежды. Женские рубахи со следами месячных очищений использовались иногда в народной медицине. При воспалении кожи и появлении на ней красных пятен и прыщиков, называемых в Белоруссии «ружей», рекомендовали обмотать пораженный участок тела рубахой, которую носила женщина во время регул (Federowski, s. 399). Месячной кровью в Полесье мазали бородавки, чтобы они быстрее исчезли (ПА, Брестская обл.).

Таков известный нам к настоящему времени корпус славянских народных верований и обычаев, касающихся регул как таковых и самой женщины, находящейся в этом состоянии. Естественно, что предложенные выше рассуждения носят самый предварительный характер и, по сути дела, являются первой попыткой свести воедино сведения, разбросанные во множестве публикаций и отчасти архивов, и, кроме того (что, вероятно, особенно важно), не закрыть, а, напротив, лишь «открыть» эту традиционно запретную для отечественной этнологии тему, познакомиться с ней читателя, исследователя и собирателя.

Без труда можно заметить, что славянская мифология регул не слишком богата и разнообразна, во всяком случае, в сравнении с мифологией многих архаических культур. Пожалуй, наиболее заметными славянскими «лакунами» в этой сфере традиционных представлений следует считать отсутствие причинно-следственных связей между менструальной кровью (и прежде всего ее происхождением и регулярным появлением) и образом Змея или Дракона, а также весьма слабо выраженные корреляции месячных очищений женщины с мифологией луны как женского «божества» и «покровителя», хотя попытки установления такого рода соответствия на славянской почве предпринимались не раз<sup>26</sup>. Вместе с тем славянский материал, как оказывается, достаточно интересен и разнообразен и сам по себе, прежде всего в области терминологии и фразеологии, относящейся к регулам и вскрывающей отдельные весьма существенные аспекты их мифологии, а также в том, что касается традиционных запретов, регламентирующих бытовое и ритуальное поведение женщины во время регул. Сфера народной магии, так или иначе связанной с регулами, небогата, однако и здесь обнаруживаются специфические и оригинальные «сюжеты», в частности, соотносимые с мифопоэтическим концептом цветения, весьма «продуктивным» на славянской почве.

В общем плане рассмотренные в данной работе материалы (особенно те, что касаются традиционных табу, окружающих женщину во время регул), примечательны и с точки зрения соотношения канонического (христианского) и народного взгляда на женщину во время регул. Как уже отмечалось, древнерусская (и древнеславянская) книжность, не оставшаяся равнодушной к описываемому здесь

аспекту женского бытия, «окрестила» женщину, находящуюся в известном состоянии, «нечистой», а ее соприкосновение со сферой сакрального посчитала тяжким грехом. Вместе с тем в традиционной культуре все обстояло несколько иначе, не столь однозначно и прямолинейно. Естественно, что некоторые сферы жизни (посещение церкви, прикосновение к сакральным предметам и нек. др.) были на определенный период практически полностью закрыты для такой женщины. Однако в большинстве других областей жизни (прежде всего бытовой и хозяйственной) акцент делался не на ее греховность и «нечистоту» (понятия, не часто фигурирующие в традиционных текстах), а на соображения рациональные, относящиеся к области практической пользы или реального ущерба. Невольная вредоносность женщины (не зависящая от ее интенций) во время регул не подвергалась сомнению, однако само это состояние, равно как и женщина, в нем пребывающая, как правило, никак не оценивались, тем более — не оценивались негативно. Единственно, что могло вызвать агрессивную реакцию со стороны традиционного социума, так это нарушение женщиной установленных для нее запретов, точное соблюдение которых сводило к нулю исходящую от нее опасность. Общество стремилось держать под контролем ситуацию и потому, в целом доверяя самой женщине исполнять предписанные ей табу, в особенно критических случаях требовало от женщины публичного обнаружения ее состояния, объявления о нем, что уже само по себе могло нейтрализовать угрозу. Для отношения к женщине во время регул и для ее самооценки было совершенно нехарактерно понятие стыда, равно как и стремление скрыть случившееся, воспринимавшееся как явление естественное, обыденное, привычное и потому опасное лишь постольку, поскольку могли быть нарушены правила «обращения» с ним.

Однако не всегда это состояние женщины рассматривалось как потенциально вредоносное. В глубинах мифопоэтического сознания сохранились пережитки практически немотивированного отношения к регулам (с точки зрения традиционных представлений XIX — XX вв., с которыми, собственно, мы и имеем дело) как к чему-то, причастному к тайне жизни, опасному как всякая тайна и вместе с тем благому, связанному с женским естеством и продолжением жизни, а потому с успехом, развитием и процветанием.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Концепт женской «нечистоты» и связанные с этим состоянием женщины магические запреты и предписания играют значительную роль в культурах разных народов мира (о запретах специально см.: *Stephens W. A Cross-Cultural Study of Menstrual Taboos // Cross-Cultural Approaches. Reading in Comparative Research. New Haven, 1967; Young F., Bacdayan A. Menstrual Taboos and Social Rigidity. Ibid. и мн. др.*). Однако даже беглый обзор предписаний и запретов, известных за пределами славянского мира, превратил бы эту статью в бесконечный индекс-перечень. Вот почему мы ограничиваемся в данном случае лишь славянским материалом, которым — хочется надеяться — при необходимости смогут воспользоваться в своих сопоставительных штудиях другие исследователи.

<sup>2</sup> Основные названия, используемые для обозначения регул, извлечены из этнографических источников, словарей славянских литературных языков и диалектных словарей. Учен также материал, собранный в специальных «эротических словариках», опубликованных в начале XX в., см.: *Košťál J. Slovenisches erotisches Idiotikon // Anthropophyteia. Leipzig, 1908. Bd. 5. S. 9—13; Mitrović A. Erotische und skatologische Sprichwörter und Redensarten dalmatischer Serben // Ibid. S. 161—176; Košťál J. Čechisch-slovakisches erotisch-skatologisches Idiotikon // Ibid. 1909. Bd. 6. S. 24—30; Blinksiewicz B. Russisches sexuelles und skatologisches Glossar // Ibid. 1911. Bd. 8. S. 24—27; Polnische erotisch-skatologische Wörtersammlung vom Schwarzen Flusse und vom Roten Schlosse // Ibid. S. 28—34; Košťál J. Beiträge zu einem erotischen Lexikon der Lausitzer Sorben // Ibid. S. 330—353.*

<sup>3</sup> Напомним хотя бы о том, что до конца XIX — начала XX в. в ряде мест нательная рубаша была едва ли не единственной одеждой у девушек и парней; о запрете продавать рубашу из опасения продать с нею и свое счастье; о возможности навести порчу на человека через его рубашу; о значении рубаша невесты в свадебном обряде; об обычае приобщать новорожденного к дому и родительской любви через надевание на него отцовской рубаша и т. д. и т. п. См.: *Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обрядах и обычаях XIX — начала XX в. М., 1984. С. 41—45, 103—106 и др.*

<sup>4</sup> Здесь уместно заметить, что в славянских языках имеет место параллелизм названий, обозначающих различные виды очищений, в частности менструальных и послеродовых, а также названий кровотечения вообще и самой крови. В этой связи ср., например, приводимые термины с укр.-полес. *пранина* 'кровь после родов'. О сходстве некоторых запретов, распространяющихся как на женщину во время регул, так и на роженцу, речь пойдет ниже.

<sup>5</sup> Связь месяца с темой девичества и регул последовательно прослеживается в мифологиях разных народов мира. Об этом см. подробно: *Чеснов Я. В. Поэтика девичества // Женщина и свобода. М., 1994. С. 336—345.* Однако на материале славянских традиций такое сближение — на уровне мифологическом и ритуальном — практически не находит подтверждений. Вместе с тем, как показывают приведенные выше

названия, на уровне терминологии такая связь, безусловно, существует. В подтверждение этому укажем на характерное словенское выражение, обозначающее переход женщин в климактерический период; говорят, что они *premenjujejo*, т. е. находятся в состоянии «смены фаз», см.: *Möndorfer V. Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964. S. 300.*

<sup>6</sup> Ср. точку зрения, согласно которой «исходным пунктом для понятия "время" является конкретное значение 'зарубка', которая в функции фиксации определенных дискретных моментов мало-помалу привела к абстрактному понятию "время"», см.: *Якобссон Г. Цели и методы этимологизации слов, выражающих некоторые абстрактные понятия // Этимология 1967. М., 1969. С. 33.*

<sup>7</sup> Названия типа *краски* и под. обычно используются параллельно в нескольких значениях и, как отмеченное выше укр.-полес. *пранина́*, могут обозначать не только регулы, но также и послеродовые очищения (см.: *Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губернии // Живая старина. 1897. № 2. С. 244*), а также кровь вообще. Ср. в этой связи такие, например, названия регул, как рус. (у марковцев) *кровы идут*, рус. саратов. *длинные крови* (о затянувшихся регулах), укр.-подол. *кров*, кашуб. *krwańca*.

<sup>8</sup> Последнее, с рядом оговорок, можно считать производным от *čemer* «nevolnost», 'недомогание', см.: *Machek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957, s. 76.*

<sup>9</sup> Восприятие регул как чего-то, связанного с нечистотой и сферой материально-телесного низа, отражается в современном городском аргю. Укажем в этой связи на выражение *женский насморк* 'регулы' (сопоставимое с устойчивыми выражениями типа *парижский насморк*, *гусарский насморк*, *французский насморк* 'триппер'), а также москов. *менструячить* 'проливать что-то, пачкать, грязнить' (последнее см.: *Елистратов В. С. Словарь московского аргю. М., 1994. С. 245*). В городском аргю даже, казалось бы, эвфемистические выражения, относящиеся к регулам, имеют подчеркнута натуралистический характер, ср. рус. москов. *прохудилась, расклеилась, течет, нос разбила*, впрочем, сопоставимые с рус. диал. *худа стала, п... нос разбила*.

<sup>10</sup> Ср. по этой теме известную работу Д. К. Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских» // *Зеленин Д. К. Избранные труды. М., 1994. С. 179—192.*

<sup>11</sup> С. Смирнов обратил внимание на то, что с течением времени статьи в исповедальных вопросах, посвященные женской нечистоте, становились постепенно все более пространными (Смирнов, 1912, с. 391, примеч. 4).

<sup>12</sup> Эпизод этот приводится по рукописи XVI—XVII вв. «Сборник Житий святых» из Соловецкого собрания Российской национальной библиотеки (СПб.).

<sup>13</sup> Обращает на себя внимание тот факт, что в традиционной культуре «нечистыми» считались также роженицы и молодые женщины после дефлорации. В разных славянских традициях на них нередко распространялись сходные запреты и регламентации, а также близкие по смыслу и исполнению очистительные обряды. См.: *Сумцов Н. Ф. Культурные пере-*



живания. Глава 83 «Розмывки» // Киевская старина. 1889. Т. 27, октябрь. С. 34—37; *Bystron J. Słowiańskie obrzędy rodzinne*. Kraków, 1916. Gl. 1; *Bandić D. Tabu u Srba*. Beograd, 1980. S. 60—105.

<sup>14</sup> Это правило не противоречит тому обстоятельству, что во многих славянских традициях, в частности в русской, настоящей знахаркой могла стать лишь женщина, исполнившая свое жизненное предназначение, т. е. побывавшая в течение жизни и женой и матерью. Об этом см. подробнее: *Миненок Е. Роль женщины в заговорной традиции // Женщина и свобода*. М., 1994. С. 362—369. Старым девам также трудно было стать повитухами, об этом см.: *Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) // Русские: Семейный и общественный быт*. М., 1989. С. 149.

<sup>15</sup> Впрочем, восприятие женщины во время регул как вредоносной по преимуществу не помешало возникновению в фольклорной культуре этиологических рассказов, связывающих происхождение регул с именем Богородицы. Согласно украинской легенде, до Рождества Христова у женщин на земле не было регул. Родив Иисуса, Божья мать попросила служанку бросить в реку, не развязывая, свою сорочку со следами послеродовых очищений, однако та ослушалась Богородицу и развязала рубашку. После этого Богородица в гневе пожелала, чтобы с того момента все женщины на земле имели ежемесячные очищения, получившие название «сорочка» (*Talko-Hrunczewicz, s. 37*). Некоторые другие легенды строятся по типу сюжета о «ящиче Пандоры». Западнобелорусская легенда, в частности, рассказывает о том, что, когда у Богородицы впервые случились регулы, она решила избавить от них женщин на земле, положила свою окровавленную рубашку в горшок и дала его служанке с просьбой выбросить в реку, не заглядывая внутрь. Однако девушка была слишком любопытна, не удержалась, развязала горшок и нашла сорочку, после чего тотчас же «заболела» сама, и с тех пор этим стали «болеть» раз в месяц все женщины (*Federowski, s. 207—208*).

<sup>16</sup> Ср. примечательное в этом смысле выражение *черт смолу гонит* (ПА, Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл.), описывающее состояние регул как результат деятельности дьявольского начала.

<sup>17</sup> Воздерживаясь от каких-либо выводов, отметим все же, что славянское *cvet*, в частности, в некоторых диалектах русского языка, имеет и значение 'детская сыпь, зуд', и значение 'детский крик, припадок' (*цвет бьет* — о падучей). У банатских гергов одно из детских кожных заболеваний возникает, по поверьям, именно из-за того, что по ночам к детям приходят женские демоны «милостиве» и посыпают ребенка цветами, см.: *Банатске Хере. Нови Сад, 1958. С. 321*. В этой связи особый смысл приобретает и рус. *расцвела* — так говорят о девочке или девушке, у которой во время регул на лице появляется сыпь, гнойнички и т. п.

<sup>18</sup> Обратим внимание на еще одно краткое свидетельство из Ровенского Полесья, отражающее, возможно, редуцированное воспоминание об архаических обычаях, связанных с полной изоляцией «нечистой» женщины: «На рубашке три дни, колысь кажут, дома сиди, да штыбы с места не тронулась, не имела права ўстать з места» (ПА, Боровое Рокитновского р-на).

<sup>19</sup> Эта особенность мифологии «нечистой» женщины давно была под-

мечена этнографами, ср. хотя бы у Т. Джорджевича (*Ђорђевић Т.*, 1938, с. 85) и Н. Я. Никифоровского (*Никифоровский*, с. 33).

<sup>20</sup> Другие трактовки запрета видеть покойника и прощаться с ним встречаются достаточно редко. Согласно поверьям, это может привести либо к женским болезням, либо к появлению регул перед смертью (ПА).

<sup>21</sup> Этот факт, возможно, сопоставим с той ритуальной ролью, которую нередко исполняет мужчина во время родов, облегчая страдания роженицы (ср. куваду и под.).

<sup>22</sup> Манускрипт этот, называемый «*Summa de confessionis discretione*», представляет собой свод поучений для священнослужителей по вопросам тайной исповеди. В 1955 г. рукопись была переведена на польский язык и издана Э. Карвотом, см.: *Karwot E. Katalog magii Rudolfa: Zródło etnograficzne XIII w. Wrocław, 1955*. Она хранилась в монастыре цистерсов в Рудах (Верхняя Силезия). Как отмечал Э. Карвот, монастырь был основан в 1255 г. опольским князем Владиславом III, сформировавшим его из монахов Енжеювы — монастыря в Малопольше. «Каталог магии» был составлен одним из монахов этого монастыря — неким братом Рудольфом — в 1235—1250 гг. По мнению Э. Карвота, Рудольф описал языческие обычаи польских жителей Верхней Силезии и опольских земель, хотя вопрос об этнической принадлежности информаторов Рудольфа до сих пор остается отчасти открытым. Более того, высказаны предположения о том, что часть материалов, сообщаемых Рудольфом, могла быть заимствована им из сводов поучений и вероисповедальных вопросов, уже известных к тому времени в Европе.

В последние годы были предприняты попытки прокомментировать отдельные суеверия из этой рукописи, сопоставив их с этнографическими и этнолингвистическими материалами XIX—XX вв., принадлежащими различным славянским этносам. См.: *Виноградова Л. Н.* Архаические формы полесских магических приемов и оберегов, связанных с уходом за ребенком // *Полесье и этногенез славян*. М., 1983. С. 101—102; *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* К реконструкции праславянских заговоров // *Фольклор и этнографическая действительность*. Л., 1990. С. 67—76; *Budziszewska W.* Fauna z «Katalogu magii» brata Rudolfa // *Poradnik językowy*. 1982. № 6. S. 411—414. Именно в этом аспекте мы и предполагаем рассматривать некоторые сообщения, приводимые Рудольфом.

Рукопись брата Рудольфа состоит из нескольких частей, три из которых непосредственно посвящены изложению разнообразных сведений по народной магии и верованиям (р. 8—10, § 1—53). Это раздел 8 — о магии, связанной с роженицей и новорожденными; раздел 9 — о девичьей и женской магии; раздел 10 — о магических способах достижения счастья, удачи и благополучия. Четыре свидетельства Рудольфа касаются магии, связанной с регулами (§ 29, 39, 40, 41).

<sup>23</sup> Обратим в этой связи внимание на то, что и в сфере природы цветение в ряде случаев противопоставляется плодоношению. Не останавливаясь на этой теме подробнее, укажем лишь, например, на белорусский запрет вносить цветы в дом, где на яйцах сидит наседка, иначе среди них будет много «болтунов» и мало выведется цыплят, см.: *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 300.

<sup>24</sup> Мы рассмотрели материалы, относящиеся к § 39 из «Каталога магии» Рудольфа. Несмотря на отсутствие (во всяком случае, до настоящего момента) прямых совпадений взятого в целом текста Рудольфа с этнографическими реалиями XIX—XX вв., относящимися к женской магии славян, нам удалось, как кажется, обнаружить параллели к отдельным наиболее значимым фрагментам и мотивам этого сообщения. В их числе: названия регул; мифопоэтический мотив «цветения», относящийся и к женщине, и к растению; магический ритуал, в основе которого — обменные отношения между женщиной и растением; вербальные формулы, обслуживающие этот ритуал и подтверждающие его структуру, и, наконец, взаимосвязь понятий «регулы» и «плодоношение», проявляющаяся в специфических женских магических практиках.

<sup>25</sup> Известны, впрочем, и символические способы вызывания регул, для чего, в частности, рекомендовалось пить воду, взятую из водоворота реки, а также из «водоворота» дежи, образуемого при мешании в ней воды коловаткой (Wegeñko. S. 111).

<sup>26</sup> Ср., например, у Маторина: «Женское естество приписывается в более древних народных сказках и месяцу. „Месячные“ очищения у женщин связываются с луною, но одновременно есть поверье, что кровотечение во время регул является результатом „укуса змеи“ (Маторин Н. Женское божество в православном культе. М., 1931. С. 78). Не менее голословное утверждение встречается и у Кулишича, ср.: *Kulišić Š. Značaj slovensko-balkanske i kavkasko tradicije u proučavanju stare slovenske religije (II) // Godišnjak. Knj. XI. Centar za balkanološka ispitivanja. Knj. 9. Sarajevo, 1973. S. 111—112.*

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Адоньева, Овчинникова — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993.
- Алмазов — Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной Восточной церкви: Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 3.
- Бадаланова — Фолклорен еротикон / Сост. Ф. Бадаланова. Т. 1. София, 1993.
- Беньковский — Беньковский И. Народный взгляд на «нечистую» женщину // Киевская старина. 1898. Т. 62. № 7—8.
- Бернштам — Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Вакарелски — Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит от Х. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.
- Виноградов — Виноградов Г. С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири // Живая старина. 1915. № 4. С. 325—432.
- ГЕМБ — Гласник етнографског музеја. Београд.
- Грбић — Грбић С. Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14.

- Гринкова — *Гринкова Н. П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту // Сов. этнография. 1936. № 2.
- Грушевська — *Грушевська К.* З примітивного господарства: Кілька зв'язків про засоби жіночої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1927. Вип. 1—3. С. 9—44.
- Грыськ — *Грыськ Н. Е.* Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север. СПб., 1993.
- Демич — *Демич В. Ф.* Очерки русской народной медицины. II. Гинекология. СПб., 1889.
- Дитина — *Кузеля З.* Дитина в звичаях і віруваннях українського народу: Матеріяли з полудневої Київщини // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1906. Т. 8.
- Добруджа — Добруджа: Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Ђорђевић Д. — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70.
- Ђорђевић Т., 1938 — *Ђорђевић Т.* Зле очи у веровању Јужних Словена // Српски етнографски зборник. Београд, 1938. Књ. 53.
- Ђорђевић Т., 1941 — *Ђорђевић Т.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1941.
- Ђорђевић Т., 1953 — *Ђорђевић Т.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању // Српски етнографски зборник. Београд, 1953. Књ. 66.
- Етнография на България — Етнография на България. София, 1984. Т. 3.
- Зеленин — *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8.
- ИИФЭ — Рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии. Украина. Киев.
- КА — Карпатский архив Института славяноведения и балканистики РАН. Москва.
- Капанци — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североисточной България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Колева — *Колева Т.* Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Лебедева — *Лебедева Н. И.* Материалы по народному костюму Рязанской губернии // Труды Общества исследователей Рязанского края. Вып. 18. Рязань, 1929.
- Листова — *Листова Т. А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) // Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989. С. 143—170.
- Макаренко — *Макаренко А.* Материалы по народной медицине Ужорской вол. Ачинского окр. Енисейской губ. // Живая старина. 1897. № 2. С. 230—246.
- Малешевић — *Малешевић М.* Породични ритуали око прве менструације // Промене у традиционалном породичном животу у Србији и Польској. Београд, 1982. С. 105—110.

- Маринов — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Маслова — *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.
- Мијатовић, Бушетић — *Мијатовић Ст., Бушетић Т.* Технички радови Срба селяка у Левчу и Темнићу // Српски етнографски зборник. Београд, 1925. Књ. 32. С. 1—168.
- Мијушковић — *Мијушковић М.* Љубавне чини. Београд, 1985.
- Милићевић — *Милићевић Т.* Живот Срба селяка // Српски етнографски зборник. Београд, 1894. Књ. 1.
- Милорадович — *Милорадович В. П.* Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии // Киевская старина. 1900. Т. 69. № 6. С. 310—334.
- Никифоровский — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Онищук — *Онищук А.* З народнього життя гуцулів // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН. Москва. Записи 1980-х годов.
- Полесский сборник — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Редько — *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери // Этнографическое обозрение. 1899. № 1—2. С. 118—123.
- Романов — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
- Смирнов — *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913.
- Смирнов, 1912 — *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1912. Кн. 3.
- Сокольников — *Сокольников Н. П.* Болезнь и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // Этнографическое обозрение. 1911. № 3—4.
- Тановић — *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // Српски етнографски зборник. Београд, 1927. Књ. 40.
- Телбизовы — *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1963. Кн. 51.
- Филиповић — *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // Српски етнографски зборник. Београд, 1949. Књ. 61.
- Чажкановић — *Чажкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Щепанская — *Щепанская Т. Б.* «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX — начала XX в.) // Русский Север. Л., 1986. С. 165—171.
- Bandić — *Bandić D.* Tabu u Srba. Beograd, 1980.
- Bystron — *Bystron J.* Słowiańskie obrzędy rodzinne. Kraków, 1916.
- Čulinović-Konstantinović — *Čulinović-Konstantinović V.* Dodole i prporuše // Narodna umjetnost. 1963. Knj. 2. S. 73—95.

- Federowski — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
- Dulaure — *Dulaure J.* Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen der Völker. Leipzig, 1900.
- Dworakowski — *Dworakowski St.* Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim // Prace etnologiczne Instytutu nauk antropologicznych i etnologicznych Towarzystwa naukowego Warszawskiego. Warszawa, 1935. T. 3.
- Horváthová — *Horváthová E.* Materiály zo zvykoslovných a poverových reálii na Hornom Spiši // Slovenský národopis. 1972. R. 20. № 3. S. 484—502.
- Karwot — *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa: Źródło etnograficzne XIII w. Wrocław, 1955.
- Kolberg — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1967. T. 48.
- Kopernicki — *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu: Z materiałów zebranych przez panią Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 130—228.
- Kotula — *Kotula F.* Z Sandomierskiej Puszczy. Kraków, 1962.
- Krauss — *Krauss F. S.* Vom Frauenblut // Anthropophyteia. Leipzig, 1909. Bd. 6. S. 213—218.
- Kultura Wielkopolski — Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967. T. 3.
- Levin — *Levin E.* Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900—1700. Ithaca and London, 1989.
- Malešević — *Malešević M.* Sexual maturation of girls: Puberty Rites in a Traditional Serbian Village // Etudes et documents Balkaniques et Mediterraneens. 15. Paris, 1990. P. 82—87.
- Schnaider — *Schnaider J.* Z życia górali nadłomnickich. Cz. 2 // Lud. 1912—1913. T. 18. S. 141—217.
- Świętek — *Świętek J.* Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
- Talko-Hryncewicz — *Talko-Hryncewicz J.* Zarisy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
- Wereńko — *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. 1896. T. 1. S. 99—228.



Т. А. Листова

**«НЕЧИСТОТА» ЖЕНЩИНЫ  
(РОДИЛЬНАЯ И МЕСЯЧНАЯ)  
В ОБЫЧАЯХ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ  
РУССКОГО НАРОДА**

Физиологические процессы, происходящие в организме женщины, едины для человечества. Отношение к ним у каждого народа всегда определялось суммой рациональных знаний и иррациональных представлений. Как показывают этнографические материалы, естественные процессы в организме человека были окружены массой поверий, обрядов и обычаев, имеющих этническую специфику. В центре внимания данной статьи — женщина в период месячных и послеродовых очищений и собственно «женская» кровь в обычаях и представлениях русских крестьян Европейской России 2-й половины XIX — 1-й четверти XX в. Для написания статьи были привлечены сообщения, имеющиеся в этнографической литературе и архивных материалах, главным образом в ответах корреспондентов с мест на анкету В. Н. Тенишева (далее РЭМ, ф. 7) и Русского Географического общества (далее АГО). Также использовались собственные записи автора, представляющие собой воспоминания пожилых женщин из Псковской, Смоленской, Вологодской, Костромской и Тамбовской областей.

Основанная на опыте, народная медицина сделала определенные рациональные выводы о роли месячной<sup>1</sup> и родильной крови в нормальном функционировании женского организма: 1. В определенном возрасте у девочки должны начаться регулы, нарушение этой естественной фазы взросления губительно для организма;<sup>2</sup> точно так же к заболеванию может привести преждевременное прекращение их у взрослой женщины; 2. Возрастная продолжительность месячных очищений связана с ее детородной способностью; 3. Во избежание осложнений роженица должна быть освобождена от «лишней» крови, на что и были направлены послеродовые процедуры. Эти знания

отчасти влияли на поведение женщин. Например, они старались по возможности избегать поднятия тяжестей в определенные периоды, избегали мыться в очень жаркой бане. Но гораздо большее влияние на повседневную и обрядово-религиозную жизнь женщины и отношение к ней окружающих имело существовавшее в народном религиозном воображении (и, несомненно, в основе своей связанное с перечисленными выше рациональными знаниями) сакральное восприятие особенностей женского организма. Народная этика в этом вопросе формировалась в значительной степени под влиянием христианского учения о «нечистоте» женщины.

Источники по этнографии деревни не уделяют большого внимания процессу полового созревания подростков обоего пола, а также обрядам и поверьям, связанным с этим периодом. Такое невнимание корреспондентов, отвечающих на вполне конкретные вопросы анкеты В. Н. Тенишева<sup>3</sup>, объясняется не их незнанием данной темы или нежеланием отвечать на несколько интимные вопросы. Сообщения корреспондентов соответствуют реальному отношению к данной проблеме в крестьянской среде. Постепенное взросление, переход из одной возрастной группы в другую, овладение соответствующими возрасту трудовыми навыками, изменения в поведении и одежде и т. д. проходили попутно с половым созреванием, без какого-либо закрепленного обрядовыми действиями акцентирования последнего. Даже известный по многочисленным описаниям обряд «совершеннолетия» девицы<sup>4</sup>, заключающийся в том, что девушка должна была суметь спрыгнуть с лавки в поневу (другой вариант — в юбку, пояс), символизировал в целом ее готовность и пригодность к браку и не соотносился как-либо напрямую с определенной степенью ее полового развития.

Период полового формирования мальчиков проходил более незаметно, чем девочек: «никто не замечает и не обращает внимания на перемены, которые происходят в это время с их организмом и во всем их складе»<sup>5</sup>. Гораздо больше внимания уделялось девочке. Появление регул воспринималось как важный этап ее полового взросления, полагали, что с этого времени начинается процесс ее полового созревания. По отзывам, «на девушку смотрят без опаски до тех пор, пока не придут регулы, пока она не «стала на себе носить». С этих пор ее считают в некотором смысле способной на увлечение и начинают приглядывать, чтобы с мальчиками-ровесниками она не заигрывала



поздно вечером». Не без основания считая, что половое созревание подростков часто опережает их полную социализацию, включающую усвоение ими принятых норм поведения, в том числе и в сфере интимных отношений, крестьяне считали возраст девушек от 13 до 17 лет «самым опасным», поскольку «в это время она может пасть, не сознавая важности проступка и его последствий»<sup>6</sup>. С приходом регул менялся, по наблюдениям окружающих, характер и стиль поведения девочек. Они становились «сдержаннее, осторожнее, пугливее»<sup>7</sup>. Менялся и костюм: «лет с 12-ти не пускают девочку бегать в одной рубашке», «как только «пятно» появляется — девочки начинали носить сарафан поверх рубахи»<sup>8</sup>.

О будущих регулах девочка узнавала из разговоров в девичьей среде и в семье. Прежде всего она получала рациональные советы относительно поведения в это время. Несмотря на то что крестьянские женщины, по их собственным воспоминаниям, «месячные и за болезнь не считали», некоторые предосторожности обязательно соблюдались. Как сообщали: «при первом появлении «платинова или парубашечного» советуют не пугаться и не ходить на беседки и в церковь. Но девушки и так друг от друга перенимают»<sup>9</sup>, «когда первый раз месячные, мать девушки много не объясняет, а говорит, что это явление самое обыкновенное, и советует ей держаться аккуратно» — то есть не поднимать тяжестей, сильно не париться, бояться простуды и т. д.<sup>10</sup>. Из женских разговоров девочка усваивала общепринятое отношение к регулам как к явлению «не то чтобы стромному, но очень неприятному, что лучше скрыть». Чтобы утаить происшедшие с ней изменения, девочка «прибегает к разным уловкам — самолично и тайком стирает загрязненное белье»<sup>11</sup>. Смысл скрывания месячных, по-видимому, тот же, что и при скрывании начавшихся родов: не только боязнь сглаза, но и убеждение в том, что знание окружающих о происходящем отягчает протекание процесса: «Лучше не говорить о месячных, особенно когда первый раз идут, а то долго и тяжело будут проходить»<sup>12</sup>. По многочисленным сообщениям, говорить на эту тему избегали даже с матерью. Более того, многие считали, что именно с матерью не нужно разговаривать «о женских делах», лучше посоветоваться с кем-либо из теток или подруг. Объясняли это не только стеснительностью, но и принятыми нормами отношений матери и дочери. Стремление к утаиванию подкреплялось и

местными приметам. Так, в Вязниковском уезде верили в то, что если девушка скажет кому-либо о начавшихся месячных, то «очищение, хотя бы и без времени, начнется в день свадьбы»<sup>13</sup>.

В основной массе корреспонденты сообщали, что наступление регул не имело какого-либо обрядового оформления. Но имеются сообщения и о том, что определенные обрядовые действия к этому моменту все же приурочивались. Прежде всего — это действия, цель которых обеспечить регулярность и безболезненность месячных очищений в будущем. Для этого рекомендовалось вылить воду от обмывания рубашки на угол чужой избы<sup>14</sup> или, по более распространенному варианту, — «на три нижние венца избы, бани или двора, с тем чтобы следующие очищения были безболезненны и продолжались не более трех дней»<sup>15</sup>. С той же целью, то есть желая ограничить будущие месячные тремя днями, в эту воду добавляли три камня, воду затем выливали под угол дома, а камни закапывали в землю<sup>16</sup>. В Гжатском уезде на девушку по пришествии регул надевали рубашку ее матери, в которой та «носила первые кровя». Рубашка эта, по словам очевидцев, сберегалась «специально с этой целью». Ее одевание должно было не только способствовать установлению нормального менструального цикла — «чтобы кровя шли в свое время и не причиняли вреда», но и передать дочери детородные способности: «чтобы у дочери были дети как и у матери»<sup>17</sup>. Вера в магическую связь месячных с будущим деторождением (о чем см. ниже) лежала в основе следующей рекомендации девушке: «Во время первых месячных нужно пальцем замарать стенку — нарисовать палочку, сколько палочек — столько и детей будет»<sup>18</sup>. Для легкого протекания регул советовали рубаху, «в которой застали месячные, носить еще несколько дней после их окончания»<sup>19</sup>. Повидимому, сходным можно считать и совет девочке не замывать испачканную рубаху сразу после первого месячного очищения, что должно было обеспечить легкие регулы в будущем<sup>20</sup>. Как общее поверье можно считать рекомендацию женщине при мытье в бане лить меньше воды — иначе месячные будут долгими. Существовали и локальные варианты магических действий. Так, в Калужском уезде в случае, если пришедшие регулы протекали «болезненно и долго», девушке «велят рубашку, окрашенную кровью, показать какому-либо не понимающему этого мальчику и, когда последний спросит, отчего на рубашке кровь, следует ответить — напоролась на соху»<sup>21</sup>.

С первыми регулами связывали и некоторые приметы относительно будущей жизни девушки. Например, в Порховском уезде считали, что «если рано откроются месячные,— рано замуж выйдет, до 16 лет не откроются — останется старой девой. У какой месячные будут обильные — будет больше мальчиков, чем девочек»<sup>22</sup>. В Брянском уезде для того, чтобы всю жизнь у девушки был румянец, мать при первом очищении дочери «непременно ударит ее по щеке»<sup>23</sup>.

Месячные очищения, по общепринятым воззрениям, считались хотя и естественным, но «нечистым» состоянием. Причина этого кроется в естественной брезгливости и, главное, в суеверном отношении, даже страхе перед «женской» кровью. Этот страх (как и определенные половые запреты) можно отнести к особенностям именно человеческого сознания. Нечистота родильной крови усугублялась для верующих крестьян ее связью с таким греховным актом, как роды, требующим, по учению церкви, специального очищения не только роженицы, но и всех ее домашних и помещения, в котором они происходили. В отношении к крови как основе жизни всегда присутствует оттенок сакральности, женская же очистительная кровь, по древним, но дошедшим до XX в. представлениям,— сакральный элемент с явным негативным потенциалом. Отношение к регулам как к нечистому состоянию сказывалось и в шуточных, а часто и насмешливых действиях при первом очищении: «Девушки, заметившие первое появление месячных очищений у какой-либо из своих подруг во время зимних посиделок, сговорившись заранее, ночью, когда находящаяся в очищении уснет, выносят ее на двор и сажают в снег, приговаривая: «Очищается раба Божия Марья белым снегом»,— или обливают ее водой, зажигают рубашку, называют кровомойкой и нечистой»<sup>24</sup>.

Представление о месячной и родильной нечистоте женщины и соответствующая регламентация ее религиозной жизни были разработаны церковью и по мере христианизации прочно вошли в народную этику поведения. Соблюдение положенных норм и запретов до некоторой степени контролировалось семьей и общиной в целом, во всяком случае, в отношении родившей женщины. Но самое главное — вырабатывался внутренний самоконтроль, основанный на воспитанном с детства предостережении о грехе и наказании за него и не позволявший женщинам нарушать религиозные правила. Как дореволюционные авторы, так и

наши информаторы сообщали, что в неположенное время ни одна женщина не войдет в церковь (разрешалось лишь стоять в притворной части), не подойдет под благословение к священнику, не прикоснется к христианским атрибутам — иконам, крестам, лампадам, священным книгам и т. д. Религиозные запреты, исключающие посещение церкви, определяли и поведение женщины в семье. Приведем некоторые примеры: «Девушке с месячными очищениями нельзя быть в церкви, прикладываться к иконам, а женщине с месячными, кроме того, нельзя даже быть за 10 шагов около церкви»;<sup>25</sup> «Если в дом пришло духовенство служить, то женщина с месячными очищениями не входит в избу. Если служба идет на полях перед севом, то такие женщины не присутствуют на молебствиях»;<sup>26</sup> «В период месячных очищений крестьяне считают женщин нечистыми, такими считают себя и сами женщины. Когда женщина «носит крови», она считает большим грехом войти в церковь, также прикладываться к иконам и даже прикасаться к ним»<sup>27</sup>. Еще более строгими были религиозные нормы, определявшие жизнь роженицы. В некоторых местах она не только должна была соблюдать все вышеперечисленные запреты, но и дома, молясь Богу, «не делала земных поклонов и не поминала своих родителей до 40-го дня»<sup>28</sup>.

Женщина в период регул и 40-дневного послеродового очищения не могла принимать участие в церковных обрядах. Это заставляло высчитывать сроки при назначении свадеб. Если случалось так, что невеста, вопреки расчетам, оказывалась «нечистой», свадьбу, как правило, переносили. Но бывали ситуации, когда перенести ее было очень сложно. В таких случаях церковь, вопреки своим же установлениям, разрешала священникам учитывать интересы прихожан. В руководстве для священнослужителей давалось по этому поводу следующее разъяснение: «По мнению некоторых, в исключительных обстоятельствах, когда, например, обыск (то есть запись в метрической книге о браке.— Т. Л.) уже написан, настал последний день, в который можно венчать ввиду предстоящего поста и уже свадебный поезд прибыл в церковь, совершение брака или же отменение его до другого времени должно зависеть всецело от усмотрения и совести приходского пастыря, который может при этом иметь в виду, что, по словам Апостольских Постановлений, «ни роды, ни течение кровей не может осквернить естество человека или отлучить от него Духа Святого, но одно нечестие и беззаконная деятель-

ность». По Евангелию, когда кровоточивая женщина прикоснулась к спасительному краю одежды Господа, чтобы выздороветь, Господь не укорил ее и отнюдь не обвинил, а, напротив, исцелил»<sup>29</sup>. Как показывают этнографические материалы, священник перед венчанием выяснял часто у крестной матери невесты, «чиста» ли девушка в данный момент. Иногда этот вопрос, особенно если он был обращен непосредственно к невесте, звучал в иносказательной, деликатной форме. Как вспоминают пожилые женщины из Псковской области, священник спрашивал у девушки «ель или береза» или «сосна или ель», ответ «ель» означал наличие месячных очищений<sup>30</sup>. В этом случае перед началом церемонии венчания читалась очистительная молитва («невесту отпевали»), ее не причащали, не подносили крест к губам<sup>31</sup>. Совершение обряда венчания над девушкой с месячными очищениями таило еще одну опасность. Как говорили: «Если венчаться с месячными — завенчают крови, то есть всегда будут идти»<sup>32</sup>. От этой опасности также спасала молитва, прочитанная священником.

Женщине в период месячных или послеродовых очищений запрещалось быть восприемницей. Этот церковный запрет, находившийся в полном соответствии с народными представлениями, дополнялся суеверной убежденностью в том, что «грязь с крестной перейдет на ребенка»<sup>33</sup> и нанесет вред его здоровью. В том, что ребенок «сопливый», у него болячки, что у девочки неправильно приходят месячные очищения, винули иногда крестную мать — «с месячными была»<sup>34</sup>.

По традиции русской свадьбы, крестная мать — один из главных персонажей. Ей полагалось все время и в доме, и в церкви находиться рядом с крестниками (особенно это касалось крестной невесты) и выполнять определенные обрядовые действия. Если же в день свадьбы у крестной были регулы (или еще не кончился 40-дневный послеродовой очистительный срок), то в церковь она не ездила. Относительно же возможности исполнения ею остальных функций сведения расходятся. В одних местах все положенные обрядовые функции, в том числе и чесание волос невесты, крестная выполняла сама, в других — ей разрешалось лишь гулять на свадьбе, петь песни, ни до чего не дотрагиваться — то есть ни до невесты, ни до предметов, с нею связанных<sup>35</sup>. В Псковской области в таких случаях рядом с невестой сажали «венчальную крестную» — то есть женщину, выполнявшую во время венчания обрядовую роль

крестной (в данной местности крестные держали венцы над новобрачными), но и настоящая крестная располагалась за свадебным столом «близко от невесты»<sup>36</sup>.

Для женщин в период «нечистоты» существовали запреты на определенные виды работ, вызванные уверенностью в негативном влиянии таких женщин на все, к чему они прикасаются. Приведу примеры подобных запретов, записанные в основном во время полевых исследований: «в сад не ходить, яблоч не собирать»<sup>37</sup>, «не сажать картошку и вообще ничего не сажать — будет «коростовое»<sup>38</sup>, «грядки не поливать»<sup>39</sup>. Обычным был запрет прикасаться в это время к хлебу (муке, тесту, зерну). «В настоящее время, — писал корреспондент из Орловской губернии, — в некоторых семьях есть еще обычай не позволять женщине в период месячных очищений лезть к деже и вообще ухаживать за хлебом»<sup>40</sup>. Корреспондент из Владимирской губернии в числе прочих запретов называет запрет резать хлеб<sup>41</sup>. По представлениям жителей Никольского уезда, родильница до церковного очищения<sup>42</sup> «считается такую нечистою, что ей не только не дают пить крещенскую или освященную во время молебствия в деревенский праздник воду, но не позволяют даже до «банной» молитвы (в день крещения ребенка) ни обряжаться, ни прикасаться к хлебу, ни доить коров. До «чистой» молитвы в 40-й день ей запрещается ходить в амбар»<sup>43</sup>, а жители Орловского уезда Вятской губернии до «6 недель роженицу как поганую не допускают до доения коровы и до квашни. Она не может стол накрыть и со стола убрать»<sup>44</sup>. Поскольку в системе народных ценностей хлеб — предмет сугубо чистый и священный, то приведенные запреты можно считать аналогичными приведенным выше запретам касаться предметов христианской атрибутики. По широко распространенной традиции, женщины с родильной или месячной кровью не допускались к общей трапезе, особенно строго этот запрет соблюдался у старообрядцев<sup>45</sup>. Существуют свидетельства о том, что в это время женщина не должна была прощаться с покойником<sup>46</sup>. Учитывая повсеместное отношение к женщинам с очистительной кровью и к покойникам как к сакрально опасным, можно предположить, что запрет этот был распространен более широко.

Сорокадневный очистительный срок был нормой для православных крестьянских женщин, живущих регулярной религиозной жизнью под контролем церкви. В то же время у некоторых старообрядческих групп нарушение

религиозного контроля и религиозных традиций приводило подчас к тому, что верующие женщины начинали ориентироваться лишь на наличие у нее действительной нечистоты. При этом, как это часто бывало, религиозно-нравственное основание своих поступков они искали и, конечно, находили в Евангелии. Вот, например, рассказ пожилой старообрядки (поморское согласие) из деревни Курья Коми АССР. Религиозные запреты, связанные с родами и послеродовой нечистотой, называемые здесь «кашей», соблюдались очень строго. Живущие «в вере» старики в течение 40 дней не заходили в дом, где произошли роды, и тем более не вступали в контакт с роженицей. Наша рассказчица через 3 недели «пошла к соседям, там бабка была, крепко молилась. И сидел у нее грамотный человек. Писание читал. Его спрашивают, можно ли мне войти, а он на это у меня спрашивает: «Сколько у тебя, Микифоровна?» Я ему говорю: «Три недели». А он говорит: «Нет на тебе уже никакой каши, заходи послушай Писание». Он-то знает, что там, в Писании, сказано, сколько каша длится»<sup>47</sup>. В то же время сама роженица в течение 40 дней, и особенно до крещения ребенка, в силу своей нечистоты и частичной изоляции от привычных средств христианской защиты считалась особенно уязвимой (как говорили, в это время «у Господа ее могила пола»). В повседневной жизни это сказывалось в стремлении изолировать ее от посторонних. В некоторых местах, кроме обычных опасений порчи или сглаза, считали возможным нанесение женщине вреда через ее послеродовые очищения. Так, в Ярославской губернии верили, что в «течение 40 дней дьявол крадет с пеленок кровь, потому пеленки следует мыть в избе, а не в реке»<sup>48</sup>.

С ранних веков христианства на Руси священнослужителей волновала проблема соотношения женской нечистоты с христианскими требованиями чистоты и святости. Постепенно церковь выработала единые правила, позволяющие совершать положенные таинства в случае угрозы смерти «нечистой» женщины. Тем не менее еще и в XIX веке многие священники на местах, приходя к умирающей женщине, имеющей месячные или родовые очищения, сомневались в возможности совершить положенное таинство причащения. В «Руководстве для сельских пастырей» неоднократно говорится о том, что «многие священники, по неписаному ли преданию или по собственному умозаключению, будучи призваны к одру болящих, в том числе к

больным женщинам в состоянии обычных регул или после родов», отказывают им в таинстве причащения, в то время как «несправедливо лишать их последнего, когда есть опасность близкой смерти»<sup>49</sup>.

Наличие или отсутствие месячных очищений определяло, особенно в отдельных обрядовых ситуациях, половозрастное деление женского общества. Так, само по себе наступление регул не делало девушку постоянно «нечистой». Поэтому, например, в обрядах опахивания, когда женщины объединялись прежде всего по принципу «чистоты», главными участницами становились девушки и пожилые вдовы. Иным был взгляд на замужнюю женщину: греховность половых отношений и регулярные месячные очищения заставляли относиться к ней как к потенциально нечистой. Это очевидно следует из описаний русских обычаев, связанных с повивальной бабкой. Таковой, по общерусскому обычаю, могла быть лишь женщина пожилого возраста, и притом «не имеющая на себе», «не носящая детей»<sup>50</sup>. Такие же требования церковь предьявляла и к просвирням<sup>51</sup>. В то же время существовали специфически «женские» праздники, на которые собирались женщины детородного возраста. Например, таковым было празднование «бабьих каш» на второй день Рождества Христова в день Собора Пресвятой Богородицы или празднование дня Жен-мироносиц (как их называли в Смоленской губернии «Мирнонье», «Маргоски», «Бабий брык»), на которые ни девушки, ни пожилые женщины не приходили.

Народная нравственность регулировала до известной степени и интимные отношения. Половой акт рассматривался как греховное действие, требующее от супругов, особенно от женщины, соблюдения особой гигиены. Так, «по совершению акта оба должны каждый раз обмыться во дворе. Если же женщина не обмывшись будет доить корову, то молоко у коровы испортится или не будет молока»<sup>52</sup>. По воспоминаниям пожилых женщин, их матери обязательно имели по 2 рубашки — ночную и дневную. «Утром нужно встать, обмыться, тогда одеть дневную,— говорили они.— И прежде чем кормить ребенка, нужно и самой омыться, и грудь обмыть, иначе вся грязь на ребенка сойдет, неблагоприятный будет, от Бога отойдет»<sup>53</sup>. Одной из причин выкидышей считалось греховное поведение женщины, пришедшей в церковь «не обмывшись»<sup>54</sup>. Очистительные обмывания женщина должна была совершать и при отсутствии интимных отношений ввиду ее постоянной



нечистоты, особенно если ей предстояло идти в церковь или касаться христианских святынь дома. Интимные отношения с женщиной переносили «нечистоту» и на мужчину. Поэтому если он, например, собирался идти в лес и там ночевать, то накануне ему «не следовало сообщаться с женой или подругой, а то нечистый задушит в лесу, он не любит поганых». Но если это случилось и необходимо ночевать в лесу, то «под лежание себе клади топор острием наружу, без топора не ложись»<sup>55</sup>. Еще в XII в. новгородский священник Кирик составил своеобразный календарь для супругов, в котором, в частности, утверждалось, что дети, зачатые под «пяток, субботу или воскресенье, будут больными или преступниками». Также церковь исключала и возможность интимных отношений с женщиной в период ее нечистоты<sup>56</sup>. Эти запреты, не предусматривавшие (во всяком случае, по церковному учению XIX в.) каких-либо конкретных наказаний за их нарушение в земной жизни, оказывали постоянное влияние на культуру интимной жизни мирян. Причем народное воображение само подсказывало возможные варианты возмездия. Так, в народе говорили, что совокупление с женщиной по средам, пятницам, праздникам и во время ее месячных очищений приведет к тому, что дети «родятся черными»<sup>57</sup>. Такими же греховными считались и супружеские отношения с роженицей в течение 40 дней после родов<sup>58</sup>. Близость с женщиной, имеющей «на себе», таила особую опасность для мужчин. Жители Владимирской губернии, по сообщению Г. К. Завойко, «после общения с женщиной, чтобы не оставалось следов, моются, «помилуй Бог, если не помывши. Божья воля (гроза) убьет». Очевидцы из крестьян рассказывали уморительные случаи, как такие непомывшиеся иногда версты за три сломя голову убегали с места работ домой, завидя приближающуюся грозу, чтобы «оградиться» — то есть помывшись: такие лица, по выражению крестьян, «как дьяволы, грозы боятся»<sup>59</sup>. В этнографических описаниях нам встретились лишь две суеверные приметы, как бы выпадающие из общей массы сообщений и имеющие, по видимому, сугубо локальный характер: «если во время месячных очищений совокупляться с мужчиной — обязательно забеременеешь»<sup>60</sup>, «ребенок, зачатый под «краску», будет красив, под праздник — урод»<sup>61</sup>.

В крестьянской среде прекрасно знали о прямой зависимости между потенциальной способностью женщины к деторождению и ее месячными очищениями. Поэтому,

желая предотвратить беременность, иногда стремились нарушить регулярный месячный цикл, для чего прибегали, по справедливому замечанию очевидца, к мерам «суевренным и пагубным». Например, старались застудить кровь, поэтому ходили босые по снегу и пили настой травы «неродихи» (род мха) и медвежьей лапы (лесной лопух), отчего начиналась сильная рвота и кровотечение<sup>62</sup>. Эта естественная связь оказала влияние и на иррациональные представления. Считалось, что, воздействуя определенным образом на женскую кровь, можно повлиять и на самую возможность зачатия. Известны магические акты, направленные на то, чтобы у женщины не было больше детей. Как объект действия употреблялась рубашка со следами месячных очищений. В Брянском уезде считали, что для «вытравления плода рубашку от последнего месячного очищения перед беременностью отмыть и воду вылить в ямочку, вырытую в земле, в это же самое место вбить кол осиновый в землю, после чего детей больше не будет никогда»<sup>63</sup>. Из Смоленской губернии сообщали: «Чтобы не родить детей, женщина кладет рубашку, испачканную в месячных, на горячую печь в бане, льет на нее воду и приговаривает: как эта кровь на печке пекется, так чтобы и дети пеклись в моей утробе»<sup>64</sup>. Как правило, в магических актах использовалась вода от обмывания рубашки: «Женщина, не желающая больше иметь детей, дает знахарю свою рубашку после менструации. Знахарь моет рубаху в посуде и сливает воду с наговором в бутылку. Бутылка эта прячется в темное место»<sup>65</sup>. Аналогичный способ знали и жительницы Инсарского уезда Пензенской губернии. Для предотвращения будущих беременностей воду от мытья рубашки они лили в бане на полок, «дальше эту воду собирают в бутылку и зарывают под печной столб»<sup>66</sup>. Реже воздействие оказывалось непосредственно на кровь: «Колдуны собирают кровь месячных очищений с земли или снегу и посредством заклинаний делают женщину неспособной родить и иметь месячные очищения»<sup>67</sup>. Впрочем, иногда магические акты не имели необратимой силы, оставляя возможность вернуть женщине способность к деторождению. Так, если «женщина вздумает опять родить, то спрятанную бутылку с водой от обмывания ее рубахи достают и пускают в реку»<sup>68</sup>. В народных представлениях женская способность к деторождению иногда как бы конкретизировалась и отождествлялась с еще не рожденными и даже не зачатыми, но как бы потенциально существующими детьми. Поэтому и

лишение женщины этой способности как бы было равносильно убийству будущих детей. Приведу примеры магических актов, свидетельствующих об этих суевериях. Из Медынского уезда сообщали, что «колдуньи крадут рубашку с месячными очищениями, отмывают кровь и с заклинаниями льют на горячую каменку, и дети закричат на каменке различными голосами»<sup>69</sup>. Аналогичных результатов можно было добиться, употребляя не только месячную кровь, но и кровь новобрачной. В Вязниковском уезде считали, что «если после первой бани (после свадьбы) бросить на жар сорочку с первой ночи, то все дети, кои должны были быть, заревут на печи всякими голосами, после этого женщина не будет родить»<sup>70</sup>. Повлиять на деторождение можно было также, по некоторым поверьям, и путем магических действий с последом и пуповиной, видимо, как предметами, непосредственно связанными с детородными органами матери. Так, например, если в семье рождались одни девочки, а родители хотели иметь сына, то повитуха, отрезав пуповину, клала на нее копыль (колодку для плетения лаптей), кочедык и ножик, приговаривая при этом пожелания, чтобы мальчик «был портным и лапти плел»<sup>71</sup>. С этой же целью, по сведениям из Галичского уезда, «некоторые повитухи по желанию родителей выворачивают послед и уверяют, что следующий ребенок будет уже непременно мальчик»<sup>72</sup>. В Пошехонском уезде считали, что по внешнему виду последа можно определить количество будущих детей (то есть возможное количество зачатий) у роженицы: «Сколько на детском месте бугорков, столько у женщины будет детей»<sup>73</sup>. По распространенному поверью, послед необходимо было закапывать так, чтобы отрезанная часть пуповины обязательно была сверху. Существовало убеждение, что если положить его наоборот, то детей у роженицы больше не будет<sup>74</sup>. Иногда считалось, что, даже произведенное правильно, то есть со всеми мерами предосторожности, захоронение последа еще не гарантирует безопасность роженицы. Например, жители Любимского уезда были убеждены в том, что «желающий лишить женщину способности к деторождению мог на 40-й день вырыть послед и повернуть его пуповиной к земле и опять зарыть»<sup>75</sup>. Та же магическая связь позволяла использовать послед для лечения от бесплодия следующим образом: на месте, где был зарыт послед, необходимо было посеять ячмень, и затем эту траву должна была съесть та женщина, которая хотела забеременеть<sup>76</sup>. Существовали и

иные способы обеспечения рождения ребенка определенного пола, большинство из них связаны с поведением супругов во время полового акта.

Все вышеперечисленное позволяет говорить о том, что свойственная верующему крестьянству уверенность в предопределении данной от Бога судьбы повлияла и на отношение к деторождению. Для народного мировоззрения характерна убежденность в возможности зачатия у каждой женщины определенного количества детей определенного пола, поэтому грехом считалось не только уничтожение плода или детородной способности женщины, но и предохранение от зачатия, тем более что, по учению церкви, рождение детей оправдывало греховные половые отношения. Но это не исключало и наличия в магической практике суеверных способов, долженствующих повлиять на деторождение. Магические акты, о которых шла речь, можно отнести скорее к сфере теоретических знаний, на практике они если и применялись, то крайне редко. Обращения к колдовству верующие люди вообще избегали из опасения соприкоснуться с нечистой силой, в данном случае страх усугублялся употреблением такого опасного предмета, как женская кровь. Большое значение имело и народное отношение к плодоизгнанию как к «смертному греху». Женщина, совершившая подобное, а еще более знахарки, подозреваемые в том, что способны вытравлять плод, встречали крайне негативное отношение у окружающих, чему в источниках приводится множество примеров. В архиве В. Н. Тенишева есть описание магического действия, во многом сходного с вышеприведенными, но применявшегося с противоположной целью. «От бездетности,— пишет корреспондент из Брянского уезда,— лечат с помощью месячных очищений. Для этого бабка велела женщине принести рубашку от последнего месячного очищения, затем, выстиравши ее, понесла воду на росстань и вылила на самый перекресток на дорогу, а рубашку, разорвав на части, повесила на осиновых колах»<sup>77</sup>. Нам встретилось единственное упоминание такого рода. Это вполне понятно, если учесть, как воспринимали русские крестьяне сам факт бездетности и ее причины, связывая бездетность прежде всего с наказанием Божиим за грехи супругов или даже их родителей. Поэтому и религиозно-магические способы избавления от бездетности были связаны в основном с миром христианских верований.

Необычным представляется употребление месячной крови как магического лечебного средства. В перечне предметов, применявшихся в Грязовецком уезде для «предотвращения болезней», среди известных оберегов христианского и дохристианского происхождения есть и рубаха со следами крови. «Крестьяне,— сообщает автор,— кладут больному попеременно, что окажется более полезным: а) под голову нож, а в ноги топор; б) под изголовье — череп медвежий; в) нестираную рубашку женщины после месячных очищений; д) под голову «Сон Пресвятой Богородицы»<sup>78</sup>.

Появление внезапных и необъяснимых недугов часто объясняли порчей, и в числе наиболее «вредоносных» средств, приносящих неизбежную гибель, по некоторым представлениям, входила и месячная женская кровь. Один из способов порчи — «напоить с месячного». Вот что вспоминают пожилые женщины из Вологодской области: «Капли три в похлебку капнешь, вот и испортишь»; «Одна баба напоила со своих месячных мужика — он болел страшно и умер»; «Раньше портили людей. Парень не взял девку замуж. Потом как-то пошел на сенокос и вдруг весь почернел. Его возили в Ленинград, ничего не нашли. А потом одна призналась, что это она сделала, как не взял замуж — кровью напоила»<sup>79</sup>. В Краснинском районе Смоленской области имели хождение рассказы о еще более страшной порче месячной кровью: «Было в одной семье две невестки. Они часто ссорились между собой и даже дрались. Одна из невесток кровью своею во время месячных очищений помазала ребенка другой невестки. Ребенок этот в скором времени умер»;<sup>80</sup> «Когда идут регулы, то кровью мажут голову ребенка, и ребенок умирает, не помогают никакие заговоры»<sup>81</sup>.

Более распространены были поверья о негативном влиянии месячной крови не через специальное воздействие, а в результате случайного соприкосновения с ней. Хотя, как показывают записи прошлых лет, крестьянки знали о естественных причинах нарушения месячного цикла, это не исключало существования иррациональных объяснений внезапно появившихся дисфункций. Так, в среде русского крестьянства были известны суеверные рассказы о болезнях, появившихся в результате совместного мытья в бане с женщиной или девушкой, имевшей в тот момент месячные очищения. Вполне естественно, что эти суеверия связаны с мытьем в бане, так как именно здесь существовала наибольшая вероятность соприкосновения с

чужой женской кровью. Кроме того, в бане как в нечистом месте было принято снимать крестик, лишая себя таким образом надежной магической защиты. Наиболее вероятный негативный результат при этом заключался в нарушении женских кровотечений. В одних случаях верили, что пострадает только «чистая» женщина: «в бане менструация может перейти к кому другому, у того очень сильно будет»;<sup>82</sup> «в баню вместе можно, только чтобы никто не сел на ее (то есть женщины с месячными очищениями) место, а то пристанет»<sup>83</sup>; «в баню нельзя вместе, если наступишь на след той, которая с месячными, у самой кровь пойдет»<sup>84</sup>. Результатом могло быть и смешение сроков у обеих женщин: «перейдет кровь, и у тебя и свое, и чужое будет, а у той (у кого были месячные) ничего»<sup>85</sup>. Та же самая опасность существовала, если обе женщины были с месячными: «месячные — женство, если у обеих сестер женство есть, то в баню вместе нельзя ходить — смешается»;<sup>86</sup> «нужно, когда месячные, одной ходить мыться, когда у обеих — нельзя, смешается, не во время будет приходиться»<sup>87</sup>. Существовала и некоторая «закономерность» в том, кто из женщин пострадает: «если месячные у двух женщин, им нельзя в бане вместе мыться, может что-нибудь случиться. Которая нехитрая — что-нибудь с ней плохое»<sup>88</sup>, «если с месячными вместе моются, то у той, которая старше по возрасту, сроки смешаются»<sup>89</sup>. Иногда считали, что опасность угрожает лишь той женщине, у которой в данный момент кровотечение: «Когда у баб и у девушек кровотечение, то они при посторонних опасаются ходить в баню, иначе кровь запекается и происходят разные маточные болезни»<sup>90</sup>.

В ряде мест Смоленской области верили, что негативная сила, идущая от женщины с месячной кровью, может вызвать кожные заболевания. Причем опасность была особенно велика для девушек и детей. Рассказывали, что им было достаточно увидеть в бане женскую кровь, и «пойдут у них круги красные по лицу»;<sup>91</sup> «скребешка пойдет»<sup>92</sup>. По мнению пожилой женщины из Велижского района, только оттого, что ее соседка пришла в баню, где та находилась с маленькой дочкой, и повесила рубашку со следами месячных: у девочки «голова стала красная и пошли нарывы. Врачи не вылечили, а вылечили латыши (небольшая группа латышей живет в соседней деревне). Кажется, для излечения нужно мусор в бане три раза с углов снести, высушить, добавить сливок и этим мазать»<sup>93</sup>.

Женщины Смоленщины и Псковщины верили, что все

вышеперечисленные осложнения могут быть предотвращены, если женщина, у которой месячные очищения, войдет сначала в *пустую* баню. Для этого она должна войти туда первая или же попросить всех моющихся выйти и дать ей такую возможность. Приведу примеры: «Если к бане придешь с месячными, то, подойдя, говоришь: «Кто крещеный, выйдите», — и все выходят, первая входишь, следом чистые. А иначе на другую лихо найдет»;<sup>94</sup> «в баню иди после всех или первой, или всех просить выйти, а то к другой пристанет и у той будет очень сильно идти»;<sup>95</sup> «если с месячными идет женщина в баню, то просит всех выйти, а тогда войдет, а неожиданно нельзя, нужно предупредить всех, тогда ничего»;<sup>96</sup> «как в баню идешь с месячными, так просишь всех выйти, все выходят, даже с вениками, зайдешь, тогда остальные. Мыться вместе можно, только заходить нельзя»<sup>97</sup>. Такие же правила существовали и в отношении роженицы: «Когда роженица идет в баню, то другие женщины выходят из бани в предупреждение, чтобы с ними не было излияния крови»<sup>98</sup>. По обычаям Смоленской губернии, роженица должна первая войти в баню: «В тот день, когда роженица освободится от бремени, ведут ее в баню. Если туда пришли раньше женщины, то они должны выйти из бани. Когда бабы все выйдут, роженица, а за нею бабка входят в баню. Когда бабы входят в баню, то роженица кланяется каждой и говорит: «Дунечка, прости меня, грешную!» Вошедшая баба тоже кланяется и говорит: «Бог тебя простит, Марьичка! Свой закон надо исполнять». Когда войдут все бабы, бабка начинает мыть и парить родильницу»<sup>99</sup>. В том случае, если в баню шли две женщины, имеющие в данный момент очистительную кровь (менструальную или послеродовую), им положено было, «взяв друг друга за правые руки, правыми ногами переступить через порог бани в знак того, что не желают друг другу ничего худого»<sup>100</sup>.

Возможность смешения сроков кровотечения существовала и вне бани, при контакте двух женщин с месячной или послеродовой кровью, что сказывалось, например, в обычае женского проведывания роженицы. Корреспондент из Череповецкого уезда Новгородской губернии сообщал, что «родильница, не получившая очистительную молитву в церкви, не понесет «здоровья» только что родившей другой женщине, потому что от нее могут пристать крови»<sup>101</sup>. Точно так же Н. Я. Никифоровский писал, что у белорусов, «если какую-нибудь родственницу или соседку застало месячное очищение в дни «проведков», она проведывает

«родиху», только после «кста». Но и тут, чтобы не принести матери и дитяти «находа», она приходит с воткнутой в подол рубашки иголкой»<sup>102</sup>. Нарушение естественных функций могло быть и следствием смешения нечистого белья во время стирки: «Если две или три женщины, живущие в одном доме, имеют месячные очищения в одно время, то по мытому или омоченному в одном корыте белью по какой-то симпатии переходит это очищение на одну которую-нибудь, проявляясь в излишестве и продолжительности, а у другой — в малейшем виде»<sup>103</sup>.

В народе считалось, что болезни, появление которых нельзя объяснить естественными причинами, не поддаются рациональным способам лечения. Избавить от них могли лишь определенные магические акты<sup>104</sup>. Приведем некоторые примеры лечения женских дисфункций: в Череповецком уезде женщина при длительных кровотечениях «моет грязную рубашку, воду несет к березе, повернув ладони рук вниз, погружает их в грязную воду, потом быстро вынимает, делая вид, будто черпает затылками кистей рук воду и дает ей стекать, говоря: «Добром пришло», — а потом переворачивает ладонями вверх, черпает воды из пригорошни, льет на березу и продолжает: «Добром и уйди». Повторяет три раза, и женское «на себе» передано березе»<sup>105</sup>. При нарушении месячных в результате «смешения» женщины Сергаческого уезда поступали следующим образом: «Замывши в воде нечистую рубаху, плещет водой вправо и влево ничками рук и говорит: «Это твоя», — а вправо пригорошнями: «А это моя», — и наконец выливает остаток воды, говоря: «Откуда пришла, туда и ступай»<sup>106</sup>.

Иное значение имела месячная кровь в любовной магии. По описаниям из разных мест известны женские обрядовые действия, цель которых — привороживание: «Говорят, присадила рубахами — значит, приворожила месячными к себе»<sup>107</sup>. Для этого старались каким-либо образом подмешать кровь в пищу: «Если в пиво или вино добавить месячные, то парень полюбит»; «Если в красное вино добагить месячные со словами: «Как месячные от меня не отодят, так чтобы и ты от меня не отходил», — то приворожишь парня»<sup>108</sup>. Во Владимирской губернии с той же целью «женщины и девушки пекут лепешки на воде, взятой после мытья сорочки от месячных очищений, и коряют ими мужчин»<sup>109</sup>. Употребление крови в любовной магии обязательно включало и непосредственный контакт объекта действия с кровью. Возможно, это было связано,



хотя и косвенно, с древними представлениями о возникновении кровной близости в результате смешения крови. Как считали в Гжатском уезде, девушке во время месячных очищений нужно мазнуть своей кровью одежду парню с той мыслью, что «парень после этого будет любить ее как «кровную родню»<sup>110</sup>. Действия эти в реальной жизни практиковались, по-видимому, не часто. Слишком сильны были представления о «сакральной нечистоте» и негативном характере действия месячной крови, да и способы ее употребления как атрибута любовной магии близки к приемам порчи. Поэтому всегда была опасность вместо привораживания нанести вред. Вот что сообщила пожилая женщина из Вожегодского района Вологодской области: «Привораживали дружков, поили месячными. Насмерть можно было уморить. У нас в Порохино молодой был, так его привораживала племянка, и он умер»<sup>111</sup>.

Таким образом, «женская» кровь — месячная и послеродовая — воспринималась обычно как источник негативного магического воздействия. Иным было отношение к крови новобрачной. Если наличие месячных или послеродовых очищений делало женщину «опасной» для окружающих, то кровь девушки после первой брачной ночи, свидетельство ее невинности, лишение которой должно было происходить в течение обрядового свадебного времени, насыщенного актами продуцирующей магии, наделялась способностью положительно влиять на плодородие окружающего мира. Например, обычай класть испачканную кровью новобрачной рубашку на жито имел явно продуцирующий смысл. Связь акта лишения невинности с магией плодородия объясняет и требование «чистоты» девушки до брака, жесткое осуждение проштрафившейся невесты и ее родителей, разгульный и даже малоприличный характер публичной демонстрации доказательств лишения невесты девства. Сохраненная до свадьбы невинность оказывала, иногда опосредованным обрядовым путем, продуцирующее действие: Так, например, в Масальском уезде Калужской губернии бытовал следующий обычай. На «князьем пиру» (до брачной ночи) подавали непочатый горшок каши, им распоряжалась сваха невесты, которая должна была знать, честна ли ее подопечная. Как сообщал корреспондент, если «честна», то вершонки с каши отдавали скоту, если же нет — клали под навоз. Невеста трижды во время обеда откладывала кашу и клала ее как считала нужным. В связи с этим на молодую потом бывало много наре-

каний: если пропадала скотина, то «валили вину на нее, говоря: «Не туда кашу положила»<sup>112</sup>.

В данной статье обобщены немногочисленные сведения о приметах, поверьях и обрядовых действиях, связанных с женщиной в период месячных или послеродовых очищений и собственно с «женской» кровью. Изучение их, как и изучение любого проявления народной культуры, в том числе и суеверий, представляет большой интерес. Но нужно признать, что в жизни русской крестьянки 2-й половины XIX — 1-й четверти XX в. они заметной роли не играли. Общерусской неизменной традицией можно считать лишь соблюдение определенных норм религиозного поведения, что стойко держится и до наших дней.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Местные названия: «платное», «на рубашке», «на себе», «женство».

<sup>2</sup> Во время полевой практики нам доводилось дважды слышать рассказы о таких случаях. Отсутствие месячных очищений рассказчицы — пожилые женщины — считали следствием каких-то патологий в организме девушек. Оба случая окончились трагически. Природная застенчивость, специфика полового воспитания, нежелание обращаться к врачам по поводу «женских» болезней, что вообще характерно для деревенских женщин довоенного периода, помешали им прибегнуть к врачебной помощи. Постепенно у девушек начались приливы к голове, кровотечения из носа и даже из ушей, полное нарушение жизнедеятельности организма, окончившееся смертью. Видимо, этим объясняется и принятое у этнографической группы «марковцев» при задержке первых регул обращение к Богу и непонятной покровительнице «Агаске»: «Если долго нет первых регул, то мать или бабушка наставляют: «Бог забыл, молись Богу — Агаска выбьет, и кровь пойдет». Сокольников Н. П. Болезни и рождение человека в с. Маркове на Анадыре // ЭО. 1911. № 3—4. С. 136.

<sup>3</sup> Ответы на вопросы разделов: «Поверья, относящиеся к главным событиям жизни», «Достижение половой зрелости» и «Роды».

<sup>4</sup> Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. С. 44—45. Зеленин Д. К. Обрядовые празднества совершеннолетия девицы у русских // ЖС. Вып. 2. 1911. С. 239.

<sup>5</sup> Можно привести встречающиеся в источниках обрядовые действия, связанные с половозрастными изменениями у мальчиков. Мы не будем их как-то комментировать или обобщать ввиду малочисленности и, видимо, нетипичности. Они интересны как этнографические факты, а также как народные знания о физиологии и психологии. В Зарайском уезде, по словам очевидца, «раньше был в ходу обычай: когда у парня появлялись первые признаки усов, родители в праздник сажали его на плетень или на забор, отделяющий их владения от соседа, и дочь этого

последнего должна была провести мокрой веткой или прутом по усам парня. Значения объяснить не могли» (РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 16. Рязанская губ.) Из Мещовского уезда корреспондент сообщал о том, что местные жители считают, что, «когда у мужчины пробиваются усы, они бывают одержимы болезнью». Крестьяне говорят, что, «когда парень лежит на угу [?], стоит только растворить ворота дома, через которые ввести в избу, где находится больной, девушку с распущенными волосами и сидящую на помеле. Один поцелуй такой девушки исцеляет в беспамятстве лежащего, он на другой день выздоровеет» (АГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 64. Л. 20б. Калужская губ. 1849 г.).

<sup>6</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1740. Л. 3. С.-Петербургская губ., Новолодожский уезд.

<sup>7</sup> Там же. Д. 1965. Л. 1. Смоленская губ., Юхновский у. Об изменении в поведении девушки, связанном с началом регул, см. также: *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988. С. 86—87. О месячных очищениях см. также: *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

<sup>8</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1740. Л. 3. С.-Петербургская губ., Новолодожский у.

<sup>9</sup> Там же. Д. 137. Вологодская губ. и у.

<sup>10</sup> Там же. Д. 1643. Смоленская губ., Поречский у.

<sup>11</sup> Там же. Д. 1695. Л. 1. Смоленская губ., Юхновский у.

<sup>12</sup> Пермский отряд ИЭИА РАН. 1982 г. Л. 7. Юрлинский р-н.

<sup>13</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 16. Владимирская губ.

<sup>14</sup> Там же. Д. 509. Л. 37. Калужская губ., Жиздринский у.

<sup>15</sup> Там же. Д. 520. Л. 5. Калужский у.; Д. 1643. Л. 20. Смоленская губ., Поречский у.; Д. 65. Л. 4. Владимирская губ. Шуйский у.; Д. 972. Л. 15. Орловская губ., Брянский у.

<sup>16</sup> Там же. Д. 1643. Л. 7. Смоленская губ., Поречский у.

<sup>17</sup> Там же. Д. 1561. Л. 4. Смоленская губ. Магические действия с материнской одеждой не имели большого распространения у русских. В качестве примера одежды матери как элемента, связывающего ее с дочерью, можно привести следующий обычай из Гжатского уезда: «При окончательном переезде из дома невесты к жениху невеста одевает что-либо из одежды матери и хранит потом, чтобы не скучать». Там же. Л. 9.

<sup>18</sup> Пермский отряд ИЭИА РАН. 1982 г. Л. 10. Юрлинский р-н.

<sup>19</sup> РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 433<sup>а</sup>. Л. 65.

<sup>20</sup> Смоленский отряд ИЭИА РАН. 1982 г. Л. 10. Велижский р-н.

<sup>21</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 520. Л. 5.

<sup>22</sup> Там же. Д. 1411. Л. 6. Псковская губ., Порховский у.

<sup>23</sup> Там же. Д. 972. Л. 15. Орловская губ., Брянский у.

<sup>24</sup> Там же. Д. 29. Л. 10. Владимирская губ., Меленковский у.

<sup>25</sup> Там же. Д. 972. Л. 15. Орловская губ., Брянский у.

<sup>26</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 972. Л. 15. Орловская губ., Брянский у.

<sup>27</sup> Там же. Л. 4.

<sup>28</sup> Там же. Д. 1411. Поречский у.

<sup>29</sup> *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. Киев, 1913. С. 1250.

<sup>30</sup> Псковский отряд ИЭИА РАН. 1981 г. Л. 15. Опочецкий р-н; 1982 г. Л. 17. Порховский р-н.

<sup>31</sup> Там же. РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1738. Л. 9. Тульская губ., Одоевский у.

<sup>32</sup> Там же. Д. 548. Л. 14. Калужская губ., Мещовский у.; Смоленский отряд ИЭИА РАН. 1987 г. Л. 47об. Вяземский р-н. В народе верили, что в силу фиксирующего «завенчивающего» характера таинства все происходящее с будущими супругами перейдет в их будущую жизнь или хотя бы повлияет на нее.

<sup>33</sup> Псковский отряд ИЭИА РАН. 1982 г. Л. 50. Великолуцкий р-н.

<sup>34</sup> Там же. Смоленский отряд. 1982 г. Л. 17. Духовщинский р-н. Там же. Л. 160. Краснинский р-н.

<sup>35</sup> Смоленский отряд ИЭИА РАН. 1982 г. Л. 25, 74. Рославльский р-н; Псковский отряд ИЭИА РАН, 1982 г. Л. 23. Великолуцкий р-н.

<sup>36</sup> Псковский отряд ИЭИА. 1982 г. Л. 60. Бежаницкий р-н. Интересно, что у украинцев Житомирского Полесья при запретах «сеять или робить на огороде во время «женских очищений», крестная могла участвовать в домашних торжествах по поводу родин, крестин или свадеб, но должна была обязательно подпоясаться пунцовой лентой». Материалы автора. 1981 г. Овручский р-н.

<sup>37</sup> Псковский отряд ИЭИА РАН. 1981 г. Л. 65. Островский р-н.

<sup>38</sup> Там же. Л. 45. Себежский р-н.

<sup>39</sup> Там же. 1982 г. Л. 17. Великолуцкий р-н.

<sup>40</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1019. Л. 12. Орловская губ., Карачевский у.

<sup>41</sup> Там же. Д. 65. Л. 4. Владимирская губ., Шуйский у.

<sup>42</sup> Очищение роженицы шло постепенно в течение 40 дней, начиналось с чтения ей специальной молитвы, крещения ребенка, обряда «размывания рук». Полностью очистившейся женщина считалась после принятия очистительной молитвы на 40-й день. Длительность запретов и их характер имели местные и конфессиональные различия, например, у старообрядцев они и на рубеже XX в. были строже, чем у православных, и во многом зависели от внутреннего распорядка жизни каждой семьи.

<sup>43</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 307. Л. 18. Вологодская губ., Никольский у.

<sup>44</sup> АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 39.

<sup>45</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1019. Л. 12. Орловская губ., Карачевский у. Корреспондент подчеркивал, что запрет этот «существовал раньше, лет 50 назад». Также см.: На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.

<sup>46</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 359. Л. 18. Вологодская губ., Тотемский у. Костромской отряд ИЭИА РАН. 1986 г. Л. 17.

<sup>47</sup> Пермско-Печорский отряд ИЭИА РАН. 1983 г. Л. 53об.

<sup>48</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1752. Л. 29 Любимский р-н. У украинцев Подолья в течение 40 дней женщина не отходила от хаты — «страшно, у нее нет души» — и, куда бы ни пошла, должна была иметь за поясом нож (Казимир Е. Е. Из свадебных обрядов Подольской губернии).

<sup>49</sup> Руководство для сельских пастырей. Киев, 1861. № 20. С. 40.

<sup>50</sup> См. подробнее: Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой // Русские. Семейный и общественный быт. М., 1989.

<sup>51</sup> Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 119.

- <sup>52</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 65. Л. 5. Владимирская губ., Меленковский у.
- <sup>53</sup> Тамбовский отряд ИЭИА РАН. 1984 г. Л. 53. Кирсановский р-н.
- <sup>54</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1058. Л. 1. Орловская губ. и у.
- <sup>55</sup> *Шустиков А. А.* По деревням Олонецкого края // Известия Вологодского общества изучения северного края. Вологда. 1915. Вып. 2. С. 102.
- <sup>56</sup> *Смирнов С.* Указ. соч. С. 118.
- <sup>57</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 603. Л. 15. Нижегородская губ., Макарьевский у.
- <sup>58</sup> Там же. Д. 826. Л. 15. Ярославская губ., Борисоглебский у.; Псковский отряд ИЭИА РАН, 1982. Л. 15. Великолуцкий р-н; Пермский отряд ИЭИА РАН, 1981 г. Л. 67. Пермская обл.
- <sup>59</sup> *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3—4. С. 172.
- <sup>60</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Л. 6. Псковская губ., Порховский у.
- <sup>61</sup> Там же. Д. 1752. Л. 25. Ярославская губ., Любимский у.
- <sup>62</sup> Там же. Д. 29. Л. 15. Меленковский у.
- <sup>63</sup> Там же. Д. 974. Л. 9. Орловская губ., Брянский у.
- <sup>64</sup> Там же. Д. 1643. Л. 17. Смоленская губ., Поречский у.
- <sup>65</sup> *Смирнова М.* Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицына Курганской волости Сердобского у. Саратовской губернии // ЭО. 1911. № 1—2. С. 22.
- <sup>66</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1307. Л. 54.
- <sup>67</sup> Там же. Д. 29. Л. 15. Владимирская губ., Меленковский у.
- <sup>68</sup> *Смирнова.* Указ. соч. С. 22.
- <sup>69</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 541. Л. 8об. Калужская губ.
- <sup>70</sup> Там же. Д. 15. Л. 17. В тех же местах считали, что аналогичного результата можно было достигнуть, сварив в воде 40 ключей, и воду эту выпить. Для сравнения интересно привести следующий способ порчи молодых у немцев, в котором соединяются оба приведенные магические действия: «Чтобы сделать новобрачных бездетными, вырезать из рубашки невесты тряпочку, запятнанную кровью ее месячных очищений. Когда молодую пару венчают, заткни тряпочкой висячий замок и запри его в то время, когда пастор скажет «Аминь». Затем брось замок в колодец или в иное место, где никто не сможет его найти. Пока будет не отперт — не родят» (*Штрак Г. Л.* Кровь в верованиях и суевериях человечества. СПб., 1911. С. 51).
- <sup>71</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1643. Л. 15.
- <sup>72</sup> Там же. Д. 596. Л. 2. Костромская губ.
- <sup>73</sup> Там же. Д. 1768. Л. 4. Ярославская губ., Пошехонский у.
- <sup>74</sup> Там же. Д. 1752. Л. 28. Ярославская губ., Любимский р-н.
- <sup>75</sup> Там же.
- <sup>76</sup> АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 29. Орловский у.
- <sup>77</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 974. Л. 3. Орловская губ.
- <sup>78</sup> Там же. Д. 211. Л. 114. Вологодская губ.
- <sup>79</sup> Вологодский отряд ИЭИА РАН. 1986 г. Вожегодский р-н. Л. 14.
- <sup>80</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1600. Л. 2. Краснинский у.; Д. 1597. Л. 12.
- <sup>81</sup> Там же. Д. 1597. Л. 12.

<sup>82</sup> Псковский отряд ИЭИА РАН. 1981 г. Опочецкий р-н; Смоленский отряд ИЭИА. 1984 г. Л. 17. Велижский р-н.

<sup>83</sup> Псковский отряд ИЭИА. 1982 г. Л. 25. Порховский р-н.

<sup>84</sup> Смоленский отряд ИЭИА. 1987 г. Л. 76. Смоленский р-н.

<sup>85</sup> Псковский отряд ИЭИА. 1982 г. Л. 17. Порховский р-н.

<sup>86</sup> Вологодский отряд ИЭИА. 1986 г. Л. 23. Вожегодский р-н.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Там же. Л. 25.

<sup>89</sup> Там же. Л. 43.

<sup>90</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1597. Л. 12. Смоленская губ., Краснинский у.

<sup>91</sup> Смоленский отряд ИЭИА. 1984 г. Л. 12. Велижский р-н.

<sup>92</sup> Там же. Л. 24.

<sup>93</sup> Там же. Л. 30.

<sup>94</sup> Псковский отряд. 1982 г. Л. 77об. Великолуцкий р-н.

<sup>95</sup> Смоленский отряд. 1984 г. Л. 12. Велижский р-н; Псковский отряд, 1981 г. Л. 17. Островский р-н; 1982 г. Л. 27. Порховский р-н; РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1598. Смоленская губ., Краснинский р-н.

<sup>96</sup> Смоленский отряд, 1984 г. Л. 12. Велижский р-н.

<sup>97</sup> Псковский отряд, 1982 г. Л. 45. Великолуцкий р-н.

<sup>98</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 840. Л. 14об. Новгородская губ., Череповецкий у.

<sup>99</sup> Там же. Л. 1597. Л. 10.

<sup>100</sup> Там же. Д. 1643. Л. 25. Смоленская губ., Поречский у. Псковский отряд 1982 г. Л. 33. Бежаницкий р-н. Аналогичные верования существовали у украинцев и белорусов. Украинцы Подолья, чтобы не было «смешения» месячных при совместном мытье в бане двух женщин, имеющих месячные очищения, рекомендуют сварить куриное яйцо и съесть его женщинам пополам. У белорусов женщина с месячными очищениями должна сказать на пороге бани: «Мае при мне, а ваше при вас», — иначе менструация может перейти к другим женщинам (Архив РАН. Ф. 849. Оп. 1. Д. 269. Л. 410).

<sup>101</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 840. Л. 14об.

<sup>102</sup> *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

<sup>103</sup> АГО. Р. 23. Оп. 1. Д. 8. Л. 21об. Нижегородская губ., Сергачский у.

<sup>104</sup> Эти же магические действия могли совершаться и в тех случаях, когда заболевание не связывали с какой-либо суеверной причиной.

<sup>105</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 840. Л. 14. Новгородская губ., Череповецкий у.

<sup>106</sup> АГО. Р. 23. Оп. 1. Д. 8. Л. 21об. Нижегородская губ., Сергачский у.

<sup>107</sup> Вологодский отряд ИЭИА. 1986 г. Л. 50. Вожегодский р-н.

<sup>108</sup> Костромской отряд ИЭИА. 1986 г. Л. 17. Буйский р-н; Вологодский отряд ИЭИА. 1986 г. Л. 25. Вожегодский р-н; 1987 г. Л. 53. Тарногский р-н.

<sup>109</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 16.

<sup>110</sup> Там же. Д. 1561. Л. 3.

<sup>111</sup> Вологодский отряд ИЭИА. 1986 г. Л. 56. Вожегодский р-н.

<sup>112</sup> АГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 70. Л. 15.



**К. Э. Шумов, А. В. Черных**

## **БЕРЕМЕННОСТЬ И РОДЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРИКАМЬЯ**

Родильный обряд и система отношений, связанная с беременной женщиной, роженицей и новорожденным, являются, с точки зрения русских крестьян, едва ли не определяющими в судьбе каждого человека. Обряды и ритуалы этого цикла довольно точно вписываются в общую систему представлений о мироустройстве, сформировавшуюся еще во времена язычества, но получившую христианскую окраску и трактовку.

Пермское Прикамье (территория современной Пермской области) занимает земли Западного Урала по верхнему и среднему течению Камы. Заселение этих территорий русскими проходило в несколько этапов. Северное Прикамье, бывшая Пермь Великая (современные Красновишерский, Чердынский, Соликамский, Усольский районы) осваивались новгородцами с XIV в. С начала XV в. к прикамским землям проявляло интерес Московское княжество, но массовое переселение русских крестьян началось только в XVI в. и было связано с притоком новгородцев, сосланных Москвой. Большую роль в заселении сыграли Строгановы, которые на протяжении следующего века обеспечивали свою вотчину людьми из Новгородской, Вологодской и Архангельской губерний. Сразу после раскола началась «старообрядческая колонизация» Прикамья, во время которой на пустующие земли потянулись согласия различных толков. Дальнейшее пополнение русского населения происходило преимущественно за счет миграций из внутренних уездов Пермской губернии. Только в 30-е годы нашего века в связи с репрессиями был зафиксирован относительно большой приток крестьян из разных областей страны.

Южная часть Прикамья (современные Куединский, Октябрьский, Суксунский, Чайковский, Кунгурский районы) заселялась русскими позднее. Только в XVIII в. здесь стали появляться автохтонные поселения. Основывались они преимущественно переселенцами из Вятской губернии. Позднее русское население пополнялось за счет внутренних миграций, в том числе и из Северного Прикамья.

Одним из существенных факторов, повлиявших на местную этнокультурную ситуацию, явилось соседство русских с коми-пермяками — на севере и с башкирами и удмуртами — на юге Прикамья. Отличия в истории заселения, межэтнических контактах определили, вероятно, и некоторые различия между традициями Северного и Южного Прикамья.

В целом же представления о беременной женщине, родильный обряд и послеродовые ритуалы русского населения Прикамья вписываются в общерусские традиции. Они включают в себя: определение пола ребенка, запреты беременной, обереги беременной, облегчение родов, обереги ребенка и роженицы после родов, очистительные ритуалы.

Забота о продолжении рода сказывалась на ритуальных действиях уже в свадебном обряде. Для того чтобы способствовать зачатию, жениха и невесту с горстями соломы в руках провожали в первую брачную ночь после свадебного пира в подклет или укладывали спать на снопы<sup>1</sup>.

В законченную систему выстраиваются ритуальные действия с куклой как эквивалентом новорожденного. Повсеместно в Прикамье фиксируется дарение или подбрасывание в постель новобрачным деревянной, текстильной куклы или полена, завернутого в пеленку. Только в Северном Прикамье нами фиксировалось развернутое театральное действие, начинавшееся утром второго дня свадебного пира. Молодоженов, подняв с постели, затаскивали в баню, протопленную вениками, где их ждали гости. В углу бани сидел мужик, наряженный свахой (с покрытой платком или одеялом головой), и качал на руках куклу, запеленутую в тряпки (или полено). При этом он исполнял колыбельную «по-матерному», текст которой, к сожалению, нам не известен. После появления молодых он говорил: «Молодые всю ночь целовались-миловались, им жарко было, а ребеночек у них замерз! Надо ребеночка попарить и имячко ему дать». Затем мужик накидывал на себя,



словно ризу, одеяло, бросал куклу в банный тазик, ходил вокруг него, размахивая «кадилом» (лапоть или рукомойник с тлеющим куриным пометом или лошадиным навозом). Одновременно «поп» пел пародийную молитву с припевом «Алихуя, алихуя!». Таким образом куклу «крестили» и давали ей имя: «Ебишка», «Скороёбишка», «Ивашка». Напоследок всех присутствующих обрызгивали водой с пеленок<sup>2</sup>.

По всей вероятности, в основе этих действий лежало не только традиционное вышучивание молодых, но и попытка воздействия на скорое зачатие и оберег молодой супружеской пары.

Способность иметь детей, способность выполнять репродуктивную функцию, носящую в традиционном сознании выраженный социальный характер, определяла в первую очередь «качество» супруги. Поэтому практически все способы лечения бесплодия были связаны именно с женщиной. Для того чтобы забеременеть, в фартуке носили (или просто заворачивали в фартук) хлеб и яйца. Затем ими угощали беременную женщину (не из числа родственников)<sup>3</sup>. Использование при этом основных символов Жизни и Плодородия достаточно прозрачно и не требует особых комментариев. Здесь наглядно проявляется соответствие женского плодородия и плодородия земли и домашней птицы. Другой способ вызывания беременности у бесплодной женщины состоял в употреблении свиного молока в пищу, что в быту, как правило, не делалось<sup>4</sup>. Свинья же, в представлениях крестьян, животное не менее плодovitое, чем курица.

С противопоставлением правого (мужского) и левого (женского) было связано своеобразное «программирование» пола ребенка. Если супруги хотели девочку, то во время полового акта мужчина «залезал» на женщину слева (вариант: женщина лежала на левом боку), если же хотели мальчика — справа<sup>5</sup>. Другой способ связывался с использованием типичных женских и мужских инструментов. Если хотели девочку, женщина клала на время полового акта под подушку «прялочку», выструганную из лучинок; если же хотели мальчика, под подушку засовывали топор, а женщина, ложась в постель, надевал шапку<sup>6</sup>. Последние действия можно трактовать и как оберег, так как пралку подвешивали над колыбелью девочки, чтобы уберечь ее от злых духов<sup>7</sup>, а топор клали в головы в «лесовой избушке», чтобы защититься от лешего<sup>8</sup>.

Зачатие определялось по чисто физиологическим признакам. После этого беременная женщина попадала в особый мир запретов и предписаний, который сочетал в себе рациональные и магические действия. Главным было уберечь желанный плод или избавиться от нежеланного. Отсюда следовало и особое отношение к абортам и выкидышам в первый период беременности. Аборты в традиционной культуре однозначно относятся к сфере греховного и чаще всего совершаются в случае беременности вне брака. Способы их совершения большей частью были чисто физиологическими, не связанными с магическими представлениями. Повитуха «вытравливала» плод отваром трав, собранных на вечерней заре<sup>9</sup>. В другом случае беременной с маленьким сроком давали выпить большое количество пива, вели в баню, парили и мяли живот<sup>10</sup>.

К сфере магических представлений относился следующий способ совершения выкидыша. Икону ставили головой вниз, обмывали ее водой, взятой из естественного источника (ручей, родник, река), собирали эту воду и тайком выпаивали беременной женщине. Таким же образом наводили порчу на человека, которому хотели причинить вред, чаще всего по бытовым причинам<sup>11</sup>. В данном случае вода «с иконы» выполняла ту же функцию, что и вода, коей обмывали покойника. Поэтому в Прикамье повсеместно до сих пор фиксируется обычай выливать воду после мытья иконы и после обмывания покойника на передний угол избы, на перекрестке, в проточную (но не стоялую) воду.

Магическая сила воды использовалась и для закрепления плода в случаях, когда женщина часто «сбрасывала». Воду брали из трех источников, наливали ее в глубокую посуду (чаще всего в миску), опускали туда три замка и замыкали их на ключ; затем погружали в воду три веревки и завязывали на них узлы. Этой водой трижды поили беременную женщину<sup>12</sup>.

Следующим существенным для этого периода беременности действием было определение пола плода, включающее в себя некоторые магические действия и внешние предметы, не закрепленные в словесных формулах. Самым распространенным и ныне встречающимся повсеместно являлось определение пола по форме живота: если «острый» — будет мальчик, если «круглый» — будет девочка.

Другие способы были связаны с уже упоминавшейся оппозицией правого (мужского) и левого (женского). Если у

беременной загибался правый край подола,— ждали мальчика<sup>13</sup>. Замечали и расположение плода после начала его «шевеления»: девочка лежит слева «у сердячка», мальчик лежит справа «у печеночки»<sup>14</sup>. Определялся пол плода и по тому, как женщина пробуждалась ото сна. Беременную укладывали спать на полу вдоль половиц (чаще всего поперек матицы); при пробуждении замечали — на какую руку женщина обопрется во время вставания, если на правую — будет мальчик, если на левую — девочка<sup>15</sup>.

Но самым существенным в дородовой период оказывалась система запретов. Она регламентировала отношения женщины с существами, связанными с иным миром, определяла ее роль в обрядовых действиях.

Часть запретов относилась к «перешагиванию», которому придавалось большое значение, так как отсутствие нижнего белья фактически обнажало перед объектами, находящимися внизу, детородные органы. Вероятно, эти запреты выполняли функцию оберега. Нельзя было переступать через оглоблю, иначе ребенок родится горбатым<sup>16</sup>, через веревку, хомут, дугу, иначе роды будут тяжелыми<sup>17</sup>. В масленичном обряде для передачи земле плодородной силы женщины молодуху скатывали с горы, задрав юбку, на голых ягодицах, «чтобы урожай был хорошим»<sup>18</sup>.

Особо регламентировались отношения с животными, чей облик могли принимать колдуны, колдуньи или нечистая сила. Нельзя было пинать и гладить кошек, собак, свиней, иначе у ребенка, того и гляди, появятся такие болезни, как «щетинка», «собачья старость», слепота<sup>19</sup>.

Особо оговаривалось участие беременной в похоронном обряде. Ей нельзя было провожать покойника, иначе ребенок родится мертвым или будет с бледным лицом<sup>20</sup>. Провожать и целовать покойника (скорее всего близкого родственника) разрешалось только с хлебом под мышкой<sup>21</sup>. Существовал и запрет на участие в свадебном обряде на последних месяцах беременности<sup>22</sup>. По всей вероятности, эти запреты диктовались необходимостью оберегать беременную женщину от стрессовых ситуаций.

Некоторые другие запреты показывали буквально зависимость беременной от особенностей предметов и явлений, с которыми ей приходилось соприкасаться: запрещалось смотреть на огонь, иначе ребенок родится с красным лицом или на лице будут родимые пятна красного цвета;<sup>23</sup> «кочерга» или «щетинка» могли появиться, если женщина помочится на солому или кострику<sup>24</sup>.

Несколько особняком стоял запрет на хождение беременной в лес, чтобы не задрал медведь<sup>25</sup>. На первый взгляд запрет был мотивирован исключительно соображениями безопасности. Но в сочетании с другими представлениями, характерными для традиций Северного Прикамья, довольно отчетливо проявлялась его мифическая основа. В этом запрете, вероятнее всего, реализовывались архаичные представления о медведе-тотеме или появлении человека в результате брака медведя и женщины. Последнее известно в двух основных вариантах сюжета с мотивом похищения женщины медведем.

«Учительница сидела в избе у окна, тетрадки, что ли, проверяла. Тут-то медведь в окно влетел, схватил учительницу, да и улетел. И потерялась с тех пор учительница, нигде найти не могут. И все потому, что в Бога не верила!»<sup>26</sup>

Если в этом варианте происходит осовременивание мотива похищения — медведь похищает учительницу в наказание за неверие, то следующий вариант отмечает архаический характер ситуации.

«Медведь, говорит, медведь увел женщину и года два, видимо, с нею прожил. Просто увел в лес, и всё. Она вся износилась, обносилась. Уж привыкла, но все равно людей-то не забыла. Чувствовала, что люди где-то есть. Рыбаки-то увидели ее. В лесу-то, по реке-то которые рыбачили. Она им... А медведь-то, два года они прожили, и он свободно... А год-то куда не уходил. А на второй год свободно дал уходить в лес. И все, говорит, носил ей ягоды. Где-то кормил, а потом уж стал это, мясо носить. Тухлятину-то, которую принесет, она не ест. А потом привык, или как ли, тоже ведь понимает, хотя и не человек. Принесет, которое не пахнет, свежатино, да она и приготовит. И вот потом (озверела уже, правда), но все же стала жить-то. Мясом-то все же прожила. А когда она, говорит, уходила, он, говорит, видимо, вернулся. Да так страшно, говорит, завыл на берегу. Он сам к ней привык... Да у нее ребенок-то был, с собой забрала, нормальный он был, ребенок-то!»<sup>27</sup>

В этом варианте слабо выражен мотив приживания ребенка от медведя, но он все-таки прочитывается. Дальнейшие расспросы о судьбе ребенка не привели ни к чему — информантка просто не могла вспомнить, что с ним стало. Другие записи о похищении женщин медведем (их еще три) менее развернуты, но подтверждают наличие традиции.

С точки зрения соответствия родильному обряду и представлениям о беременности, большой интерес вызывает другая запись, которая, к сожалению, известна только в одном варианте. Большая часть текста дается в изложении, так как информантка постоянно путалась в ходе рассказа, отвлекалась на посторонние темы. Только последняя реплика после вопроса собирателя воспроизводится дословно.

«Муж с женой шли из деревни в деревню. Жена должна была скоро рожать, и они решили, что это лучше делать у ее родителей. По дороге они заблудились, сбились с пути и были вынуждены заночевать в лесу. Муж развел костер, но тут появился медведь, который хотел добраться до женщины. Муж отгонял его горячей головешкой, медведь же пытался погасить костер. Для этого он забирался в текущий рядом ручей, подбирался к костру и стряхивал в огонь воду с шерсти. Но за ночь он так и не смог погасить костер. Под утро медведь ушел.

[— А почему он хотел задрать бабу?]

— Дак ведь она сыном беременна была. Сын вырастет, станет охотником и убьет медведя»<sup>28</sup>.

Причина распространенности представлений о медведе-тотеме (в записях, сделанных в Северном Прикамье, часто встречается указание информантов на то, что человек произошел от медведя или медведь был первым человеком) связана, возможно, с контактами русских переселенцев с угро-финским коренным населением — коми-пермяками, коми-язьвинцами и манси. Именно у этих народов медведь еще до начала XX в. воспринимался как тотемный предок. Большая же часть записей была сделана не только в зонах межэтнических контактов, но и от обруселых коми-пермяков.

Для Южного Прикамья специфическим являлся другой комплекс представлений, в котором реализовывались правила оберега беременной накануне родов. По представлениям русского населения, «вещицы», или «векшицы» (фонетическое искажение от «векша» — белка) могли вынуть плод в последние недели, заменив его куском мыла, головешкой, хлебом, венником<sup>29</sup>.

«Векшица — та же ведьма. Векшицей любой может сделаться. Лекарство у них есть, они намажутся и в трубу вылетают... Женщине последнее время ходить, они ребенка достанут. А на то место положат или мыло, или головенку, а женщине ниче больше не сделают»<sup>30</sup>.

«У одного мужика жена в положении была. Раз пришел у ей муж выпивши, и спать все легли. Вдруг заходят две старушки, одна другой говорит: «Давай ребенка достанем, краюху хлеба положим». Другая: «Головенку засунем». Мужик-то проснулся, давай всех будить. Одну-то бабу он узнал — она ходила детей принимать»<sup>31</sup>.

В Южном Прикамье с векшицами связан целый комплекс представлений — в быличках рассказывалось о том, что вынутый плод они жарили и поедали в банях<sup>32</sup>, чтобы проникнуть в дом для вынимания плода, оборачивались сороками<sup>33</sup>, а если женщина все же оберегалась от них, вынимали плод у тельной коровы<sup>34</sup>. Погубленных мальчиков векшицы называли «налимчиками», а девочек — «сорожками»<sup>35</sup>.

Основными способами оберега от векшиц для беременной женщины являлись традиционное повязывание на голое тело гасника от мужниных штанов или опояски, чтение молитвы на ночь, что и в наши дни встречается повсеместно на территории Еловского и Куединского районов. Другие способы были весьма специфичны — в дверях клали на ночь головешку;<sup>36</sup> в дверях же заговаривали и ставили икону;<sup>37</sup> закрывают на ночь печную трубу<sup>38</sup>. Последнее действие довольно характерно, поскольку в народных традициях печь зачастую считалась аналогичной женскому чреву.

Кроме того, на беременную надевали «мужнины штаны»;<sup>39</sup> муж во сне должен был обнять жену или закинуть на нее ногу<sup>40</sup>. Некоторые способы оберега соотносились с ориентацией в пространстве избы: беременная ложилась спать поперек пола, ориентируясь по направлению женской лавки<sup>41</sup>, или наоборот — вдоль пола в соответствии с направлением матицы<sup>42</sup>.

Следующим существенным элементом родильного обряда являлось место пребывания роженицы и бабки-повитухи в последний дородовый и послеродовый период. В Прикамье роды чаще всего проходили в бане, куда повитуха и роженица отправлялись за три дня до появления младенца на свет. В повитухах, как правило, была старуха, которую в деревне считали знающей, реже ее называли колдуньей или ведьмой. Она приходила в избу тайне от жителей деревни, так как оповещать о начале родов было не принято<sup>43</sup>. Считалось, что роженица примет столько мук, сколько волос на теле у тех, кто узнал о приходе повитухи (члены семьи, естественно, в расчет не принимались)<sup>44—45</sup>.

Родовые боли в прикамских традициях назывались «бабьей мукой» и воспринимались как болезнь. Наиболее распространенным способом облегчения болей была передача «бабьей муки» на мужа. Сами способы передачи информанты вспомнить не могли, считая, что любая роженица обладает такой способностью. Если же родовые схватки начинались у женщины не вовремя и вне дома, она, как считалось, могла перевести боль и на чужого человека.

«Бабе одной в лесу приспичило. Вот она увидела мужика чужого. Он от нее далеконько ведь был, а муку бабью она на него наслала. Вот он покорчился! Знающая была баба-то, не иначе»<sup>46</sup>.

Интересно, что «бабья мука» могла быть послана колдуном как порча, тогда она отделялась от родильного обряда и приобретала исключительно значение болезни:

«А то еще на девочку мою напустили «бабью муку», это как женщины рожают. Так и сделали такое. Ей тогда еще двух не было, болела она у меня. Мы тогда в больницу легли. А там у нас подоконник был. Девчонка по подоконнику-то и ходила, и все «ля-ля, ля-ля». А та [колдунья] все под окном ходила. Ну и напустила на нее порчу-то. Девчонка уж совсем умирала. Носик у нее покосился, губки посинели, того и гляди, душа вылетит. Не ела ниче. Нянечки мне и посоветовали: «Сходи,— говорят,— к ней». Ну и решила, и пришла. Рассказала ей. А она: «Ой, матушка моя, мне в лицо надо увидеть». А в больнице у нас с этим строго было — не пускали никого, но нянечки разрешили. Взяла я девочку и на следующий день — к ней. В избу-то заходить стали, а девка как завизжала, забилась. Та на руки ее взяла, почертила что-то, побрызгала. Так девчонка потом двенадцать часов спала, а так не спала вовсе. Потом еще раз к ней водила. Вылечила ведь»<sup>47</sup>.

Если роды проходили в избе, роженица передавала «бабью муку» мужу, когда сама стояла, а он пролезал у нее между ног<sup>48</sup>.

Чаще всего для облегчения родов роженица раздевалась до рубахи, распоясывалась, снимала серьги, кольца, крест, развязывала на одежде все узлы, что и ныне делается в Прикамье повсеместно. Таким образом женщина уподоблялась мифическому существу, аналогичному персонификациям лихорадок и болезней в заговорах.

В особо тяжелых случаях было принято открывать в избе (даже если роды проходили в бане) трубу, окна, двери;

если это не помогало, то домочадцы просили распахнуть в церкви «царские врата». Последний метод практикуется в Прикамье повсеместно.

Особо выделялись случаи, когда подозревали, что колдунья «закрыла роды». Тогда роженицу поили водой из трех ключей, в которой размыкали три замка или развязывали три узла<sup>49</sup>.

Часть действий, облегчающих роды, производилась в избе с ориентацией на ее сакральные центры. Перед родами беременную водили с молитвами вокруг стола «посолонь»<sup>50</sup>. В избе (или бане) роженица бралась руками за матицу, затем за лицо; в бане затем мазали лицо сажей, в избе же использовали сажу из печи<sup>51</sup>. В избе (или на дворе) роженица пролезала под столом, сквозь дугу, между ног мужа<sup>52</sup>.

Если не помогали перечисленные способы, повитухи обращались к помощи заговоров, для чего все узлы на одежде роженицы развязывались с приговором: «Не будь у нее запору и затору, развяжись ее утроба, как ефти узлы»<sup>53</sup>. Могли также напоить водой с куриного яйца, на которое нашептывали: «Как курица яичко скоро сносит, так бы и раба Божья скоро распросталась»<sup>54</sup>.

В тех случаях, когда тяжелые роды были вызваны неправильным положением плода, роженицу поднимали и встряхивали, подвешивали вниз головой под матицей<sup>55</sup>, повитуха трясла ноги роженицы и правила живот руками<sup>56</sup>.

В качестве рвотного женщине подавали пропущенную через втулку тележного колеса воду, которой обмывали сапоги мужа<sup>57</sup>, питье с сажей и мылом<sup>58</sup>, могли заставить жевать волосы или щетину (что до сих пор встречается повсеместно).

В силу причин этического характера не очень ясно проявляется в традициях Северного Прикамья имитация или совершение полового акта как способа облегчения родов. Муж во время родов должен был обнажать половой член и приговаривать: «Как вошел, так и выходи»<sup>59</sup>. В другом случае просили молодых «шоркаться» в соседней избе во время родов<sup>60</sup>. Обе записи единичны, поэтому делать однозначные выводы о традиционности этих действий нельзя.

Появление ребенка на свет являлось следующим существенным элементом родильного обряда. Мальчиков повитуха принимала на «мужнину рубаху», девочек чаще всего — на полотенце, которое потом вешалось над колыбелькой<sup>61</sup>.



Пуповину обрезали ножницами, реже — ножом, мальчикам обязательно на обухе топора<sup>62</sup>. Отрезанную пуповину заворачивали в белую тряпицу и закапывали в землю, «куда солнце не падет», или в конюшню, на двор, чтобы был приплод у скотины<sup>63</sup>. Послед тоже было принято закапывать в землю (в отличие от коровьего, который либо закидывался на чердак или крышу, либо забрасывался в огород, чтобы склевали птицы) — в голбце<sup>64</sup> или там, где собаки не съедят<sup>65</sup>. Значительно реже пуповину высушивали, хранили на божнице и использовали для лечения болезней — терли больное место<sup>66</sup>.

Если ребенок рождался «в рубашке», ее было принято высушивать и хранить с целью дальнейшего использования: подкладывания в постель для лечения ребенка, благословения ею уходящих в армию парней, девушек — при выходе замуж<sup>67</sup>, скармливания кусочка корове, которую вели на случку, чтобы теленок родился здоровым<sup>68</sup>, для умилостивления суда<sup>69</sup>.

В течение первых трех дней или около недели после родов русские крестьяне Прикамья называли женщину «сырой бабой», у которой, мол, открыты все «ходы и протоки». По верованиям, именно с такими бабами предпочитал вступать в связь сатана.

«Сатана-то сырых баб шибко любит, когда у них в теле все открыто и мокро, вот и приходит, если такую бабу одну после родов оставят. Приходит, блуд сотворит, а потом и задавляет»<sup>70</sup>.

Отметим, что сам момент вступления в половую связь сатаны и женщины в народных рассказах практически не разрабатывался. В большей части быличек он упоминается «вскользь», но достаточно часто. Этот мотив противоречит представлениям о том, что у нечистой силы плоть мягкая, «как подушка», но противоречие разрешается умолчанием. Развязкой быличек об оставленной в одиночестве роженице является ее собственная смерть и смерть младенца. В этом эпизоде наиболее тесно переплетаются женская физиология и мифические представления. В народе говорят: «На сырую бабу блазнит много»<sup>71</sup>, отмечая тем самым одну из особенностей состояния женщины после родов. В современной медицине оно получило название «послеродовой психоз», одним из крайних проявлений которого является убийство ребенка и самоубийство матери, пережившей серьезную стрессовую ситуацию. Вероятнее всего, именно эта форма психоза и стала причиной сюжета

былички и ритуального запрета оставлять женщину и младенца одних.

Как известно, первые три дня после родов наиболее опасны не только для роженицы, но и для младенца. Эти представления закрепились в сюжетах быличек о новорожденных, «подменных» чертями, банниками, домовыми. По сути, мы сталкиваемся с «зеркальным отражением» сюжетов о вынутом плоде. Схожи и подмены, которые совершают, по рассказам, нечистые силы — подкладывают веник, осиновое полено, куклу. Узнать подменного можно несколькими способами, совпадающими чаще всего со способами определения жизнеспособности младенца («жилец — нежилец»). Если после родов он громко кричал — будет жить, если молчал или хныкал — подменный или «не жилец»<sup>72</sup>. При подозрении подмены его клали на порог в доме, закрывали осиновым корытом и трижды рубили корыто топором — если ребенок умирал, считали, что предположение подтвердилось<sup>73</sup>.

«Одна баба родила парня да на второй день мыть его пошла. А воды-то в бане нет, она его на лавку положила, а сама за водой побежала. Приходит, а парнишка-то под лавкой лежит. Когда его достала, совсем не такой оказался, какой был. Они осиновое корыто сделали, сверху им ребенка накрыли и рубили до трех раз. Через день помер. Стало быть, ребенок подменный был. А раз подменный, то не жилец»<sup>74</sup>.

Если подмена обнаруживалась в течение трех дней, родители с помощью любого «знающего» могли выменять ребенка обратно.

«У нас у бабушки был сын. Ваней его звали. Она его родила дома. Потом она истопила баню... В бане-то холодной воды нету, ребенка-то положила, пошла — ведро воды принесла... Ребенок ревет... День и ночь ревет... И вот пришел цыган... глядит на ребенка и говорит: «Ой, Танюша, Танюша, это не твой Ванюша. Давай топи баню, я тебе его выменяю. В какой ты его бане сменила?» — «Да, — говорит, — в своей бане». И баню стопила. На третью баню ребенка только достали... Первую баню он [цыган], значит, делал, ему его не отдали — то свиненка, то голубенка, то веник сухой выбросят. На вторую баню так же. На третью баню выменял... «Вот, — говорит, — на тебе Ванюшу. Это у тебя, — говорит, — был не ребенок, а веник, — говорит, — был». Веник был брошен. Вот он и шумел, веник-то. Ревет. Качает — ревет, молоком кормит — ревет. Он сухой,

шубуршит, а кажется — ребенок ревет. А ребенка всего измучили. Вон, чуть тепленький. Так трое суток спал. Парень был. Банник его подменил, пока она за водой ходила»<sup>75</sup>.

Дети, считавшиеся подмененными, не могли попасть в рай, даже если были окрещены и умирали в возрасте двадцати — тридцати лет. Но чаще всего в Северном Прикамье разрабатывался сюжет, в котором подмененыш не рос. Мать при этом уже больше не могла иметь детей, так как была вынуждена кормить молоком подмененного. По представлениям крестьян, наличие грудного молока у женщины предохраняло ее от беременности даже при условии регулярного ведения половой жизни.

Наиболее полно в прикамских традициях проработан сюжет о возвращении в родительскую семью подмененной банником девушки после ее сватовства или заключения брака с парнем. Вероятнее всего, главным условием возвращения в мир живых для подмененных или украденных чертом было прохождение через обряд семейного цикла.

«Родился ребенок и не растет. Ест, а не растет. Поповский ребенок-то был. Восемнадцать лет пролежала в колыбели девочка, да такой и осталась. Потом у той семьи, как наступит двенадцать часов, в малой избе свет зажигается. Утром приходят — никого нет, а полы вымыты, все чисто. Работника попова послали туда ночью посмотреть. Пришел он, залез на печку. Открывается половица, девушка приходит красивая, начинает прибираться. Потом говорит: «Ну, выходи, молодой человек, или боишься? Выходи, бери меня замуж». — «Ты, может, чертовка?» — «Нет». — «А венчаться будем?» — «Хоть сейчас». Пришли к попу: «Венчай нас!» Обвенчал. Девушка в избе сидит и спрашивает: «Что в зыбке-то?» — «Ребенок». — «А сколько лет ребенку?» — «Да вот уж восемнадцать лет не растет». Девушка взяла ребенка на руки, перекинула через левое плечо — тот поленом обернулся. «Я — ваша дочь, — говорит, — меня чертовка украла и восемнадцать лет воспитывала. И приданое припасла». Под пол пошли — там сундук стоит»<sup>76</sup>.

Любопытной версией сюжета является повествование, в котором черт отпустил парня из услужения, когда тому пришла пора служить в армии.

«Баба одна рожала в бане. У ей парня-то и забрали черти. А может, она его и кляла. Вот он отслужил у черта

восемнадцать годков, тот его вроде на побывку отпустил. У того все пальцы в кольцах, столь наработал. Черт-то его в армию отпустил. Сходил парень в армию, а с родителями не остался, к черту обратно ушел»<sup>77</sup>.

Последним существенным элементом родильного обряда было очищение повитухи и роженицы. Нечистота роженицы и ее неустойчивое положение между жизнью и смертью продолжались в народных представлениях от сорока дней до трех месяцев после родов: «Она сорок дней в гробницу смотрит»<sup>78</sup>, «У рожинки двенадцать недель гробница открыта»<sup>79</sup>. В связи с этой особенностью послеродового периода усиливались ритуальные запреты: матери новорожденного не разрешалось есть со всеми за столом<sup>80</sup>, неделю после возвращения в избу нельзя было ходить в баню и доить корову<sup>81</sup>, двенадцать недель запрещалось общаться с незнакомыми<sup>82</sup>. Окончательно очищение роженицы и повитухи, а с ним и отмена запретов, происходили после ритуала «размывания рук», который до сих пор встречается в Прикамье повсеместно. В ходе его роженица и повитуха по очереди поливали друг друга на руки, после чего последняя получала в подарок платок, отрез ткани, обувь, мыло или полотенце. Чаще всего «размывание рук» происходило после крещения ребенка.

Ход родильного обряда, зафиксированный в Прикамье, показывает, что в различных локальных традициях существует единая система представлений о беременной женщине, роженице и новорожденном.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

Авторы выражают признательность доценту Пермского педагогического университета И. А. Подюкову за предоставление в наше распоряжение материалов из его личного архива. Хотя они паспортизированы не полностью, их достоверность сомнений не вызывает. Записи из фольклорного фонда объединения «Провинция» при Пермском государственном университете даются с шифрами, принятыми в фонде. Все использованные материалы собраны на территории Пермской области или в тех уездах Пермской губернии, которые входят в состав современной Пермской области, поэтому указывается только район записи.

<sup>1</sup> Подюков. Зап. в Соликамском р-не.

<sup>2</sup> Провинция: ОС—9, л. 58—59. Зап. К. Э. Шумовым в д. Усть-Уролка Чердынского р-на в 1986 г. от П. Д. Зарубина, 1904 г. р., и Н. И. Шаламова, 1911 г. р.

<sup>3</sup> Подюков. Зап. в Добрянском р-не в 1984 г.

<sup>4</sup> Провинция: ОБ—1, л. 12. зап. Г. Соловьевой в с. Городище Соликамского р-на в 1989 г. от М. В. Черепановой, 1928 г. р.; Подюков. Зап. в Соликамском р-не в 1988 г.

<sup>5</sup> Подюков. Зап. в Соликамском р-не в 1988 г.; Провинция: ОБ—1, л. 14. Зап. К. Э. Шумовым в с. Пянтег Чердынского р-на в 1989 г. от Н. И. Мясниковой, 1919 г. р.

<sup>6</sup> Подюков. Зап. в Чердынском р-не.

<sup>7</sup> Провинция: ОБ—1, л. 42. Зап. К. Э. Шумовым в д. Голубята Добрянского р-на в 1993 г. от С. П. Афанасьевой, 1904 г. р.

<sup>8</sup> Провинция: НП—5, л. 121. Зап. К. Э. Шумовым в д. Петрецово Чердынского р-на в 1988 г. от Е. И. Пашина, 1905 г. р.

<sup>9</sup> Провинция: ОБ—1, л. 53. Зап. К. Э. Шумовым в с. Городище Соликамского р-на в 1988 г. от П. Г. Жуневой, 1912 г. р.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Провинция: ОБ—1, л. 97. Зап. А. В. Черных в д. Цыганы Суксунского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>12</sup> Провинция: ОБ—1, л. 102. Зап. А. В. Черных в д. Нижний Тымбай Куединского р-на в 1994 г. от С. В. Ивановой, 1917 г. р.

<sup>13</sup> Попов В. А. Предрассудки и суеверия в Пермском уезде Сергинской волости // Пермские губернские ведомости, 1880, № 12.

<sup>14</sup> Подюков. Зап. в Карагайском р-не.

<sup>15</sup> Провинция: ОБ—1, л. 125. Зап. А. В. Черных в д. Цыганы Суксунского р-на в 1994 г. от С. В. Ивановой, 1917 г. р.

<sup>16</sup> Подюков. Зап. в Соликамском р-не в 1988 г.

<sup>17</sup> На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографин североуральского крестьянства. М., 1989. С. 279.

<sup>18</sup> Провинция: ОК—2, л. 18. Зап. К. Э. Шумовым в д. Петрецово Чердынского р-на в 1988 г. от Е. И. Пашина, 1905 г. р.

<sup>19</sup> Подюков. Зап. в Соликамском и Красновишерском р-нах в 1988 г.; Провинция: ОБ—1, л. 120. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1993 г. от группы женщин; На путях... С. 279.

<sup>20</sup> Подюков. Зап. в Гайнском и Соликамском р-нах; Провинция: ОБ—1, л. 120. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин; На путях... С. 279.

<sup>21</sup> На путях... С. 279.

<sup>22</sup> Провинция: ОБ—1, л. 121. Зап. К. Э. Шумовым в д. Голубята Добрянского р-на в 1993 г. от С. П. Афанасьевой, 1904 г. р.

<sup>23</sup> Подюков. Зап. в Еловском р-не; Провинция: ОБ—1, л. 125. Зап. Л. Окуловой в с. Дуброво Еловского р-на в 1989 г. от А. И. Окуловой, 1928 г. р.

<sup>24</sup> Подюков. Зап. в Чайковском р-не.

<sup>25</sup> Подюков. Зап. в Добрянском р-не; Провинция: ОБ—1, л. 45. Зап. К. Э. Шумовым в д. Гилево Красновишерского р-на в 1988 г. от Т. С. Гилевой, 1912 г. р.

<sup>26</sup> Провинция: НП—2, л. 123. Зап. И. Габараевой в с. Екатерининское Сивинского р-на в 1985 г. от В. Д. Бубновой, 1919 г. р.

<sup>27</sup> Провинция: НП—7, л. 42. Зап. К. Э. Шумовым в с. Городище Соликамского р-на в 1987 г. от М. В. Черепановой, 1928 г. р.

<sup>28</sup> Провинция: НП—5, л. 50. Зап. К. Э. Шумовым в д. Палево Красновишерского р-на в 1988 г. от К. Н. Бычиной, 1908 г. р.

<sup>29</sup> Подюков. Зап. в Еловском р-не; Провинция: НП—22, л. 56—62. Зап. К. Э. Шумовым, Л. Окуловой, Е. С. Преженцевой, А. В. Черных, В. А. Базановым в д. Большие Кусты, Краснояр, Нижний Тымбай в 1989—1994 гг. от разных информантов.

<sup>30</sup> Провинция: НП—11, л. 97. Зап. М. Ивановой в с. Большие Кусты Куединского р-на от М. Г. Кустовой, 1925 г. р.

<sup>31</sup> Провинция: НП—11, л. 187. Зап. М. Ивановой в с. Большие Кусты Куединского р-на в 1989 г. от М. П. Сюткиной, 1934 г. р.

<sup>32</sup> Провинция: НП—10, л. 112. Зап. Л. Окуловой в с. Дуброво Еловского р-на в 1989 г. от А. И. Окуловой, 1928 г. р.

<sup>33</sup> Провинция: НП—11, л. 189. Зап. М. Ивановой в с. Большие Кусты Куединского р-на в 1989 г. от М. П. Сюткиной, 1934 г. р.

<sup>34</sup> Провинция: НП—11, л. 217. Зап. С. Чирковой в с. Крюково Еловского р-на в 1990 г. от Т. М. Кустовой, 1908 г. р.

<sup>35</sup> Провинция: НП—18, л. 97. Зап. И. Бушмакиной в д. Кашкара Осинского р-на в 1990 г. от Н. П. Чурицких, 1912 г. р.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Провинция: НП—11, л. 218. Зап. С. Чирковой в с. Крюково Еловского р-на в 1990 г. от Т. М. Кустовой, 1908 г. р.

<sup>38</sup> Провинция: НП—22, л. 58. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>39</sup> Провинция: НП—11, л. 189. Зап. М. Ивановой в с. Большие Кусты Куединского р-на в 1989 г. от М. П. Сюткиной, 1934 г. р.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Провинция: НП—18, л. 98. Зап. И. Бушмакиной в д. Кашкара Осинского р-на в 1990 г. от Н. П. Чурицких, 1912 г. р.

<sup>42</sup> Провинция: НП—22, л. 59. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>43</sup> На путях... С. 279.

<sup>44—45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Провинция: ОБ—1, л. 156. Зап. К. Э. Шумовым в д. Нижний Тымбай Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>47</sup> Провинция: НП—21, л. 252. Зап. К. Э. Шумовым в п. Чермоз Ильинского р-на в 1991 г. от Е. Г. Монаковой, 1930 г. р.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Провинция: ОБ—1, л. 102. Зап. А. В. Черных в д. Цыганы Суксунского р-на в 1994 г. от С. В. Ивановой, 1917 г. р.

<sup>50</sup> Подюков. Зап. в Еловском р-не; Провинция: ОБ—1, л. 181. Зап. Л. Окуловой в с. Дуброво Еловского р-на в 1989 г. от А. Л. Окуловой, 1928 г. р.

<sup>51</sup> Подюков. Зап. в Березовском р-не.

<sup>52</sup> На путях... С. 280.

<sup>53</sup> Попов В. А. Предрассудки и суеверия...

<sup>54</sup> На путях... С. 280.

<sup>55</sup> Попов В. А. Предрассудки и суеверия...

<sup>56</sup> Провинция: ОБ—1, л. 182. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>57</sup> Попов В. А. Предрассудки и суеверия...

<sup>58</sup> На путях... С. 280.

<sup>59</sup> Из личного архива К. Э. Шумова. Зап. К. Э. Шумовым в д. Петрецово Чердынского р-на в 1988 г. от Е. И. Пашина, 1905 г. р.

<sup>60</sup> Там же. Зап. К. Э. Шумовым в с. Екатерининское Сивинского р-на в 1985 г. от В. И. Антонова, 1918 г. р.

<sup>61</sup> Провинция: ОБ—1, л. 115. Зап. И. Крыловой в с. Пянтег Чердынского р-на в 1988 г. от И. В. Черепановой, 1911 г. р.

<sup>62</sup> Подюков. Зап. в Добрянском р-не.

<sup>63</sup> Подюков. Зап. в Добрянском р-не; Провинция: ОБ—1, л. 116. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>64</sup> Провинция: ОБ—1, л. 119. Зап. Е. Шукиной в с. Берёзовка Берёзовского р-на в 1990 г. от В. Г. Пирожковой, 1920 г. р.

<sup>65</sup> Провинция: ОБ—1, л. 120. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>66</sup> Подюков. Зап. в Карагайском р-не.

<sup>67</sup> Провинция: ОБ—1, л. 121. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>68</sup> Подюков. Зап. в Чердынском р-не.

<sup>69</sup> Подюков. Зап. в Кишертском р-не.

<sup>70</sup> Из личного архива К. Э. Шумова. Зап. К. Э. Шумовым в д. Петрецово Чердынского р-на в 1988 г. от Е. И. Пашина, 1905 г. р.

<sup>71</sup> Провинция: ОБ—1, л. 130. Зап. К. Э. Шумовым в с. Городище Соликамского р-на в 1990 г. от М. В. Черепановой, 1928 г. р.

<sup>72</sup> Провинция: ОБ—1, л. 133. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> Провинция: НП—22, л. 131. Зап. М. Ивановой в с. Большие Кусты Куединского р-на в 1989 г. от М. А. Кустовой, 1923 г. р.

<sup>75</sup> Провинция: НП—4, л. 35. Зап. К. Э. Шумовым в с. Искор Чердынского р-на в 1988 г. от Т. М. Поповой, 1899 г. р.

<sup>76</sup> Провинция: НП—12, л. 12. Зап. М. Ивановой в с. Большие Кусты Куединского р-на в 1989 г. от Е. П. Лакомовой, 1918 г. р.

<sup>77</sup> Из личного архива К. Э. Шумова. Зап. К. Э. Шумовым в д. Большие Долды Чердынского р-на в 1987 г. от А. Н. Миковой, 1909 г. р.

<sup>78</sup> Провинция: ОБ—1, л. 141. Зап. А. В. Черных в д. Урталга Куединского р-на в 1994 г. от группы женщин.

<sup>79</sup> Подюков. Зап. в с. Дуброво Еловского р-на.

<sup>80</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Вып. 3. Пг., 1916. С. 1046.

<sup>81</sup> Провинция: ОБ—1, л. 120. Зап. Е. Шукиной в с. Берёзовка Берёзовского р-на в 1990 г. от В. Г. Пирожковой, 1920 г. р.

<sup>82</sup> Подюков. Зап. в Еловском р-не.



С. М. Толстая

## СИМВОЛИКА ДЕВСТВЕННОСТИ В ПОЛЕССКОМ СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ

Мотив «перехода», смены биологического и социального статуса, являющийся, по общему мнению, смысловой доминантой свадебного обряда как типичного *rite de passage*, относится прежде всего или почти исключительно к невесте. Хотя жених тоже претерпевает подобные перемены, им не придается большого значения, и символическое «оснащение» темы жениха в обряде не идет ни в какое сравнение с семантической и символической разработкой темы невесты. Девственность невесты и ее утрата являются драматическим стержнем всего ритуала и в качестве такового получают многократное кодирование в разных системах символов: предметных, акциональных, цветовых, растительных и т. д. В данной статье рассматривается один из кульминационных актов свадебного обряда, особенно насыщенный символикой девственности,— ритуал определения «честности» невесты при встрече молодых в доме жениха, во время или после первой брачной ночи и в другие моменты свадьбы. Фактической базой статьи послужили записи из более чем ста сел Полесья, хранящиеся в Полесском архиве Института славяноведения и балканистики Российской академии наук. Наличие подобного систематически собранного материала по одной, хотя и неоднородной культурной традиции дает возможность представить **систему** используемых символов, т. е. выявить ряды символов с общей субстанциональной природой (предметные, растительные и т. д.), общей семантикой и мотивировкой («синонимические» ряды символов) и общей прагматикой (изофункциональные ряды символов), а также прояснить сам механизм символизации и характер варьирования символа.



В качестве вербальных знаков девственности невесты в полесских говорах используется главным образом лексика со значением моральной оценки. Невеста, сохранившая невинность до брака, называется *честная, хорошая, скромная, ловкая, добрая, правильная, праведная, справедливая, совестная, законная*, но также и *чистая, целая, девочка (девка)*; невеста, утратившая невинность до брака, — *нечестная, плохая, худая, гадкая, недостойная, несовестная, непотребная, гуляка (прогулянная), покрывка* и т. п. В системе невербальных символов этим обозначениям соответствуют прежде всего акциональные элементы, направленные, с одной стороны, на прославление, величание и чествование «честной» невесты и ее родителей, с другой — на осуждение, поругание и осмеяние «нечестной» невесты и ее семьи. Другие, более яркие символы девственности, как акционального, так и предметного плана, не находят отражения в номинации самой невесты и остаются вербально не выраженными или же выраженными лишь на уровне текста — в приговорах, припевках или песнях, сопровождающих обряд.

Среди **предметных** символов девственности в полесском свадебном обряде фигурируют собственно предметные, или «вещные», вещественные знаки: одежда, полотно, посуда, утварь, деньги и др.; растительные символы (калина, дуб, цветы, венки), животные символы (курица, конь), пища (каша, пироги, вареники, блины, яйцо, вино), природные символы (вода, огонь) и др.

**Акциональный** ряд интересующего нас фрагмента свадебного обряда включает различные по своей природе физические действия (бег, хождение, езда, танцы, размахивание, битье, поднимание вверх, бросание, украшение, предъявление, угощение, обливание и т. д.), а также разнообразные «речевые акты» (приговор, пение, крик, величание, проклятие и т. п.). Все эти действия могут иметь различные прагматические цели: «информационную» (извещение, демонстрация, объявление, предъявление, свидетельствование и т. п.); испытательную (проверка «честности» невесты, см. ниже ритуалы с дежой); оценочную — восхваление, величание или, наоборот, осуждение и поругание; «регулирующую» (санкционирование или, наоборот, редуцирование тех или иных актов в общем сценарии свадебного обряда). Однако к собственно символике девственности имеют отношение лишь некоторые из них, такие как битье горшков, надевание на голову хомута, толчение в ступе и др.

**Семантическая** сторона символики девственности в противоположность формальной, субстанциональной стороне не отличается разнообразием. В основе семантики большинства символов лежат две оппозиции: оппозиция цвета (красный цвет как символ девственности и другие цвета — белый, черный, синий, розовый — как символ «нечестности» невесты) и оппозиция «целое — нецелое, разбитое, разорванное, истолченное и т. п.».

### СИМВОЛИКА КРАСНОГО ЦВЕТА

Наиболее распространенным ритуалом проверки девственности невесты, известным в той или иной степени на всей территории Полесья, является демонстрация **сорочки** после первой брачной ночи. Локальные особенности и варианты этого ритуала связаны с тем, кто (жених, невеста, дружка, свахи, свекровь) и кому (свекрови, родителям невесты, родным невесты, сватам, всем гостям, всему селу) предъявляют это свидетельство невинности молодой и какими дополнительными действиями это предъявление сопровождается: сорочку выносят на подносе, надевают на кол или жердь и поднимают вверх, носят или возят по селу для всеобщего обозрения; свекровь танцует с сорочкой; крестная мать невесты набрасывает ее на голову или на плечи; в сорочку заворачивают хлеб или бутылку вина, насыпают зерно и кладут деньги, вешают сорочку на иконы, надевают ее на конскую дугу и т. п. В ряде случаев, помимо сорочки или вместо нее, демонстрируется **простыня** (*постель*). Сорочка или простыня с пятнами крови служит свидетельством дефлорации и доказательством целомудрия невесты; чистая сорочка (простыня) или отказ ее предъявить считаются знаком «нечестности» невесты, утраты ею девственности до брака. В качестве наказания и поругания такую сорочку мажут сажей или чернилами, дегтем, грязью, топчут и треплют, разрывают и т. п.

Пятна крови на сорочке или простыне в данном ритуале по существу не являются символами, будучи прямыми знаками совершившейся в первую брачную ночь дефлорации невесты, однако именно они становятся основой целого ряда вторичных, уже в полной мере символических, обозначений девственности, в которых мотивирующим признаком оказывается красный цвет как символ крови. К такого рода предметным символам, «производным» от брачной рубахи, относятся красный флаг (*флаг*,

хлаг, знамя, прапорка и т. п.), фартук, полотенце (*рушник*), кусок красного полотна (*плахта*), платок (*хустка*), ленты (*косники, стрички* и т. п.). Семантическая и, вероятно, генетическая связь этих символов с рубахой находит подтверждение и на языковом уровне: в некоторых селах Брянской области красный флаг или фартук, прикрепленные к жерди, и сам ритуал хождения с ними по селу носит название *сорока*.

В большинстве случаев эти предметы, как и сорочка, использовались с чисто знаковой целью «оповещения» участников свадьбы и всего социума о девственности невесты и, следовательно, о правильности, законности совершаемого ритуала и возможности его продолжения. Наутро после брачной ночи красный флаг, платок или кусок полотна чаще всего надевали на высокий шест или жердь, вешали на дом, на ворота, на забор, на дерево, растущее возле дома, забрасывали на крышу, укрепляли под крышей или на крыше, на печной трубе и т. п. Если же невеста оказывалась нечестной, то либо флаг не вывешивался, либо вывешивался не красный, а белый, черный или синий флаг, либо вместо флага вывешивался или выставлялся некий позорящий невесту и ее родню символ: вымазанная сажей брачная рубаха, облитый чернилами флаг, грязная тряпка с печи, сплетенная из прутьев старая и истрепанная корзина для ловли рыбы, «жлук» (кадка) для золенья белья, метла, чучело, банка от дегтя, «всякая погань». В этом же ряду стоит и широко известный обычай мазать дегтем ворота или окна нечестной невесты.

В отличие от флага, фартук и ленты (иногда и платок) предназначались обычно для украшения участников свадьбы и свадебного реквизита и, кроме оповестительной (информационной) функции имели функцию «поощрительную» и «величальную». Таким образом чествовали саму невесту, ее родителей, иногда других действующих лиц свадьбы; эти украшения сообщали всему обряду характер торжества и праздника. Красный фартук надевали матери невесты в знак того, что она воспитала «честную» дочь. Нередко все участники свадьбы получали «красный» знак: невесте привязывали красную ленту к волосам, жениху — к фуражке, родным и близким прикреплялись к одежде красные ленты или цветы. Красными лентами часто обвязывали каравай и бутылки с подкрашенной водкой; в специальном обряде с курицей (см. ниже) курицу наряжали во все красное; красным поясом перевязывали коня, которого

вводили в дом, и т. п. В случае же нечестности невесты никаких украшений не полагалось.

В растительном коде свадебного обряда символом девственности служила **калина** благодаря красному цвету своих ягод. Если невеста оказывалась честной, ломали калину и ставили ее на стол, вешали ветки калины под крышей, пели специальную песню «Калина»: «Ой, в лузи калина / Всей луг закрасила / А я в свого батейка / Всей род звеселила» (Верхний Теребежов Столинского р-на Брестской обл., запись А. В. Гуры). В других подобных текстах, адресованных честной невесте, метафорически изображался акт дефлорации: «Пид калиною спала, / На калину ноги заклала / Да калину торкнула / Да калина капнула / Да на билу пелинку, / Звеселила всю родинку» (Жолобное Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.) или: «Под калиною спала, / Калина у пэлэну упала. / Калину рошчавила / И усей род звэсэлыла» (Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.). Иногда «калину» исполняла сама невеста, сидя на сундуке с приданым; перед исполнением песни она клялась в своей честности: «Як несправедлива, коб до року головою наложила (т. е. в течение года умерла)», а после исполнения «калины» участники свадьбы хором отвечали: «Ой, у полю овес расен. / Дякуй Богу, наш род красен» (Радчицк Столинского р-на Брестской обл.). В случае нечестности невесты петь «калину» запрещалось, а нарушение запрета грозило, согласно верованиям, всяческими бедами.

Наряду с прочими «красными» символами, в обрядах второго дня свадьбы фигурировала в качестве угощения специально подкрашенная водка или сироп из свеклы, причем бутылки с этими напитками обвязывались красными лентами в знак невинности невесты (в противном случае ленты были белыми, розовыми или вовсе отсутствовали).

### СИМВОЛИКА ЦЕЛОГО

Если ряд «красных» символов девственности имел в качестве мотивирующего признака природный цвет крови, то символы второго ряда представляли собой овеществление метафоры «женщина (женское лоно) — сосуд», находящей подтверждение во многих языковых номинациях и культурных явлениях (ритуалах, верованиях и др.). Целый (иногда новый) горшок, кувшин, реже другая посуда симво-

лизировали девственность; битый, дырявый сосуд или черепок от него — утраченную девственность. Например, в с. Жерелево Калужской обл., если невеста была нечестная, брали горшок с разбитым днищем, надевали его на палку, ходили по селу и пели «страшные» песни. Если же невеста была честной, тогда тоже брали горшок, но целый, украшали его лентами и цветами и пели песни.

Акциональный коррелят этого предметного символа — разбивание горшка, битье посуды — мог принимать, однако, как положительное значение (подтверждение целомудренности невесты), так и отрицательное (быть знаком утраты невестой невинности до брака). В обоих случаях битье горшка служило метафорой дефлорации, а различная оценка зависела от «времени» символизируемого акта: ритуально «оформленная» дефлорация в обряде первой брачной ночи оценивалась положительно; преждевременная утрата невинности, состоявшаяся вне рамок обряда, — отрицательно. В полесском свадебном обряде встречаются оба значения ритуала битья горшков после первой брачной ночи.

В Калужском уезде «при выходе молодых утром из чулана родные бросали посреди хаты и били «в дребезгу» нарочно приготовленные для этого горшки в знак того, что была, дескать, молодая «цельная», а в эту ночь разбилась» (Шереметева, с. 15). В другом селе Калужской обл. перед брачной ночью на забор вешали горшок. Утром, если невеста оказывалась честной, жених выходил и говорил: «Бейте горшок». Старые бабы разбивали горшок и сыпали на него монеты (Детчино Малоярославского р-на). На Ровенщине молодые родственницы невесты, узнав о ее честности, скакали на лавках возле стола, разбивали об пол новый горшок, прыгали с лавок на черепки, танцевали по ним и пели: «Наша Олечка добра, / понела в жыты бобра / в зэланому жыты. / Суды, Божэ, прожыты» или «Била бэрэза, биленька, / наша Галина добрэнька» (Чудель Сарненского р-на).

В других локальных традициях горшки били, «если девка нечесна иде замуж», если «девушка прогулялась», причем акцент переносился обычно на черепки от разбитого горшка. На Гомельщине, в с. Малые Автюки, в случае нечестности невесты разбивали горшок, и черепок от него клали на голову матери или отцу невесты, а саму невесту обливали водой. На западе Полесья, в Брестской обл., после брачной ночи жених, узнав о нечестности молодой,

шел к мусорной куче, брал там черепок от горшка и клал его на стол (Заболотье Малоритского р-на).

Битье горшка входит также в ритуал выкупа каши, специально приготовляемой на второй день свадьбы в доме жениха, но при обязательном условии честности невесты. Варится густая каша в горшке, затем этой кашей «торгуют», гости кладут на нее деньги, после чего жених (иногда другой участник обряда) разбивает горшок так, что каша остается целой, и ее везут или несут матери невесты или угощают по ложке присутствующих. «Целая каша» — символ честной невесты, ср. песню, сопровождающую этот обряд: «Ой, честь наша / и хвала наша, / што целая каша. / А за эту кашу / взяли девку нашу» (Картушино Стародубского р-на Брянской обл.). Аналогичный ритуал с кашей совершался в Полесье в обряде крестин.

В разных районах Полесья знаком бесчестия молодой служила дырявая ложка, которую давали матери (иногда и отцу) невесты. Иногда, узнав о нечестности молодой, дружка специально дырявил ложку, «чтобы она текла», и давал ее родителям невесты. Сходные символические действия и предметы характерны для свадебного обряда разных славянских традиций. Так, у сербов в Белграде и других городах восточной Сербии, по свидетельству Вука Караджича, если невеста оказывалась нечестной (если на брачной сорочке не обнаруживали знаков ее невинности), ее родителям подносили ракию в чаше с дырявым дном; дырку затыкали пальцем, а когда отец брал чашу в руки, ракия выливалась (Ђорђевић, с. 16—17). Так же поступали болгары (см., например: Добруджа, с. 285).

В семантическом отношении дырявая, худая посуда, из которой выливается содержимое, сохраняя связь с ритуальным битьем посуды как символом нарушения «цельности», одновременно служит промежуточным звеном при переходе к другому ряду символов — предметам, имеющим отверстие, проем, углубление и метафорически уподобляемым женским гениталиям. Если в первом случае символика строилась на оппозиции «целый — разбитый, сломанный» а в акционном коде — на действии битья, ломки как символе акта дефлорации, то во втором выступает оппозиция «целое — дырявое, рваное», которой соответствует акционный символ «дырявить, протыкать» с той же семантической дефлорации (ср. припевку, адресованную нечестной невесте: «Ой, береза белявая, / наша молодая дырявая» — ПЭС, с. 56). Именно таким образом можно истолко-

вать обычай, отмеченный в одном из сел Гомельщины, где в случае честности невесты жених бил посуду, а в противном случае крестный отец брал хлеб и вырезал дырку в хлебе (Золотуха Калинковичского р-на). Сходные приемы практиковались у русских: если невеста оказывалась нечестной, жених брал блин, прокусывал в нем середину и откладывал его или же дарил теще дырявый блин и клал на него не целый рубль, а мелочь в знак того, что молодая «не цела» (Гура. Блины). В Поволжье, «если девчонка гуляла, в блинах молодой вырезал клин и говорил: «Теща, заливай клин» (ГОРП, 293). Ср. приводимый Т. Р. Джорджевичем обычай из Куманово: матери молодой посылали испеченную из ячменной или ржаной муки погачу с дырой посередине, в которую вставляли стрелку лука-пороя (празилук) или грязную тряпку (Борђевић, с. 18).

Отчасти подобная семантика присутствует в таком важном ритуальном предмете свадебного обряда, как **венок**. Невесте, утратившей девственность до свадьбы, венка не надевали, т. к. она его уже «пролежала», «продрала» и «перетерла», или же давали ей в знак позора половину венка (Гура. Венок). В Полесье нечестной невесте устраивали свадьбу без венка (говорили, что она потеряла свой венки под плотом, т. е. забором) или же венки надевали не прямо на голову, а поверх платка, это было знаком того, что она нечестная, «покрытка».

В Полесье повсеместно известен в качестве знака поругания, позора и бесчестия обычай надевать на шею нечестной невесте или ее родителям конский хомут — предметный символ, сочетающий в себе несколько значений, в том числе и семантику полого круга. Чаще всего хомут надевали самой невесте и водили ее к родне, по улице, по селу; за ней ходила с плачем крестная мать и бежали дети; иногда хомут и старый лапоть просто клали перед невестой. Нередко хомут надевали на мать или отца невесты, которые ее «не уберегли»; их также могли сажать на борону и возить с хомутом на шее по деревне. На Брянщине (Семцы Почепского р-на), «если невеста *прогуляется*, то свекровь вешает хомут на тещу; если ж честна, теще несут кашу». Надевая хомут, приговаривали: «На тебе, моя сватья, хомут за дочку, что дочку водила к фартучку; фартух-то ей попорвали».

Кроме двух названных выше оппозиций, построенных на признаке «целый» и порождающих разные по своей семантике ряды символов, существует еще одна оппозиция,

в которой целому противопоставляется нечто раздавленное, истолченное (соответственно само действие «давить, толочь» понимается как метафора coitus'a). Эта семантика находит отражение и в символике девственности. На Житомирщине после первой брачной ночи, когда выясняется, что невеста сохранила свою невинность до свадьбы, было принято готовить вареники (род пирогов, которые не пекут или жарят, а варят в воде) с «целым», т. е. нетолченым маком; такие вареники связывали попарно красными лентами, и жених вез их своей матери, а та их раздавливала и, увидев «целый» мак, радовалась; если же мак в варениках оказывался толченым, то поднимался крик и визг негодования и разочарования: «мак товченный кладуть, то и девка товчена» (Рясно Емильчинского р-на). В других селах пекут пироги с «целым» или толченым маком, перевязывают пирог с «целым» маком красной лентой в знак честности молодой. В противном случае могут угостить мать невесты варениками с половой (мякиной) или с яичной скорлупой.

С семантикой «толчения» связано и использование ступы в качестве ритуального предмета в обрядах поругания нечестной невесты. На западе Полесья, в Волинской и Брестской обл., ее водили вокруг ступы: наливали воды в ступу, ставили толкач (пест) и заставляли молодую ходить кругом (Березичи Любешовского р-на); на Ровенщине вносили ступу в дом и катали по полу или ставили перед матерью невесты и толкли пустую ступу; в житомирских селах это делали родственники жениха. В Грабово Любомльского р-на Волинской обл. давали нечестной невесте завернутый пест: «Котора девка соби нагуляе [т. е. окажется на свадьбе недевственной], беруть того товкаче, замотують — то твий вжэ молодэць [т. е. «вот тебе жених]». На Брестщине нечестной невесте пели: «Привезли молодицу — / а ни ступа, ни колодица, / а ни девка, ни молодица» (Радчицк Столинского р-на).

### ХЛЕБНАЯ ДЕЖА

К числу наиболее распространенных ритуалов интересующего нас фрагмента полесского свадебного обряда относится ритуал с хлебной дежой (деревянной кадкой, в которой замешивается и заквашивается хлебное тесто). Причастность дежи к процессу «рождения» хлеба сообщает ей магические продуцирующие свойства, которые и объяс-



няют ее исключительное почитание и разнообразные магические функции во многих семейных и календарных обрядах. Дежа символически уподобляется женскому лону, а зачатие ребенка — замешиванию хлеба в деже.

Когда невесту привозят в дом жениха, свекровь (реже свекор) выставляет в воротах, перед входом в дом или на пороге дежу, покрытую рушником или домотканым полотном (иногда полотном устилают дорогу, по которой идет невеста от дежи до дома), реже вывернутым мехом наверх кожухом. Честная невеста (иногда также и жених) должна наступить правой ногой (или обеими ногами) на дежу (этому действию приписывается не только «испытательное», но и продуцирующее магическое значение: это делали, «чтобы хлеб удавался»). Нечестная же невеста не смеет этого делать — она обходит дежу или перепрыгивает через нее. Обман в этом случае считается большим грехом и грозит несчастьем: хлеб не будет удаваться или не будет родиться (невеста «свой хлеб притопчет», «семь лет хлеб не будет родить»); скот погибнет; «дети не будут жить»; в семье не будет ладу и т. п. Иногда каравайницы, встречая молодых, возвращающихся с венчания, выставляли на порог дежу, в которой месили свадебный каравай: честная невеста ставила ногу на дежу, а нечестная не имела права этого делать. В некоторых случаях дежу ставили перед входом молодых в «комору» (помещение, где молодые проводили первую брачную ночь).

В западном Полесье известен и другой ритуал с дежой — сажание невесты на дежу. В день венчания невесте расплетали косы на деже. Если невеста была честная, дружка обводила ее вокруг стола, а затем сажала на дежу и надевала на нее венок (фату) или держала венок (венец, корону) над ее головой; если же девушка была нечестной, ее сажали на табуретку (Молотковичи Пинского р-на Брестской обл.). На дежу клали кожух, чтобы молодые были богаты, чтобы овечки плодились и т. п. Если же невеста была нечестной, ее на дежу не сажали, опасаясь какого-нибудь несчастья.

### СВАДЕБНЫЕ ПОДАРКИ И УГОЩЕНИЯ

Традиционный сценарий свадебного обряда, разумеется, предполагал честность невесты; поэтому в случае, когда невеста оказывалась нечестной, обряд либо вовсе считался недействительным, либо он прекращался, как

только недевственность невесты обнаруживалась, либо, в его более новых формах, он редуцировался, т. е. отдельные его звенья и ритуалы опускались, или же менял свой общий «величальный» и торжественный тон на хулительный и скорбный. Например: «Если чэсна — гуляють свадьбу от и до, а як нечэсна, то погуляють да и годи» (Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.); «Поднимают молодых — если честная, дарят их; если нет, то и свадьбы нет» (Пирки Брагинского р-на Гомельской обл.); «Если хороша дочка, то матери поют, горилку дают, косника вешают красного, а як нет, то и не» (Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

Во втором случае многие ритуалы, предметные и акциональные символы, вербальные клише, песни как бы «удваивались», приобретая свои «отрицательные» корреляты, т. е. символы и тексты с противоположной семантикой и прагматикой. Прежде всего утрачивало свой смысл и исчезало «веселье» — главный мотив и магический нерв свадьбы (ср. *веселье* как название свадебного обряда во многих славянских языках) (Толстые, с. 174—177). Вот как об этом говорят в Полесье: «Як чэсна молода, то пьюць и певаюць; як нечэсна — головы опускаюць» (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл.); «Якшо она чэсна, так вэсэлле дужэ вэсэлэ, чэсное вэсэлле. А якшо она спорчена, то ужэ нехорошэ вэсэлле, уже плохо спивают» (Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.); «Як нечэсна, то такие письни негарные поють» (Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.).

От честности невесты прямо зависел характер **угощения** невесты и ее родителей после брачной ночи: «Если она хорошая, значит, перед матерью ставится много всего: булки сдобные спечены, рассыпаются, со всякими украшениями; перед мамою ставят стегно, у калини убрани да весь в цветах, да всяки ужэ кушання хороши, а если нет — то перед матерью ничего не ставят» (Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.). В качестве знака хуления и бесчестия во многих районах Полесья использовалось угощение матери нечестной невесты конскими лепешками: когда делили каравай, матери вместо каравая давали тарелку *кинских балабухов, бэбляхив конячых*; такое же угощение могло ожидать мать жениха. Иногда коня вводили в хату; если невеста была честной, то его перевязывали красным поясом; в противном случае коня поворачивали задом к матери, задирали ему хвост и заставляли мать целовать

коня под хвостом — это было знаком величайшего позора для матери, воспитавшей плохую дочь (Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.).

Само наличие угощения означало, что молодая сохранила до брака невинность, ср. припевку: «Если цила, так яечни напечом; як не цила — батагами обсечом!» (Парохонск Пинского р-на Брестской обл.). Для матери нечестной невесты ставили тарелку с битыми яйцами; угощали ее пирогами с мякиной, с яичной скорлупой и т. п. Перед самой невестой, если она оказалась нечестной, свекровь ставила лапоть, в который насыпала фасоли (Журба Овручского р-на Житомирской обл.). Традиционная для полесской свадьбы каша в случае девственности невесты варилась **сладкой**, в противном же случае — несладкой или **соленой**. В Дорошевичах (Мозырское Полесье), по свидетельству К. Мошинского, гостям подносили сладкую красную водку, если невеста была «чистой» (ср. ту же символику в сербских обычаях подавать на свадьбе подслащенную или несладкую ракию в зависимости от честности невесты).

Питье водки на свадьбе могло зависеть от честности молодой: «Распивали гарилку — значить, чесная маладая!» Утром после брачной ночи молодых встречали водкой, однако если молодая оказывалась нечестной, отец жениха плескал ей в лицо водку из чарки (Зосимы Кобринского р-на Брестской обл.).

Особым видом угощения и подношения является **курица** — известный по многим языковым, фольклорным и ритуальным контекстам символ женских гениталий. Утром после брачной ночи, если молодая оказывалась целомудренной, перед молодыми и матерью невесты ставили бутылку с житом, перевязанную красной лентой; если же невеста была нечестной, то в курицу, которую пекла для матери невесты мать жениха, клали вареное яйцо (Желудевка Овручского р-на Житомирской обл. — ПЭС, с. 57). «У сваси прасили куру. Аддали ж сваси куру [невесту]. Маладую ж везуть с кураю [кура — vulva]! Мы табе куру [невесту] дали, а ты нам дай куру [курицу]». Если же невеста нечестная, то сваха курицы не давала (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., запись А. В. Гуры). На Ровенщине при отправлении невесты с приданым к жениху ее голову покрывали наметкой, а в руки давали курицу (Зеленин I, с. 315).

## ОГОНЬ И ВОДА

Когда молодые подъезжают к дому жениха, в знак целомудренности невесты в воротах раскладывают костер или зажигают пук соломы, через этот огонь невеста переступает. В отличие от огня вода используется главным образом в ритуале наказания нечестной невесты: «Як нехорошая невеста, прогулянная — обольют водой. Утром в понедельник свахи ее поднимают и умывают у колодца. Если она честная — осторожно умывают, а если прогулянная — водой обольют ее, полкирпичины найдут вместо мыла. А потом молодой подходит — и молодого обольют. И в цыганы переоденутся, если она нечестная» (Картушино Стародубского р-на Брянской обл.); «У воду вэдуть да купають дочкунэчэсну и матер разом» (Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.). В селах Мозырского Полесья обливали водой и выгоняли со двора всю свиту невесты (Мошинский, с. 192). На Черниговщине, если невеста нечестная, на улице возле дома ставили ведро воды, и все родственники должны были мыть руки перед входом в дом (Олбин Козелецкого р-на). В Челхове Климовского р-на Брянской обл. такую невесту обливали водой на мусорной куче.

Другой тип ритуалов с водой — хождение нечестной невесты по воду, при этом ей чинили всякие препятствия. Например, когда она подходила к колодцу и набирала воду, к ней подходил мужчина и трижды выливал воду назад в колодец, лишь после этого ей позволялось набрать воды. В сумских селах такую невесту заставляли носить воду в худую бочку (ср. выше толчение воды в ступе).

## «БЕСЧИНСТВА»

В эту группу условно объединены ритуальные действия, совершаемые с целью поругания и наказания нечестной невесты, близкие по своей семантике и символике к так называемым ритуальным бесчинствам, т. е. действиям деструктивного характера, сознательно нарушающим принятые нормы поведения (Голстая, с. 12—14). Например, невесту обмазывали сажей («би сатану роблять») или доставали сажу из печной трубы и размазывали ее по всему дому; разваливали в доме невесты печь и мазали сажей всех ее родственников (ПЭС, с. 57); вырывали мох из стен между бревнами, заставляя нечестную молодую снова конопатить стены; забрасывали грязью мать невесты; кидали в саму

невесту грязные постолы (лапти) или привязывали их матери; обували ее в лапти; одевали в грязное тряпье; привязывали невесте солому; матери и крестной матери невесты заматывали юбки на голову; сажали мать невесты на борону и катали по деревне с хомутом на шее; барабанили в битые ведра и т. п. Эти действия обычно сопровождалась пением хулительных и непристойных песен и припевок.

Особый и очень любопытный ритуал «обезвреживания» нечестной невесты — вождение ее по «нечистым» местам. Такая невеста, согласно народным верованиям, представляет опасность не только для своей семьи, своего рода, но и для всего социума и даже всего миропорядка. Ее грех угрожает людям и скоту, урожаю и хозяйству, один лишь ее взгляд может принести беду. Поэтому ее выводят из «коморы» с завязанными глазами и ведут туда, где она сможет «оставить» свой опасный взгляд без угрозы для людей: «Як свахи приходят и на рубасци не мае, берут молоду, очи завязуе платком и ведут у болото, де лоза, щобы на лозу подывилась, бо як с коморы выде, не моно дывица на людей» (Рясно Емильчицкого р-на Житомирской обл., запись М. Р. Павловой). В том же селе нечестную невесту «водили до дуба, щоб на йому скотылося, щоб он усох, а то кают, мае на хозяйстве скотыца, хай на дубе скотыца» или «кудысь выводили, щоб она подывилась на сухэ дерево» (т. е. грех невесты, чтобы он не пал на хозяйство, оставляли на дубе или на сухом дереве; запись Е. Владимировой). В селах Брянской обл. такую невесту водили к скоту: «Як гадкая молодая, па пуне водят — слушай, скот, к вам блядь пришла» (Картушино Стародубского р-на, запись Л. Г. Александровой), а также на мусорную кучу. Опасным для людей и природы считается не только взгляд нечистой невесты, но и ее голос, поэтому после брачной ночи ей не разрешалось петь, чтобы ее голос не «пал» на скотину, на сад и т. п. (Агапкина. Голос).

В этом кратком обзоре полесского материала рассмотрены лишь самые основные предметные и акциональные символы девственности и даны лишь самые необходимые содержательные комментарии. К сожалению, в нем нет возможности даже указать на все символические параллели в самой полесской обрядовой и фольклорной традиции и тем более в других славянских традициях (см., в частности, статьи Т. А. Агапкиной в настоящем сборнике).

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Агапкина. Голос — Агапкина Т. А. Голос // Славянская мифология. Словарь. М., 1995.
- Агапкина. «Колодка» — Агапкина Т. А. Осуждение неженатой молодежи. «Колодка» и аналогичные обряды (в печати).
- Гура. Блины — Гура А. В. Блины // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995.
- Гура. Венок — Гура А. В. Венок свадебный // Там же.
- Добруджа — Добруджа. Этнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Ђорђевић — Ђорђевић Т. Р. Девојачка невиност у нашем народу // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 3. Београд, 1928.
- Зеленин I — Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Т. 1. Петроград, 1914.
- Мошинский — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Толстая — Толстая С. М. Ритуальные бесчинства молодежи // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Толстые — Толстой Н. И., Толстая С. М. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. \*vesel-) // Славянское языкознание. XI Международной съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993.
- ТОРП — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Ленинград, 1985.
- Шереметева — Шереметева М. Е. Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда // Труды Калужского общества истории и древностей. Калуга, 1928.



# В кругу верований, обрядов и символов

Л. Н. Виноградова

## СЕКСУАЛЬНЫЕ СВЯЗИ ЧЕЛОВЕКА С ДЕМОНИЧЕСКИМИ СУЩЕСТВАМИ

Тема любовных связей человека с мифическими существами (умершим мужем или женихом, вампиром, чертом, летающим змеем, русалкой и др.) занимала одно из ведущих мест в романтической поэзии XIX в. На ее основе романтики моделировали концепцию любви как всепобеждающего чувства, способного соединить даже разлученных смертью, преодолеть границы между сферами земного и потустороннего, обеспечить космическую связь между мирами. Неизбежная гибель человека, ставшего избранником таинственного и опасного любовника, символизировала в романтической картине мира высшую форму идеальной любви, длящейся вечно во внеземном пространстве<sup>1</sup>.

Истоки этого популярного литературного сюжета восходят к мифологическим верованиям, известным многим народам мира, о сексуальных связях человека с духами. Существами, испытывающими любовную тоску и совращающими мужчин, представлялись в античной и европейской мифологии многочисленные лесные, водяные, горные и воздушные девы (нимфы, наяды, nereиды, ундины, сирены,

вилы, самодивы, русалки и т. п.). Свойствами похотливости и влюбчивости характеризовались также мужские демоны: сатиры, силены, черт, летающий змей, перелесник, збурэ-тор, принимавший облик летающего змея или прекрасного юноши. В европейской средневековой мифологии были популярны верования о существовании мужских духов (инкубов), помогающих женской любви, и женских духов (суккубов), совращающих мужчин.

Для славянской модели представлений о духе-любовнике характерно сближение в одном образе нескольких мифологических персонажей: а) умерший, преследующий свою жену или невесту (упырь); б) летающий к женщине змей, способный превращаться в человека; в) черт, нечистый дух, принимающий то облик мужа конкретной женщины, то незнакомого красавца любовника, то змея, вихря, огненной кометы. В одних и тех же типовых поверьях эти персонажи могли легко заменять один другого. Так, по многочисленным белорусским свидетельствам, народ верит, что якобы часто к женщине или девушке, которые по ночам тоскуют по умершему мужу или жениху, приходит черт в образе любимого<sup>2</sup>. Такие же действия приписываются вампиру, который является по ночам либо к своей жене, либо к чужим женщинам и вступает с ними в интимную связь, но до петушиного пения должен успеть вернуться в могилу<sup>3</sup>. Вместе с тем о черте иногда сообщается, что он летает к женщинам в виде огненного змея, проникая в дом через трубу<sup>4</sup>. Ср. также полесские данные: «Котора умре людына, переходит у нечисту силу, мертва людына — то сатана»<sup>5</sup>. В Брянской области «сатаной» называли также летающего огненного змея, который днем появлялся в виде огня, а ночью становился мужчиной<sup>6</sup>.

Сюжетная канва восточнославянских быличек этого типа формировалась чаще всего на основе нескольких типовых мотивов.

Один из них связывался с запретом долго тужить и оплакивать умершего, иначе страстная тоска женщины, оставшейся без пары, способна спровоцировать ночные посещения покойника или нечистого духа в облике любимого. Чрезвычайно популярны, например, следующие полесские свидетельства: «Если жинка за мужиком померлым сильно плаче, то недобрый приде в его (мужа) виде. То нечестивый дух убереться у тило и ходить чоловиком»;<sup>7</sup> «Только потужы два-три дня сильно по умершему — и побачиш нечистого!»;<sup>8</sup> «Ходыв хлопэц до дивчыны и вмэр,



а вона нудыла-нудыла,— и вин прыйшов з могылок. То вжэ вона прыплакала собі якогось...»<sup>9</sup>

Следующий мотив включал характеристику поведения пришельца, выступавшего в качестве любовника, и признаков его потусторонней сущности: «Кажут, шчо йе такэ: чоловик умрэ и жинка дуже плачет, дак «он» (черт) перекинецца и стане як чоловик и кожну ноч ложицца з ей, ласкает и так замучивает, шчо становицца вона худа, страшна, пожелтеет»;<sup>10</sup> «чоловик мертвы ходиў к жонке... Мать ее слышит по ночам, як Марья с кем-то говорит, обнимається, целується. Присмотрелась: вроде это ее умерший зять, только ноги у него такие, як у коня, с копытами»<sup>11</sup>. Одним из способов проверки ночного гостя был рассыпанный по полу песок: наутро обнаруживались следы петушиных лап<sup>12</sup>.

Очередным мотивом могло быть сообщение о том, что в результате этой связи женщина забеременела и родила необычного ребенка: урода, калеку, с признаками нечистой силы или со сверхъестественными способностями; либо новорожденный мгновенно исчезал, разливался смолой; либо женщина ходила беременной два года и затем умерла<sup>13</sup>. В одной карпатской быличке рассказывалось, что умерший муж стал ходить к своей тоскующей жене, и она забеременела от этой нечистой силы, родила хлопчика, который выглядел как мертвец, был холодным и только хлопал глазами. Пришлось позвать священника и освятить хату, после чего ребенок сразу умер<sup>14</sup>. По белорусским поверьям, черти часто вступают в половую связь с обычными женщинами и от такого контакта рождаются выродки и чудовища, не похожие на людей; сразу после родов они исчезают с визгом и хохотом<sup>15</sup>.

Устойчивым компонентом текстов этого типа является мотив о том, что от такой любви женщина худеет, бледнеет, чахнет, болеет, теряет жизненные силы, становится замкнутой, молчаливой и умирает или находит способ избавиться от вредоносного любовника. Наиболее популярными способами, предотвращавшими любовные посягательства нечистого духа, выступали в восточнославянских поверьях следующие: чаще всего использовались растения-обереги (особые виды трав зашивались в женскую сорочку, вплетались в волосы, отваром таких трав женщине мыли голову, подкладывали их под подушку и т. п.); семенами освященного льна или мака осыпали постель; обливали женщину святой водой; на ночь надевали на нее

вывернутую наизнанку сорочку, пояс, освященный в церкви, или особый пояс, изготовленный из рясы священника; оставляли в доме на ночь зажженную пасхальную свечу; принуждали женщин ложиться спать между детьми или рядом с пожилой родственницей и т. п. В одной из русских быличек рассказывалось о женщине, которая, чтобы избавиться от змея-любовника, позвала к себе ночевать жену брата, с которой вместе улеглась на печку. Прилетевший змей не смог подступиться к своей избраннице, захохотал страшным голосом и сказал: «Ладно, что догадалась! А то бы тебя сегодня не было! Ты бы задавлена была!»<sup>16</sup>

Особенно надежным и действенным считался такой способ, при котором удавалось удивить ночного гостя, поставить его в тупик, озадачить. Например, женщине советовали ночью сесть на пороге дома, расчесывать волосы и грызть семена конопли или подсолнуха; когда появившийся в полночь дух спросит женщину, что она ест, то следовало ответить: «Воши!» После этого он сильно удивится и исчезнет или вылетит из дома через трубу и больше не появится<sup>17</sup>.

Часто таким отгонным средством служил мотив обинцесте, т. е. сообщение о вступлении в брак ближайших родственников. Например, по гуцульским поверьям, прекратить ночные визиты умершего мужа вдова могла следующим образом: следовало нарядить своих детей — сына и дочь — в свадебную одежду, испечь калач и приготовить свадебное деревце. Считалось, что когда придет умерший и увидит приготовления к столь необычной свадьбе, то он удивится и скажет: «Сколько на свете живу, никогда не видел, чтобы родные дети женились»; в ответ на это вдове следовало ответить: «Сколько на свете живу, никогда не видела, чтобы мертвый к живой ходил». После этого покойник навсегда прекращал свои посещения<sup>18</sup>.

Более единичными являлись восточнославянские поверья о том, что в любовные связи с женщинами пытаются вступить другие персонажи нечистой силы. Например, на Русском Севере верили, что домовый и дворовый дух могли по ночам приставать к девушкам или молодым вдовам. Защитой от таких посягательств служил сыромятный ремень, надетый на женщину на ночь<sup>19</sup>. В Архангельской губ. известны былички о супружеских связях лешего с обычными женщинами: «Один леший влюбился в бабу и от любви так измаялся, что не мог делать ничего и женился на ней»<sup>20</sup>. Считалось также, что леший мог похитить молодую

девушку, чтобы взять ее себе в жены, и тогда она оставалась жить с ним в лесу. Если же у женщины, жившей в своей деревне, рождались от лешего дети, то они сразу исчезали, так что их никто не мог видеть<sup>21</sup>. Одно из первых упоминаний о верованиях этого типа было сделано еще в XVIII в. М. В. Ломоносовым. Пытаясь описать систему русской народной демонологии, он отметил рассказы о том, что «с лешим бутто бабы живут» и что змей летучий посещает женщин<sup>22</sup>.

Сходные представления известны и в отношении водяного, который якобы берет себе в жены обычных женщин или похищает молодых девушек, «топит их, чтобы сделать своими любовницами в подводном царстве»<sup>23</sup>.

Совмещение образов покойника, летающего змея, черта, вихря может быть отмечено и в поверьях о духе-любовнике, называемом *летун*, *налёт*, *перелесник*, *лятавец* и т. п. В карпатских и западнославянских верованиях с любовными притязаниями часто выступает, наряду с вампиром, летающее крылатое существо, способное принимать вид падающей звезды, кометы, огненного змея, птицы, вихря, но перед женщиной оно предстает в облике красивого статного юноши. В польском источнике XVI в. как об одном из разновидностей дьявола упоминается «лятавец», совращающий женщин. В мифопоэтической польской традиции он изображается как дух, летающий по ночам к одиноким женщинам и вступающий с ними в любовную связь. Женщины, околдованные его пронзительным взглядом, не в состоянии были ему противиться, но затем быстро начинали сохнуть, бледнеть, тосковать и рано умирали<sup>24</sup>. Отчетливо прослеживаются признаки смешения образов покойника, змея и черта в следующем польском свидетельстве из Люблинского воеводства: «Рассказывали, что с вихрем прилетают злые духи. У одной женщины повесился муж, после чего видели, как летал к ней такой воздушный огненный уж. Это был ее бывший муж, который к ней прилетал»<sup>25</sup>.

В южнославянской традиции мотив о сексуальных связях демонических существ с женщиной соотносится прежде всего с мифическим летающим змеем и, кроме того, с вампиром (умершим мужем). Так, согласно сербским поверьям, вампир может навещать по ночам свою жену, которой он не причиняет зла, но вступает с ней в сексуальную связь, в результате чего она может забеременеть и родить ребенка, который появляется на свет без костей и

долго не живет<sup>26</sup>. О том, что умершие мужа-вампиры посещают с любовными целями своих тоскующих по ним жен, известны массовые свидетельства XVIII—XIX вв.<sup>27</sup>. Вдова умершего должна была сжечь в доме «опанок» (кожаный лапоть) своего мужа, чтобы избавиться от его визитов<sup>28</sup>. В соответствии с болгарскими верованиями, вампиры часто навещали по ночам свои дома, вступая в связь с женами, от чего рождались чудесные дети («вампирджии»), способные в дальнейшем распознавать и уничтожать вампиров<sup>29</sup>. О необычных свойствах детей, рожденных от вампиров, известны многочисленные сербские свидетельства: такие новорожденные якобы появляются на свет с большими острыми зубами, не отбрасывают тени, проявляют способности ясновидения, но, главное, способны опознать, изгнать и убить вампира<sup>30</sup>.

В качестве совращающего девиц и женщин похотливого и опасного существа выступает в южнославянской мифологии и летающий змей, который проникает в дом к одиноким женщинам через трубу, оборачивается красивым молодым человеком и склоняет свои жертвы к губительным для них любовным связям, в результате которых женщины чахнут, бледнеют и часто погибают<sup>31</sup>. Типичные внешние проявления летающего змея позволяют соотнести его с признаками существа крылатого, огненного или светящегося, змее- или птицеподобного; полет его сопровождается ветром, вихрем, молнией, громом, звездопадом. По некоторым вариантам болгарских поверий, такой змей похож на крылатого ужа, покрытого чешуей, имеет один глаз на лбу либо представляется в виде орла или другой птицы<sup>32</sup>. В некоторых местах летающий змей считался невидимым существом, видеть же его в антропоморфной ипостаси могли только женщины, вступившие с ним в любовную связь<sup>33</sup>. Домочадцы нередко узнавали о посещениях змея-любownika по тому, что женщина разговаривала по ночам с кем-то вслух. Односельчане тоже могли по некоторым признакам распознать избранницу змея среди жительниц своего села. Считалось, что такие женщины сторонятся людей, не принимают участия в играх, хороводах и посиделках, не ходят за водой, не ткут, не прядут, выглядят бледными, мрачными, небрежными в одежде, неумытыми и непричесанными, не украшают себя цветами, беспричинно тоскуют и плачут, кажутся отрешенными и безучастными ко всему происходящему. Такую женщину называли в селе «живая-умершая» (*жива умряла*)<sup>34</sup>. В мотивах болгарского песенного

фольклора мать часто спрашивает свою дочь, отчего та побледнела, погрузнела, сторонится хороводов и забав молодежи, на что девушка отвечает, что ее посещает змей-любовник. По поверьям, змей не допускает того, чтобы его избранница вступила в брак, если же она согласится выйти замуж за обычного парня, то ее тут же настигает смерть. Во время похорон умершую девушку якобы похищает неожиданно появившийся с шумом и вихрем змей-любовник, который уносит ее к себе в пещеру и справляет с ней свадьбу. Мотив свадьбы девушки со змеем — устойчивая метафора смерти в болгарском фольклоре<sup>35</sup>.

От связи змея с живой женщиной рождаются, по болгарским поверьям, дети с крылышками под мышками. Такого ребенка женщина вынашивает якобы одиннадцать месяцев. Рожденный «змееныш» растет как обычное дитя, но, став взрослым, получает способность управлять тучами, защищая свое село от градобития.

Подобные верования известны и другим южным славянам. Например, в Македонии были широко распространены рассказы о том, что летающий змей преследует своей любовью молодых девушек и особенно обрученных невест. Чтобы защитить девушку от посягательств змея, ее накануне венчания укладывали спать между матерью и поестримкой<sup>36</sup>. В соответствии с сербскими представлениями, змей-любовник чрезвычайно похотлив и постоянно охотится за одинокими женщинами. Освободиться от такой связи со змеем очень трудно. В некоторых местах защитой от него считали котел с ключевой водой, который ставили на ночь в очаг под дымоход; отвести змея можно было также, если иметь при себе жир сожженной змеи<sup>37</sup>.

Комплекс южнославянских мифологических представлений о духе-любовнике сближается с поверьями о летающих демонах, управляющих атмосферными процессами, связанных со стихией ветра, вихря, грозы, градовыми тучами, или о полудемонических существах (т. е. реальных людях), способных управлять тучами, отводить от села градобитие и ураганы (ср. варианты сербскохорватских названий таких необычных людей: *ветровняк*, *здухач*, *змајевитчовек*). Считалось, что люди с такими сверхъестественными качествами рождались от связи женщин со змеем-любовником и от него наследовали способность противостоять вредоносным духам погоды<sup>38</sup>.

Функция защитника людей, предотвращающих стихийные бедствия, приписывалась и самому змею-любовнику.

В восточной Сербии верили, что летающий змей мог настолько увлечься любовью к женщине, что забывал свое главное назначение — обеспечивать погодное равновесие. Известны случаи, когда во время засухи односельчане насильно купали в воде женщин, подозреваемых в связях со змеем, чтобы отвадить его от любовных походов и вынудить прекратить бездождие. Если это не помогало, то устраивали особый ритуал «изгнания змея»<sup>39</sup>.

Связь со стихией ветра может быть отмечена в популярном фольклорном мотиве о том, что змей появляется в виде вихря и похищает девушек из хоровода или с поля, где они работают;<sup>40</sup> что он управляет духами вихрей (*вихрушками*). Символика грозовых явлений проступает в таких характеристиках змея, как время его полетов к женщинам: в грозовые ночи он спускается с неба в виде облака, молнии, огненной кометы и проникает в дом через дымоход. Девушки вынуждены тщательно скрываться во время грозы, чтобы их не присмотрел себе змей («да не бьдат съгледани от змея»)<sup>41</sup>.

Вместе с тем, по единичным свидетельствам, летающий змей мог проявлять и признаки, сближающие его с вампирами. Так, в некоторых быличках губительные для женщин последствия любовной связи со змеем объяснялись тем, что он высасывает из нее кровь, поэтому женщина бледнеет, чахнет и умирает: «Ако змей залюби мома, она пребива лицецо — пожьлтева, що он и пие крвта»<sup>42</sup>.

Что касается аналогичных верований о сексуальных притязаниях со стороны женских демонических существ, совращающих мужчин, то наиболее многообразно они представлены в мифопоэтической традиции славян и гораздо меньше отмечаются в комплексе народных верований. О южнославянских вилах, самовилах, самодивах, русалиях, юдах, змеицах и других персонажах известно, что они способны завлечь молодых юношей, влюбить их в себя, вступить с ними в любовную связь, отчего те становятся грустными, задумчивыми, бледными, болезненными и даже умирают. Во многих мотивах этого типа молодые люди сами выслеживают и влюбляются в этих лесных, водяных или горных дев и пытаются завладеть ими. Для этого они крадут магическую одежду или крылья мифической возлюбленной и вынуждают ее стать женой. Однако такой брак оказывается недолговечным, так как чудесная жена бросает дом и нажитых детей и вылетает на волю через печную трубу<sup>43</sup>. Наряду с этим в южнославянской

мифологии фигурируют мотивы о других формах контактов крылатых дев с человеком: вилы и самодивы вступали в дружбу и в отношения побратимства с юнаками, помогая им во всех хозяйственных делах; одаривали молодых людей необыкновенной силой, выкармливая их своим молоком; охотно посещали дома вдовцов, оставшихся с детьми, и ухаживали за ними, заменяя им мать; выполняли целый ряд других попечительных функций<sup>44</sup>.

Свойство обольщать и заманивать юношей приписывалось и персонажу серболужицкой мифологии «выдре» (луж. *hudra*), которая имеет вид привлекательной молодой женщины, провоцирующей мужчин на любовные связи, но бросающей их после первой брачной ночи, в результате чего они становятся несчастными на всю жизнь или погибают<sup>45</sup>.

Весьма скудные и маловыразительные свидетельства о сексуальности русалок и подобных им существ фиксировались в восточнославянской мифологии. В большинстве фольклорных мотивов русалки пользовались своей красотой и привлекательностью только для того, чтобы заманить и погубить свою жертву. Лишь изредка фиксировались поверья о сожительстве русалок (осмысляемых как души девушек, умерших до вступления в брак) с сельскими парнями. Такие суеверные рассказы о русалках смыкаются с быличками о приходе с того света умершей девушки к своему жениху. Ср. полесский вариант текста о том, как обрученная невеста умерла на Русальной неделе (неделя, следующая за праздником Троицы) и жених стал по ней сильно тосковать. Она стала приходить по ночам к нему на сеновал. Узнали об этом его родственники и научили его накинуть на умершую освященный пояс. Жениху удалось с помощью пояса удержать ее в доме, где она жила с ним как жена целый год, а когда через год вновь настала Русальная неделя, девушка попросила устроить для нее прощальные поминки. Жених накрыл стол — и тут «налетели воробейки, всё попили, поели, а девка тоже встрепенулась воробейком и полетела; это душа ее улетела и больше не приходила. А хлопец побыл еще две недели да и помер»<sup>46</sup>.

Таким образом, можно отметить хтонические признаки, характеризующие как группу мужских персонажей, соотносимых с образом духа-любownika, так и круг женских мифических существ, вступающих в любовные связи с человеком. Наиболее последовательно связи с загробным миром раскрываются в образе восточнославянской

русалки<sup>47</sup>, однако и в комплексе поверий о южнославянских вилах и самодивах можно заметить черты их потусторонней сущности: они появлялись на земле из заоблачного мира или из края, лежащего за морями; любовные контакты с ними приводят людей к смерти; подобно летающему змею, вилы и самодивы могут управлять природными стихиями — дождем, ветром, появляются на земле в сопровождении вихря или сами делают вихри (ср. в этой связи восточноболгарские поверья о том, что в вихрях нсятся души умерших<sup>48</sup>). Такими же хтоническими и сверхъестественными признаками наделяются и родившиеся от связи мифического существа и человека дети, причем нередко сообщается, что при зачатии душа мифического родителя переходит в плод. В одном из сербских рассказов женщина родила сына и дочь от своего умершего мужа-вампира. Пытаясь избавиться от измучивших ее контактов с покойником, она уколола его ночью иголкой, после чего он мгновенно исчез, но в тот же миг погиб и их сын. Дочь же осталась живой, так как в ней была якобы душа матери<sup>49</sup>. Мотив рождения необычного ребенка от подобной связи — с зооморфными чертами или физическими аномалиями, обладающего свойствами нечистой силы или, напротив, способного распознать и уничтожить вредоносных демонов, наделенного сверхъестественной красотой, умом, силой, ставшего вплодствии героем, богатырем, охранителем своего рода и т. п. — остается одним из наиболее популярных во многих жанрах славянского фольклора. Интересно, однако, что и по отношению к обычным детям, рожденным вне брака или появившимся на свет после смерти отца, существовали представления об их связи с потусторонними силами. Например, в Болгарии верили, что осиротевшие еще до своего рождения дети, называемые *посмъртничета*, в дальнейшем могли стать летающими змеями<sup>50</sup>.

Итак, как можно было заметить, основные характеристики духов-любовников обнаруживают устойчивые связи, с одной стороны, с миром умерших, а с другой — с природными стихиями и погодными аномалиями: вихрем, ветром, грозой, молнией, градом, дождем, тучами, кометами и т. п. Это позволяет соотнести рассматриваемый персонажный ряд с такой категорией покойников, которые считались «нечистыми» («заложными»), постоянно нарушающими границу между тем и этим светом и владеющими — как это было показано в специальной литературе — сферой погодного равновесия и атмосферных процессов<sup>51</sup>.



Поскольку в основе такого разграничения «чистых» покойников, окончательно перешедших в мир предков, и «нечистых» (вредоносных и опасных для людей) лежат представления о так называемой «своей» и «не своей» смерти (т. е. умерших по старости и тех, кто не успел изжить своего полного века), то к категории «заложных», по архаическим представлениям, относились и все умершие в молодом возрасте. Причины, по которым «нечистые» покойники не могли перейти в страну мертвых, были связаны, таким образом, с верованиями о «неизжитом веке» и, кроме того, с неудовлетворенностью умершего, не получившего своей доли жизненных благ и постоянно требующего у живых восполнения этой доли. Как это было убедительно показано специалистами, именно обеспечение умерших всем необходимым для их посмертного существования составляло основной стержень древнейшего погребального ритуала<sup>52</sup>. Наряду с обычаями выделения для покойника его доли: «дома»-гроба, скота как жертвенного животного, пищи, зерна, обыденных и ритуальных предметов и т. п., — важным считалось обеспечить его и супружеской парой. В архаических культурах это могло принимать формы ритуального убийства женщины, погребаемой вместе с телом мужа, в современной же традиции — в обычае класть в гроб предметы, символизирующие супружескую пару (например, предметы свадебного убранства).

Судя по всему, в рассмотренных выше мотивах о любовных связях духов с людьми отразились архаические верования в то, что умершие продолжают испытывать сексуальные потребности. Подтверждением тому служат пережиточные формы эротических игр с умершим в составе погребального обряда или с ряжеными, изображавшими «покойников» и других персонажей — выходцев с того света в календарном цикле обрядов<sup>53</sup>. Например, в севернорусских святочных обходах и играх на посиделках особое место занимают ряженные, изображающие «покойника», «деда», «умруна», «смерть», в облике которых подчеркиваются признаки старости, характеризующие их как предков, и одновременно признаки сексуальности (нагота, демонстрация интимных частей тела или искусственного фаллоса). В обрядовых и игровых сценках с участием этих ряженных ведущее место занимают мотивы, связанные с символическими похоронами, свадьбой и половым актом<sup>54</sup>. Так, ряженные «деды» задирали подола девкам, выволакивали их на снег, катали по земле, стараясь натереть снегом между

ногами. Девушка отряхивалась от снега и, произнося: «Спасибо, дедушка родимый!» — убегала в избу — так осуществлялся в символической форме сексуальный контакт с мифическим предком<sup>55</sup>. В играх, представляющих «похороны», девушек насильно тащили к ряженому «покойнику» и заставляли целовать его в губы или в обнаженные части тела, приговаривая при этом: «Поцелуй родителя!» (*родитель* — собирательное слово для обозначения умерших предков)<sup>56</sup>.

По-видимому, нечто подобное имелось в виду, когда в челобитной 1651 г. царю Алексею Михайловичу от старца Григория осуждались «игрища разные и мерзкие», во время которых «девицы девство диаволу отдают»<sup>57</sup>.

Очевидно, с этой же идеей — стремлением обезопасить покойника, обеспечив ему условную супружескую пару, — связан известный до недавнего времени многим народам Европы и Азии обычай устраивать символическую свадьбу при похоронах молодых людей, не успевших вступить в брак. Во всех славянских традициях в той или иной степени были распространены такие элементы свадебных обычаев при похоронах, как: обряжение умерших в свадебную одежду, изготовление венков, свадебного деревца, выпечка каравая, приглашение гостей и музыкантов, исполнение свадебных песен и т. п. Украинцы и белорусы смотрели на похороны девушки практически всегда как на «замужество», одевали ее, словно под венец. Иногда для умершей избирали из числа холостых парней «жениха», который в свадебной одежде шел за гробом<sup>58</sup>. Одним из популярных знаков брака у восточных и западных славян было наличие венка в убранстве молодых умерших. Иногда плели также второй венок, который символизировал супружескую пару. В этом случае один венок оставался на голове покойника, а другой оставляли на могиле (его вешали на крест или кладбищенское дерево)<sup>59</sup>.

В Сербии подобные обряды фиксировались еще в 50-е годы нынешнего века. В окрестностях Петровца (восточная Сербия) при похоронах жениха, уже сговоренного к свадьбе, устраивали так называемую «*мртву свадбу*», т. е. после похорон «венчали» оставшуюся в живых невесту с одеждой умершего парня. На роль условной «невесты» приглашали какую-нибудь девушку и в случае смерти необрученного юноши. В Тимочкой Краине такую «невесту» наряжали, как к венцу, и она в сопровождении двух деверей несла в траурной процессии два венка, один из которых

бросала затем в могилу, а второй была обязана носить еще какое-то время после похорон. На таких похоронах непременно играла музыка, кроме того, на могиле нередко исполнялся обрядовый хоровод, называемый *мртвачко коло* или *коло за душу*<sup>60</sup>. Такие же ритуальные формы «свадьбы-похорон» широко известны и на всей территории Болгарии<sup>61</sup>.

Гораздо реже фиксировались подобные факты, когда условным «партнером» умершего в ритуале венчания выступало растение или камень. В Михайловградском крае Болгарии были записаны уникальные данные о реальном венчании (в церкви или дома с помощью приглашенного священника) умершего с камнем: при похоронах юноши слева от него клали камень, обвязанный женской косынкой, при похоронах девушки — справа от нее устанавливали камень с надетой на него шапкой. В других вариантах юношей венчали с камнем, а девушек — с сухой веткой ежевики. Известны также случаи, когда символическим партнером умерших молодых людей и девушек выступала верба или фруктовое дерево<sup>62</sup>.

Функция и семантика этих действий раскрывается в следующих народных мотивировках: «Кой умре неженат — и ерген, и мома — венчат го за камък, иначе не мое да улезе у рай, ако не е венчано — за камък ли, за дърво ли, — не мое да е сам»<sup>63</sup> (т. е. «не вступивший в брак умерший — парень или девушка — должен быть обвенчан с камнем, иначе он не может перейти в рай, если его не обвенчать с камнем ли, с деревом ли, — ибо он не должен быть одиноким»). Характерно при этом, что умершие неженатыми включаются в общую категорию «нечистых» покойников, переход которых на тот свет затруднен или невозможен: «Нежененият няма да го има никъде при ората на ония свят, и дете, кое е некръстено, го нема там; обесените и удавните също ги не никъде на ония свят»<sup>64</sup> (т. е. «неженатых не принимают на том свете, и неокрещенных детей тоже; самоубийцы тоже не могут туда попасть»).

В контексте этих данных более понятным становится редкое полесское свидетельство: один мужик, у которого умерла дочь-невеста, привязал ее к столбу и «повенчал» для того, чтобы она не стала русалкой<sup>65</sup>, т. е. не могла бы превратиться в демоническое существо, а благополучно перешла бы в иной мир. По карпатским свидетельствам, трехкратный обход вокруг вербы был способом избавления от сновидений о сексуальных посягательствах: «Когда я была маленькая, лет восьми, мне снилось, что ночью ко

мне приходит мужик и лезет на меня, а я от него отбиваюсь. Мать заметила, что я беспокойно сплю, и стала допытываться,— я и рассказала. Тогда она велела мне пойти к вербе и проговорить: «Вербица-сестрица, смилуйся!», затем обойти вокруг вербы за солнцем три раза и плюнуть на землю. После этого мне уже больше не снилось, а был то злой дух и являлся мне в виде моего родного отца»<sup>66</sup>. Трудно сказать, было ли это отголоском символического венчания девочки с деревом как способа избавить ее от наваждений.

Известно, однако, что аналогичные обычаи «венчания» и умерших и живых фиксировались не только в Полесье и у болгар, но и в индийской традиции. Например, бенгальские гонды перед погребением неженатого покойника привязывали его на некоторое время к стволу дерева «сал», как бы обвенчивая их. В северной Индии считалось, что мужчина, трижды овдовевший, не должен вступать в четвертый брак; тогда его «венчали» с сахарным тростником, после чего он мог жениться на женщине, и это расценивалось уже как пятый брак. В Бенгале реальный брак нередко предвосхищался символической свадьбой с деревом. Например, младший брат не мог, по обычаю, жениться раньше старшего, но если тот долго оставался холостым, то устраивали его условное «венчание», привязывая ненадолго к цветущему дереву, после чего младший брат мог жениться. Так же поступали в том случае, если девушка, которой по возрасту уже надлежало иметь мужа, долго оставалась без пары: ее «венчали» с букетом цветов, а когда он увядал, его бросали в колодец, после чего девушка считалась овдовевшей и в дальнейшем могла выйти замуж в любом возрасте, не нанося ущерба сельской общине своим состоянием безбрачия. В качестве символической брачной пары в индийской традиции выступали: дерево, ветка, букет цветов, колодец, кувшин, камень и др. предметы<sup>67</sup>. О ритуальном браке с предметами у разных народов (камнем, куском дерева, колодцем, рыболовной сетью, чучелом) сообщает также Дж. Фрэнгер<sup>68</sup>.

Возможно, что одной из форм такого символического венчания был сербский обычай привязывать куклу к надгробному кресту при похоронах холостого парня<sup>69</sup>.

Не исключено, что нечто подобное имелось в виду в древнейшем свидетельстве арабского путешественника Масуди (X в. н. э.), упомянувшего об обычае, когда на Руси при похоронах неженатого мужчины его перед смертью

«женили». Остается неясным, приносилась ли при этом в жертву умершему реальная женщина или имелась в виду некая символическая женитьба, отголоском которой были описанные выше обычаи, имевшие место в позднее время у индоевропейских народов.

В соответствии с изложенными данными рискнем предположить, что с архаическими формами символического брака связан и славянский обычай «волочения колодки» как наказания за невступление в брак достигшей соответствующего возраста молодежи, что расценивалось как наносящее вред всей общине в целом. Не случайно в названиях колоды дерева, привязанной к ноге парня или девушки (либо в шуточных словесных формулах), колода определялась как замена брачного партнера.

Таким образом, мотив о сексуальных посягательствах со стороны умерших и других хтонических существах, вторгающихся в мир людей, несомненно, связан с архаическими поверьями в то, что пришельцы из иного мира постоянно нуждаются в удовлетворении всех тех же потребностей, что и живые; что способом их обезвреживания является обеспечение духов их собственной «долей» земных благ и что они незримо участвуют во всех ритуальных (т. е. предназначенных для них же) пирах, забавах и оргиях. Соответственно с этим же связаны и запреты на супружеские отношения в период пребывания умерших на земле (определенные праздничные и поминальные даты) во избежание рождения уродов, калек или детей с признаками нечистой силы.

В качестве превентивной меры, призванной предотвратить неурочное вторжение духов в земной мир, выступал, по-видимому, обычай «свадьбы-похорон», восполняющий недостачу супружеской пары умершего. Популярный песенный мотив о трагической смерти молодого героя, которая описывается как «свадьба» или «венчание» с сырой землей, сложился, очевидно, не только как поэтический образ, но имел первоначально статус текста, наделенного функцией оберега, который фигурировал как замена ритуала похорон со свадебными элементами. Свидетельством тому могут служить похоронные причитания, обязательно произносимые над неженатыми покойниками, в которых подробно разрабатываются мотивы похорон, оформленных как свадьба (ср. мотивы выбора невесты для умершего или свадебных приготовлений при погребении девушки в болгарских причитаниях<sup>70</sup>).

Кроме того, если вспомнить, что категория не вступивших в брак умерших причислялась к группе «заложных» покойников, имевших власть над атмосферными процессами, то допустимо предположить, что и устойчивая общеславянская фразеология, характеризующая аномальные погодные явления (ураган, вихрь, дождь во время солнца) как «женитьбу» хтонических существ, тоже восходит к текстам апотропеического значения, упоминающим мотив свадьбы как знака, восполняющего недостаток брачной пары, что было призвано обезопасить живых. Ср. сходное по функции речевое поведение человека при встрече с вредоносными духами умерших неокрещенными младенцев: для их обезвреживания следовало дать им недополученное при жизни, т. е. имитировать ритуал имянаречения (например: «если ты хлопчик — будь Адам, если девочка — будь Ева»).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Софронова А. А. Категория любви в культуре романтизма // О просвещении и романтизме. М., 1989. С. 77 — 92.

<sup>2</sup> Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Stonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897. S. 20 — 21.

<sup>3</sup> Міфы Бацькаўшчыны. Мінск, 1994. С. 22.

<sup>4</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна. С. 285.

<sup>5</sup> Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН (далее — ПА), с. Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл., зап. 1984 г.

<sup>6</sup> ПА, с. Радутино Трубчевского р-на Брянской обл., зап. 1982 г.

<sup>7</sup> ПА, с. Олтуш Брестской обл., зап. 1985 г.

<sup>8</sup> ПА, с. Вышевичи Житомирской обл., зап. 1981 г.

<sup>9</sup> ПА, с. Забужье Волынской обл., зап. 1987 г.

<sup>10</sup> ПА, с. Возничы Житомирской обл., зап. 1981 г.

<sup>11</sup> ПА, с. Замосье Гомельской обл., зап. 1983 г.

<sup>12</sup> ПА, с. Нобель Ровенской обл., зап. 1984 г.

<sup>13</sup> Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 399.

<sup>14</sup> Левкиевская Е. Е. Материалы по карпатской демонологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 255.

<sup>15</sup> Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1985. С. 130.

<sup>16</sup> Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск. 1987. С. 96—97.

<sup>17</sup> Там же. С. 276—277.

<sup>18</sup> Левкиевская Е. Е. Цит. изд. С. 255.

<sup>19</sup> Этнографическое обозрение. М., 1916. № 3 — 4. С. 57.

<sup>20</sup> *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1877. Ч. 1. С. 194.

<sup>21</sup> *Криничная Н. А.* Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяине» леса. Петрозаводск. 1993. С. 38.

<sup>22</sup> Цит. по: *Толстой Н. И.* Заметки по славянской демонологии-3. Откуда название «шуликун»? // *Восточные славяне: Языки. История. Культура.* М., 1985. С. 278.

<sup>23</sup> *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 75 — 76.

<sup>24</sup> *Pelka I.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987. S. 47 — 49.

<sup>25</sup> Там же. С. 53.

<sup>26</sup> *Ђорђевић Т. Р.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953. С. 179 — 180.

<sup>27</sup> Там же. С. 151 — 152.

<sup>28</sup> *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981. С. 129.

<sup>29</sup> *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983. С. 157.

<sup>30</sup> *Ђорђевић Т. Р.* Цит. изд. С. 179.

<sup>31</sup> *Зечевић С.* Цит. изд. С. 69.

<sup>32</sup> *Георгиева И.* Цит. изд. С. 80 — 81.

<sup>33</sup> *Мартинов Д.* Избрани произведения. София, 1981. Т. I: Народна вяра и религиозни народни обичаи. С. 300.

<sup>34</sup> *Пирински край: Етнографски, фолклорни и езикови проучвания.* София, 1980. С. 473; *Георгиева И.* Цит. изд. С. 86.

<sup>35</sup> *Георгиева И.* Цит. изд. С. 87.

<sup>36</sup> Српски етнографски зборник. Београд, 1927. С. 173.

<sup>37</sup> *Зечевић С.* Цит. изд. С. 68 — 69.

<sup>38</sup> Там же. С. 149.

<sup>39</sup> Там же. С. 70.

<sup>40</sup> Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София. Т. 30. С. 73; *Фолклорен еротикон.* Т. 1. София, 1993. С. 213.

<sup>41</sup> *Георгиева И.* Цит. изд. С. 86.

<sup>42</sup> *Фолклорен еротикон.* Т. 1. София, 1993. С. 219.

<sup>43</sup> *Ђорђевић Т. Р.* Цит. изд. С. 59 — 60; *Зечевић С.* Цит. изд. С. 71 — 72; *Георгиева И.* Цит. изд. С. 114 — 116; *Вакарелски Х.* Етнография на България. София, 1977. С. 428 — 429; *Мороз Й.* За някои женски демонични образи във фолклора и вярванията на южните славяни // *Единство на българската фолклорна традиция.* София, 1989. С. 359.

<sup>44</sup> *Ђорђевић Т. Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953. С. 62.

<sup>45</sup> *Гура А. В.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей (серболужицкие параллели) // *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры.* М., 1989. С. 127.

<sup>46</sup> ПА, с. Замошье Гомельской обл., зап. 1983 г.

<sup>47</sup> *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // *Славянский и балканский фольклор.* М., 1986. С. 121 — 130.

<sup>48</sup> *Георгиева И.* Цит. изд. С. 117.

<sup>49</sup> *Зечевић С.* Култ мртвих код Срба. Београд, 1982. С. 11.

<sup>50</sup> *Георгиева И.* Цит. изд. С. 82.

<sup>51</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 410 — 425; Толстые С. М. и Н. И. Заметки по славянскому язычеству: 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 21. С. 87 — 98; они же — Заметки по славянскому язычеству: 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Арханка. Традиции. М., 1978. С. 95 — 130; они же — Заметки по славянскому язычеству: 3. Первый гром в Полесье; 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49 — 83; они же — Заметки по славянскому язычеству: 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 44 — 120.

<sup>52</sup> Седякова О. А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста: Погребальный обряд восточных и южных славян (Рукопись канд. диссертации). М., 1983; она же — Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балтославянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 54 — 63.

<sup>53</sup> Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и масленица (Российский этнограф. Т. 8. М., 1993. С. 191 — 202); Они же — Свидание с предком: Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных; Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. Петербург, 1994; Кузеля З. Посижине і забави при мерци в українським похороннім обряді // Записки наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка. Львів, 1914. Т. 121.

<sup>54</sup> Ивлева Л. М. Цит. изд. С. 64 — 65, 83 — 84.

<sup>55</sup> Ивлева Л. М. Цит. изд. С. 99.

<sup>56</sup> Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура... С. 199.

<sup>57</sup> Соболевский А. И. Из истории народных праздников на Великой Руси // Живая старина. Вып. 1. 1890. С. 130.

<sup>58</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 347.

<sup>59</sup> Fischer A. Zwyczaże pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

<sup>60</sup> Барґактаровић М. Посмртна или накнадна свадба // Гласник Цетињских музеја. Књ. 5. Цетиње, 1972. С. 264.

<sup>61</sup> Гарнизов В. «Смърт-сватба» // Проблеми на българския фолклор. Т. 8. Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция. София, 1991. С. 247 — 252.

<sup>62</sup> Там же. С. 249.

<sup>63</sup> Там же. С. 250.

<sup>64</sup> Там же. С. 250.

<sup>65</sup> ПА, с. Хоромск Брестской обл., зап. 1984 г.

<sup>66</sup> Карпатский архив Института славяноведения и балканистики РАН, с. Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл., зап. 1987 г.

<sup>67</sup> Бхаттачарья С. К. К вопросу о культуре деревьев в Индии // Советская этнография. 1980. № 5. С. 129 — 135.

<sup>68</sup> Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 166 — 170.

<sup>69</sup> Барґактаровић М. Цит. изд. С. 265.

<sup>70</sup> Гарнизов В. Цит. изд. С. 249.





**Е. Е. Левкиевская**

## **СЕКСУАЛЬНЫЕ МОТИВЫ В КАРПАТСКОЙ МИФОЛОГИИ**

Общение с потусторонним миром всегда являлось центральной темой мифологических переживаний человека. Сама возможность такого общения, его формы и принципы, отраженные в многочисленных верованиях и обрядах, прямо связаны с проблемой правильного ритуального поведения человека, в том числе и сексуального. Нарушение существующих запретов и предписаний не только провоцирует любовные контакты человека с нечистой силой, но и является причиной ее порождения, что особенно ярко проявляется в мифологии карпатских украинцев. В данной статье мы и остановимся на этих двух мотивах карпатской мифологии, связанных одним общим обстоятельством — нарушением человеком правильного ритуального поведения. Речь пойдет, во-первых, о любовной связи человека и мифологического персонажа и, во-вторых, о тех мифологических персонажах, которые были рождены обычными людьми в результате нарушения сексуальных запретов. Карпатский материал дает прекрасную возможность сопоставления его с соответствующими южно- и восточнославянскими сюжетами, которые позволяют выявить общеславянские мотивы и локальные особенности интересующей нас темы.

### **ЛЮБОВЬ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА — НОРМА ИЛИ ПАТОЛОГИЯ?**

Ответ на этот вопрос зависит от того, в каком качестве в той или иной традиции воспринимается представитель потустороннего мира — как божество или как демон. Несомненными индикаторами здесь могут служить как характеристика неземного «героя-любownika», его

поведение и релевантные признаки, так и «последствия» любовной связи для земного партнера, для его жизни, благополучия — здесь важным фактором является наличие оберегов и отгонных средств, применяемых против мифологического любовника. Показательно также, как оценивается ребенок, рожденный от такой связи. Так, в греческой мифологии любовь жителя (или жительницы) Олимпа к простому смертному явно воспринималась как один из вариантов допустимой нормы, хотя бы потому, что результатом такой любви являлись герои, наделенные благородными чертами и неземными свойствами.

В славянской традиции любые отношения человека с потусторонним миром всегда строились по одному принципу: как можно надежнее отгородиться от опасного и губительного для человека мира демонов, уклоняясь по возможности от любых контактов с представителями этого мира, а если уж встреча произошла — обезопасить себя надежными оберегами. Эта позиция верна и для интересующих нас сюжетов, в которых любовные притязания со стороны мифологического персонажа осмысляются как патология, несомненное зло, от которого необходимо оберегаться и, если уж она имеет место, постараться от нее избавиться. Любовный, равно как и любой, контакт с нечистой силой в славянской традиции крайне опасен и ведет к гибели человека.

Чтобы понять, в чем причина такой позиции, попробуем в качестве своеобразной «лакмусовой бумажки» применить перечисленные выше факторы и выяснить: кто из мифологических персонажей может выступать в роли любовника (любовницы) смертного человека, в чем причина возникновения такой связи и какие последствия для человека она несет, существуют ли способы ее предотвратить, а также какие дети в результате ее рождаются.

#### МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ЛЮБОВНИК (ЛЮБОВНИЦА) — КТО ОН?

Необходимо заметить, что в той или иной степени способностью вступать в любовные отношения с людьми обладают почти все славянские мифологические персонажи: согласно русским верованиям, леший берет себе в жены проклятых девушек, домовый может иметь половую связь с хозяйкой дома (ср. характерное вологодское название домового *батюшко дворовы снохач*); по общеславянским

поверьям, весьма любвеобильны водяные — они сожигательствуют с утонувшими и утопившимися женщинами, согласно севернорусским представлениям, женятся на дочерях других водяных, а у западных славян заманивают к себе женщин красивыми лентами и безделушками и даже ходят по деревням и сватают земных девушек себе в жены; восточнославянские русалки заманивают деревенских парней и соблазняют их. Однако для всех этих персонажей любовная связь с земным человеком является одной из многих функций, часто не основной, лежащей на периферии основных характеристик.

У славян существует ряд мифологических существ, для которых любовная связь с человеком является главной, основополагающей (а иногда и единственной, как, например, для *змея-любака*) функцией. В карпатской мифологии к их числу относятся из мужских персонажей *умерший муж* или *возлюбленный*, приходящий к живой женщине и вступающий с ней в любовную связь: «Базьб Геврик з нашого передмісті навіть по смерті ходів до свої жінки. Черес ціло літо ходів. Усе в ночі по двайнацятій та лігав з жінкай спати» (Дрогобичи, льв.; Гнатюк, 1912, 1, 160).

В быличках подчеркивается, что такой покойник умер молодым, в результате несчастного случая или неестественной смерти, т. е. речь идет об умерших до срока, не изживших своего века покойниках, которых причисляют к разряду «заложных» (термин Д. К. Зеленина): «Булі молоді, та бралися. И скоро убіло жеу у ліси. Лышылася бэз чоловіка и мала двоих дитей малых. Так голосила за ним, плакала, шчо вин *присох*» (Луги, рах. зак.; КА, 1989; зап. автора). «Хлопец зауёнуу на вијні, а дівчина тоскувала. И вин прихóдыу до жеј» (Головы, верхов. ив.-фр.; КА, 1990, зап. Е. Чекановой).

Часто считается, что в образе любимого человека приходит черт: «Вин, цей чорт, цей сатана ходёу до жінки, до дйучэнэ. Вин з ней живё, йак чоловік з жінкой, вин переводится йак чоловік знайомый, и так обманываєт людей» (Головы, верхов. ив.-фр.; КА, 1990, зап. автора). Нечистый в образе красивого молодого человека, соблазняющий женщин, иногда может иметь специальное название *пэрэлэ-стник* или *літавэц*.

Иногда в роли мифологического любовника выступает демон-обогатитель *вýchованец*, с которым хозяйка вынуждена спать за то, что он приносит ей богатство: «Зносок — йего, кáжуть трэба носётэ дэвять дэнь пид пахоу и

дэвяць днiў нэ гаворэ́тэ ни до ко́го. [Из него получается] свий, вэ́хованэц. То будэ помагатэ, [но за это] мўсэ́тэ з ним спáтэ, мўситэ йему йстэ варэ́тэ» (Тисов, долин. ив.-фр.; КА, 1988; зап. автора).

Эти карпатские мотивы имеют варианты в других славянских традициях. У восточных славян (здесь и далее — за исключением карпатского ареала) подобные сюжеты связаны с демоническими существами типа *змея-любака*, *налэ́та*, *любостáя*, *огненного змея* и под., которые под видом умершего или отсутствующего любимого человека прилетают к женщине: «Кажут, шо йе такé. Шо чоловiк умрэ и жiнка дўже пла́чет, так он переки́неца и стáнет йак чоловик и кажну ночь ложiца с йей» (Рясное, емельч. жит.; ПА, 1981; зап. Е. Чекановой). «Умьер у жинки муж. Плакала дуже, аж ей у ноць приставляеца, шо он пришол хату управлять. А потом к ей ў постель лег, да руками бере ее. То домовик буў» (Вел. Поле, петрик. гом.; ПА, 1983). «Мужа у той ведьмы не было. Гаварили, что з чортом живé, с нечистой силой, как с мужем. И сын этот от него был. Каза́ли, к éтим вéдьмам лятáв змей. И ён змей ё́тот им ўсе богáтство носiў. Гуляюць дéўки, парни и бачуць: змей лятить. Агонь, и с хвостом. Шумить, лятит. Это я лiчно бáчила» (Челхов, клим. брян.; ПА, 1982). Иногда такие сюжеты связаны с образом вампира: «Strzygoń żopaty chodzi po śmierci do swojej żony, pomaga jej w pracy, a nawet może mieć z nią dzieci» (Подолье, Ziemia, 1888, 11). У русских *маньяк*, персонаж, летающий к тоскующим вдовам, осмысливается и как нечистая сила, и как человек, проклятый своими родителями (рус., Сахаров, 2, 14).

У южных славян мотив половой связи женщины с демоническим существом обычно также соотносится с вампиром, а кроме него, с персонажами типа *алы* или *змея*: «Ако се човјек повампирио прије своје смрти своје жене одна јој обноћ долази» (Босния, Ђорђевић, 1953, 33). «Змеят може да се влюбва в обикновена девойка или жена, а змеицата — в младеж. Расказва се, че змеят залюбвал своята жертва още от дете и не и давал да се омъжи за друг, докато не я разлюби» (болг.; Георгиева, 1983, 85). Ср. характерные детали, объединяющие карпатскую и балканскую традиции: у болгарского змея кожа — как толстая роговая чешуя (Маринов, 1914, 207). В карпатской быличке такой же роговой покров замечает девушка на коленях своего любовника, который оказывается чертом (бабушка ей советует: «Як він прийде грати сї, та тогди посмотри на

колінах, ци є у него ніхкі, як є ніхкі, то то Осинавец»: Зеленици, надворн. станисл.; Онищук, 1909, 84). Змей, прилетающий в дом, не видим всем, кроме девушки, к которой он является (Георгиева, 1983, 81). Эта деталь характерна и для карпатских быличек (см. хотя бы: Онищук, 1909, 85).

Однако огненная природа таких существ, их связь с атмосферными и метеорологическими явлениями, а также их «летучесть» — постоянные признаки южнославянского змея, не встречаются в карпатских верованиях, зато имеют очевидные параллели в восточнославянской традиции: «змеят се ява като светкавица, като огнено кросно, голяло червено колбо, което се смята за огнен змей» (Георгиева, 1983, 81). Ср. многочисленные восточнославянские представления о том, что змей летает в виде огненного шара, веника, снопа и рассыпается искрами над тем домом, где живет его жертва. По болгарским представлениям, во время грозы девушки должны прятаться, чтобы их не смог увидеть змей, а также, «когато падат звезди, се смята, че летят змейове и грабят моми» (Георгиева, 1983, 87). Ср. русское поверье, что в день Св. Власия не должно смотреть на звезды, чтобы не увидеть *маньяка* — разновидность змея (Сахаров, 2, 14).

Соответствующие женские персонажи фигурируют в разных местах карпатского ареала под различными названиями: *богін'а*, *діка баба*, *пэрэлэстныц'а*, *літавці'а*, *повітрул'а*, *бісці'а*, *н'авка*, *майка*, *лісна* и др., однако по своим характеристикам являются частными вариантами одного и того же образа. Подобное существо спереди выглядит как молодая и очень красивая женщина с длинными волосами, но сзади она не имеет спины, внутренности у нее открыты (характерная черта многих демонов, прежде всего чёрта, о котором известно, что «у него спина корытом»). Она обладает необыкновенными свойствами (даром провидения, способностью летать и под.), а также способностью заманивать и обольщать парней: «Лисова панна — спереди выглядит как девушка хорошего рода, а сзади тянутся за ней кишки. Заманивает к себе молодых людей, идущих вечером одинокой лесной дорогой. Лисова панна завлекла к себе работника. Через два года он вышел из лесу глубоким стариком и вскоре умер» (Косов, ив.-фр.; Франко, 1898, 212).

Характерно, что данные персонажи также относятся к разряду заложных покойников, не изживших своего века: «Майкэ ходэли, купáлися и на бэрэг выходэли, вэгрювáлэся, спэвáлэ. Така звичáйна людéна, алэ в ний плэчиу нэ

було, усё відно усэрэдэни... Мать родит ребенка, задушит его и кидает его — страчка, кажут, и майка з тех» (Ясень, рожнят. ив.-фр.; КА, 1988, зап. автора). «Поветрулі дйўкы такі, косати, косы у них вэлькы, дужэ фэйни, спивајут... То та повитруля причепајеца до чоловіка... Повісица дйўка, то она с того получајеца, тота повитруля» (Пилипец, межгор. зак.; КА, 1991, зап. Е. Чекановой). «Вітрэнэца — дйўчата дужэ красэва, шо хлопцаў причаровэвалэ. [Они] з потоплэникоў. Та, шо д'ивчэна утопэлас'а, то з нэй рбэца вітрэница. То вітрэница — русалка. То одно и тож. А ти вітрэнэца в дуплах живўт, а русаўкэ в водах. Их [вitreниц] мójно побачэте, шо они роздэвајуца, шо трэба одэг их найте, то вона придэ до тэбэ. Онэ роздэвалэсь, танцювалэ, спэвалэ. Шо волосіе было дбўго, зэлэнэ — то вітрэнэца» (Тисов, долин. ив.-фр.; КА, 1988; зап. автора). «Бисіця. То жынка... То якось мбей мамы дід росказываў, шо даўно сам бачыў ті бисіцы. То она показывається йак дйўчына та и ўсэ. Шо даўно пшоў чоловік у лис, так она показалася, шо он у нэй улюбўся и за ней ходыў, и она за ним ходыла. И он прійдэ до хаты, и у хати так посыдыт, посыдыт и далэ туды у лис. И ходыў цэло літо. [Люди] самы сэбэ дўмают: шо з чоловіком стало, шо цэ он тудá ходыт? Мбже он там заболіл, мбже на гóлову шо? и так збрáлыся люды, сусіды прбсто. [Приходят] они у лис, там така смэрэка [вывернутая], там глэна така, там корінья такэ, вин тудá залезаје, и она прихóдэ, и то, шо она ўжэ зловэла, достае... [Люди забрали этого человека домой и не выпустили его из хаты]. Так она ходыла докóло хаты, так верещэла кóло хаты...» (Самакóво, путил. черновиц.; КА, 1987; зап. автора).

Сюжеты о любви подобных персонажей с мужчинами имеют довольно точные параллели в южнославянских традициях. Близость карпатских персонажей типа *витреницы* сербским и болгарским самовилам и самодивам отмечал еще Ф. Потушняк: «Видимо, с представлениями о поветруле соединились представления о лесных женах (укр. *Маня*, чеш. *Matoha*; *dívé ženy*, *dziwie żony*, *dívje devojke*, *dívite žena*) и о вилах. Общие признаки: крылья, возможность жениться, рождение детей от смертного человека, способность поднимать бурю и ветер, любовь к пению и пляскам, пребывание на вершинах гор, необыкновенная красота» (Потушняк, 1940).

Добавим еще несколько сходных черт, объединяющих карпатские и южнославянские персонажи. В балканских поверьях также присутствует представление, хотя и значи-

тельно ослабленное, о связи самовил с заложными покойниками: вилы происходят из проклятых дочерей Адама и Евы, а также из обычных девочек, украденных вилами (СМР, 67). Согласно болгарским верованиям, самовилы живут под корнями деревьев (Георгиева, 1983, 112—113; в уже цитированной гуцульской быличке *бисица* живет под корнями вывернутой пихты: «там така смэрэка [вывернутая], там глэна така, там корінья, такэ, вин тудá залезáе, и она прихóдэ»).

Карпатский и, слабее, балканский материал позволяют сделать вывод о происхождении демонических существ, помогающих земной любви. Это в основном персонажи, принадлежащие к разряду заложных покойников, умерших неестественной или преждевременной смертью. Это люди, «что ушли недолюбив...» и поэтому после смерти «доживающие» свой неизжитый земной срок.

Для мифологического любовника характерны все черты демона, и в первую очередь оборотничество — он только прикидывается настоящим человеком: «бо *нечысты*, то *сáтан* присох ся, дух святы́й з нами, пропа́ў бы» (Луги, зак. рах.); «Вин переводится йак чоловик знайо́мый, и так обманывает людей» (Головы, верхов. ив.-фр.). «Так он перекинеца и станет йак чоловик» (Рясное емельч. жит.). Появляется такой персонаж путем, обычным для всей нечистой силы — через места, символизирующие открытую границу между «этим» и «тем» миром: «Ун прийшоў з ко́мина и вихром спусты́ўся» (Худлево, ужгор. зак.; КА, 1988).

Ведет себя такой персонаж как типичный ходячий покойник: ходит по дому, гремит, стучит домашней утварью, выполняет по ночам хозяйственную работу (эта черта позволяет сблизить мифологического любовника с чёртом-служгой, поверья о котором весьма распространены на Карпатах): «[Умерший муж] приказуваў, што вин бу́де усё робыты (бо *нечысты*, то *сáтан* присох ся, дух святы́й з нами, пропа́ў бы). И так суси́да [видит], шчо *вин* хóдэ. Ночью *бидá* зробыт, встанут, у нэ́ј пороблёно» (Луги, рах. зак.; КА, 1989).

Такой же мотив встречается и в восточнославянской традиции: «Казáли, к ё́тим вё́дьмам лята́в змей. И ё́н змей ё́тот им ўсе бога́тство носі́ў» (Челхов, клим. брян.). Ср. любопытное свидетельство из Белгорода середины XVIII века, ставшее предметом синодального разбирательства: некто Федор Щедров «говорил слова, якобы живет змей и летает тогож белгородского президента

Осипа Селиванова сына Морозова с женою ево, и носит к ней тот змей летаючи немалое богатство деньги, злата и серебро и жемчуг, отчего оной Морозов обогател, и оборачивается оная нечистая сила человеком оной жене, а как прилетает, то онаго Морозова обмертвит, а притом свидетели были...» (Никольский, 1895, 494—495).

При этом такой любовник, как и любой мертвец, может «утянуть» за собой все хозяйство: «Коли перелестник перелетит понад чюю хату, то з того господарства нічого не лишит ся, воно зведеть ся ні на що» (Гнатюк, 1912, 2, XXXIII).

Потусторонняя природа такого «любовника» обнаруживается при сопутствующих обстоятельствах: «Умэр чоловік, а она [жена] горевала, и зачал чоловік ходити. И сплять. Мэртвый прынис яблук чэрвоных, она рано подывилася — то кизяки киньскы» (Новоселица, межгор. зак.; КА, 1987, зап. И. Двойнишниковой и автора). Такой любовник «дужэ студэний», исчезает он после пения петухов (Онишук, 1909, 84). Он обычно запрещает рассказывать о своих посещениях — черта, общая для карпатского и балканского ареалов.

Неестественность, аномальность возникающих между человеком и демоном отношений отражается и в глаголах, которые их описывают: «летучие *прикачиваются* от думы и горя» (нижегор.; Зеленин, 2, 784). «Ни чоловікови за жинкою, ни жинци за чоловіком ны годыцца плакати, бо *прып-лачешь змия*» (елисаветград; Из народных уст, 153). «Так голосила за ним, плакала, шчо він *присох*» (Луги, рах. зак.; КА, 1989). Также говорят не о естественно возникающей любви, а об искусственно вызванной магическими средствами помимо воли партнера. Ср. *присушить, присушка* — о вызывании такой любви.

### ПОЧЕМУ МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ЛЮБОВНИК ПОЛУЧАЕТ ДОСТУП К ЧЕЛОВЕКУ?

Возможность контакта, в том числе и сексуального, между демоном и человеком — результат нарушения человеком правильного ритуального поведения. Человек сам открывает доступ к себе, нарушая запреты, создающие границу между миром людей и миром нечистой силы. Чаще всего сюда относится нарушение запрета плакать, голосить по умершему (покойника оплакивали только до момента погребения, после возвращения с кладбища плакать уже не



полагалось): «У нас як чоловік умрэ, спустэм ў могэлу, ужэ голосэтэ нэ мож. Плакатэ мож, а голосэтэ — ни. *Прэсхэ́је сэ*» (Луги, рах. зак.; ПА, 1989; зап. автора). «Як шос такы умре, ци бі жінка, ци бі чоловік, ци бі льубас... та аби дуже жылував за тим, аби дуже плакаў, будет так сохнути...— далі прийде ид нему — ци би такы лісове, ци би «тот» — осина — и буде ид нему приходити, буде из ним — не дивуйте — спати» (Зеленици, надворн. станисл.; Гнатюк, 1912а, 251). «Лышылася бэз чоловіка и мала двоих дитей малых. Так голосила за ним, плакала, шчо вин *присох*» (Луги, рах. зак.; КА, 1989, зап. автора). «Була жынка. Помер чоловік. Она за ним дуже скучала. Вин стаў приходыты» (Головы, верхов. ив.-фр.; КА, 1990, зап. Е. Чекановой).

Нельзя также тосковать по находящемуся в отлучке мужу или жене: «Богині не раз зваблюють до себе мужчин, шчо працують по лісах, а тужать за полишеними дома жінками, і вже не выпускають їх від себе» (Гнатюк, 1991, 394). «Одна гіўка любила легіне. Тай так відтак било, шо легінь пішоў до восьька, а тота дуже за ним банувала. Тай відтак зачеў сі ї показувати» (Зеленици, надворн. станисл.; Онищук, 1909, 85).

К таким же результатам приводит нарушение запрета отзывать на незнакомый голос: «Абэ ты не обизвала на тэј ўо́лос, шчо не зна́еш, бо сатана вжэ буде ходэтэ до тебе, жінкэ, чэ диўчэнэ. Отак тэ прокречэш, то вин ма́је пра́во ходэтэ. Вин з нэй живэ, йак чоловік з жінкой. Вин переводица, йак чоловік знайо́мэй. Та вонé думають, шо той чоловік, чэ хлопэц, а то той» (Головы, верхов. ив.-фр.; КА, 1990; зап. С. Бушкевич и автора). «Лісна співаје: «Нашо ты мэнэ ма́ты на світ породы́ла, шчо́бы я молодэ́нька бэдла́мы ходы́ла» — то нэ трэба обзыва́ця, бо звэ́дэ ў блуд» (Головы, верхов. ив.-фр.; зап. С. Бушкевич и автора). «Лісниці піддурюють та викликають до себе парубків так, шчо говорять, сміються і співають голосом коханки. Кличуть їх навіть по імені, хто відізветься, до того вони зараз пристають, і вже йому трудно їх видкараскатися» (Гнатюк, 1991, 394).

Мифологический любовник может овладеть человеком, приснившись ему, поэтому, чтобы преградить доступ к себе, необходимо рассказывать другим свои сны, особенно повторяющиеся: «Богині (лісниці, мамуни) прибирають постать тої дівчини або молодиці, з якою парубок кохається. Лісна приходит тоді, коли парубкові прис-

нитися дев'ять раз його коханка, а він про се нікому не скаже. Як раз учепитися, то дуже тяжко позбутися» (Гнатюк, 1991, 394). «Какіє бы діўкы нэ снЫлыс', [даже знакомые], то сн'аца повитру́ли. Трэба казаты той сон, мож дэрэву повЫсты. До тр'ох раз сн'аца. [Если парню приснится девушка 3 раза, а он не скажет об этом], тоды она прычэпыца, ночју прихóдыт до чоловіку, цэлўет, лўбїт, вс'ако робїт» (Пилипец, межгор. зак.; КА, 1991, зап. Е. Чекановой). Подобное верование зафиксировано и в с. Головы (верхов. ив.-фр.; КА, 1990).

И уж конечно нечистый не преминет воспользоваться приглашением, прямым или косвенным. На Карпатах с этим связаны два сюжета: девушка, не имеющая кавалера, с досады говорит: «Хоть бы черт меня любил», в результате черт является к ней под видом хлопца (Онищук, 1909, 84); девушки на «вечерницах» в ожидании хлопцев произносят: «Хоч би один який чорт прийшоў» — и для верности еще зовут их в трубу, пришедшие хлопцы оказываются чертями (Гнатюк, 1912, 2, 44—45).

Представления о нарушении нормированного поведения как причине домогательств мифологического любовника широко распространены и за пределами карпатского ареала: «И-и, сердце, ны плачте николы, мои диты, як умре хто из вас, ни чиловикови за жинкою, ни жинци за чоловиком ны годыцца плакать, бо прыплачешь змия» (елисаветград.; Из народных уст, 153). По русским поверьям, *любостай* летает в виде огненного змея к женщине, тоскующей по своему умершему или уехавшему мужу (тамб.; Бондаренко, 1890, 1). А *маньяк* (ипостась змея) имеет доступ к девушке, потерявшей невинность, а также к одиноким бабам, когда их мужья надолго уезжают из дома (Сахаров, 2, 14). В восточнукраинских поверьях причина любовных домогательств змея — неосторожно, без благословения поднятая на дороге вещь: бусы, платок, перстень, крест с загнутыми концами (ср. с поведением западнославянского водяного, приманивающего жертву яркими предметами).

Схожие представления характерны и для южных славян. По мнению болгар, змей имеет доступ к тем девушкам, которые умываются водой, оставленной открытой во время грозы, а также к тем, которых мать, когда они были маленькими, клала на место, на котором резали хлеб, там, где моют посуду, выливают помой и выбрасывают софру. Девушку может полюбить змей, если в младенчестве мать над ее люлькой мотала нитки (Георгиева, 1983, 86).

Интересно, что в болгарских верованиях змей получает доступ к девушке, которая была зачата или родилась в один день с ним (Георгиева, 1983, 85) — здесь явно играет свою роль культ так называемых «одномесечников», людей, родившихся в один день или месяц и, следовательно, связанных общей судьбой.

На Карпатах и у южных славян существует еще одно условие возможности любовных контактов с мифологическим существом — половая чистота юноши: «Поветрули влюбляються в парней смелых и чистых в половом отношении. Такого они уносят к себе» (Потушняк, 1940). «Красни (видьмы) оні брали, алэ як хлопец чэстный, такого, шо ще не знаў за дїучэга... Они берўт з собоў. А як уж за дїучэну..., то нэ бэрэ тако́го» (Луги, рахов. зак.; КА, 1989, зап. автора). «Лисові — таке жинкэ, йек и ме, оні вид нашех людэй ся скрева́ют. Красэви, красэви ти ди́учата лисові. Они хозяйке, оні ма́ют олэни, оні до то́го йе. Тільки тако́го хлóпця мо́гут привороже́те, котрэй за жінку свідіў» (ср. укр. у *свиду*, на *свиди* 'быть незрелым, незрелым, молодым', *свидовий* 'незрелый'; Луги, рахов. зак.; КА, 1989; зап. автора). «Виле примама лепе, младе, честите и невинне момке, па с њима живе и добијају пород» (серб., у Полицима; Ђорђевић, 1953, 73). Иногда это условие распространяется и на девушек: «Мушки змајеви изберу лепу невину девојку» (Хомолье, СМР, 144).

Этот мотив труднообъясним с точки зрения славянской традиции, где невинность, целокупность, напротив, обычно является апотропеическим свойством, отгоняющим нечистых, но никак не привлекающим их к человеку. Ср. очистительные и охранительные обряды, в которых половая чистота участников — непременно условие совершения обряда: русский обряд опахивания, а также карпатский обряд, предохраняющий овец от ведьм, во время которого овцы прогоняются между ног юношей, «таких, шо за ди́укаме нэ ходы́лы» (Луги, рах. зак.; зап. автора). Этот мотив плохо согласуется и с фактами из других славянских традиций (у русских змей летает к девушке, потерявшей невинность), и с собственно карпатскими материалами (витреники и витреницы принимают вид уже имеющейся любимой особы или зовут ее голосом и тем заманивают человека к себе). Можно предположить, что этот мотив не является собственно славянским и его возникновение логически оправдано в той традиции, где мифологический любовник воспринимался не как опасный демон,

а как божество, любовь которого для человека не зло, а престижная награда. С этой позиции девственность является преимуществом, способным привлечь любовь божества. Если учесть, что южнославянские представления о вилах и карпатские о лесных паннах и под. испытали очевидное влияние греческой традиции, то, вероятно, корни данного мотива следует искать в греческой мифологии.

Вероятно, более точным является другое толкование, предложенное Т. В. Цивьян: в славянских традициях маркированной обычно является только невинность девушки, тогда как у юношей это качество, как правило, не отмечено. Исследуемый мотив мог возникнуть в такой культуре, где гомосексуальные отношения рассматривались как вариант нормы, а, следовательно, невинность юноши ценилась так же высоко, как и невинность девушки. Однако и это толкование также недвусмысленно указывает в качестве источника мотива греческую традицию<sup>1</sup>.

#### «АНАТОМИЯ ЛЮБВИ»

Западноевропейские богословы изошрялись в теоретических рассуждениях о физиологии половой связи демонов с людьми. Результаты этих теоретических выкладок нашли свое отражение в различных главах «Молота ведьм» (см., например, Шпренгер, Инститорис, 1990, 195—211). Признанным авторитетом в этой области считался Фома Аквинский, чьи сочинения «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» стали основой для классической теории о суккубах и инкубах. Средневековые представления о *инкубах* (дословно: 'сверху лежащих') и *суккубах* ('снизу лежащих') получили в Западной Европе такое распространение, что согласно им не только рождение отдельных людей, но и происхождение целых народов было результатом связи дьявола с женщиной. Славянская богословская мысль счастливо избежала европейской истерической озабоченности по этому поводу, хотя некоторые попытки осмыслить проблему сексуальных контактов между человеком и демоном предпринимались и здесь в довольно позднее время, и, что характерно, возникали они в связи с традиционными славянскими сюжетами. В цитированном выше белгородском деле о летающем змее фигурировала

---

<sup>1</sup> Благодарим Т. В. Цивьян, любезно указавшую нам на возможность такого истолкования данного мотива.

выписка из «книжицы, имянуемой «О призшествии Антихристовом», изданной в Москве в 1730 г., которая, видимо, являлась теоретической базой для рассмотрения Синодом данного случая. Рассуждения, приводимые в выписке, довольно точно повторяют идеи Фомы Аквинского и его последователей: «Како бо может дїавол, бесплотен сый, с женоу имети истинное естественное смешение, како может вляяти семя человеческое к рождению, сам не имея семене, бесплоден сый, обаче может дїавол первее преобразиться в жену и смешение имети с человеком и от него семя взем, может потом преобразиться в человека и сообщить ся жене и вляяти семя, взятое прежде от человека, и сицевым образом демон может родити человека, а не сам от себе своею силою...» (Никольский, 1895, 494—495). Что касается славянских народных представлений об «анатомии любви», то они не обременены подобными тонкостями и их доминанта относится не к процессу любви, о котором сообщается очень скупо и односложно, а к ее результатам, последствиям. Связь человека с демоном внешне носит любовный характер: [об умершем муже:] «Приїде і йде до неї спати і так сь тьши нейу і плачи дужи. А вона тоди не можи аны рушити, аны слова примолвити» (Гнатюк, 1912, 1, 126—127). «Вин з нэй живэ, йак чоловік з жінкою. Вин переводїца, йак чоловік знайомэй» (Головы, верхов. зак.; КА, 1990). «Тай вин [нечистый] знаёте, граў си с тоў жинкоў шось тїждень» (Вижница, Гнатюк, 1912, 2, 10). «До одного ўазды ходы́ла літавыца и всэ зганя́ла жону́ из постэ́ли, а сама ляга́ла ко́ло нэго» (Стрый, Яворский, 1915, 257).

Однако в действительности любовные ласки оказываются лишь антуражем, за которым скрывается насилие, мучение, против которого жертва бессильна: «И зачал чоловік ходыть. И сплять... Вин ходыв и мучыв» (Новоселица, межгор. зак.). «А вун [умерший муж] ходыу, то так зму́чиу шо ўмэрла» (Мокрое, перегин. зак.; КА, 1991, зап. С. Бушкевич). «И чоловік до нэй [к жене] ходыу злым дүхом... И так она ся схворыла, шо нэ ўонна бу́ла ходыты» (Худлево, ужгор. зак.; КА, 1988, зап. автора). «Тота гїу́ка, шо тепер умерла за Зеленоу, то де неї приходиу «тот» — осина му... як уже лыжук спати, то она лежит троха так тыхо, а відтак бере шось и мордуе... Чути, шо она шось туди горкотит, стогне... А то «той» бере сї до неї, лізе на ню туди... А она кричит: «Пусти! Иди собі гет! Шо ти до мене маеш?» Так усе приходиу, и она схла, схла, аж умерла» (Зеленици, надворн. станицл.; Онищук, 1909, 85).

Подобные сообщения характерны и для восточнославянской традиции: «И станет йак чоловік и кажну ночь ложіца с йей. И становица вонá худá, страшнá, пожелтé. Ходіў, ходіў, да задушіў ее» (Рясное емельч. жит.; зап. Е. Чекановой). «И я бачила змія... Я глянула — аж він летіт, а искры так и сыплются... Кажуть, шо він до жонок литає, то молоко из грудей тягає. Як прилетыть, ударыться об зэмлю, тай стане парубком. И от молодыця, до якой він уладыться, жовт-жовта буде, як виск, бо він, як не стане молока, тай кров тягне» (укр.; Чубинский, 1, 16—17).

Любовь вампира, змея и самодивы в балканских сказаниях имеет для человека те же последствия: «Любените от самодивата ергини са бледни и болнави» (Георгиева, 1983, 116). «Момци и девојке које имају односе са змајевима бледи су и испијени, јер их ови јако изнуре» (Хомолье, СМР, 144). Женщина, к которой приходит муж-вампир, «почне се од тога сушити» (Ђорђевић, 1953, 33). Согласно болгарским поверьям, девушка, которую любит змей, уже не принадлежит человеческому миру, о чем свидетельствует ее поведение: «Залибена от змей мома познава по туй, че почнува да бега от всеки момъкъ, на хоро, на чешма... не ходи. Такава мома начиня да се не вчесва, да се не плете и китки и венци на главата си не смее да чужда» (Маринов, 1914, 208). Она также не может выполнять обычные домашние работы: не ткет, не прядет, не ходит за водой (Георгиева, 1983, 86). Подобное поведение напоминает поведение человека в карпатских быличках, высиживающего из яйца хованца — духа-обогапителя, который во время высиживания имитирует похожими действиями принадлежность к миру мертвых: не причесывается, не бреется, не стрижет ногти, ни с кем не разговаривает, не крестится.

«Любовь» мифологического существа к человеку — однозначно прочитывается как вариант вампиризма, в результате которого жертва теряет силу, здоровье, сохнет, желтеет и быстро умирает. Характерно, что в некоторых быличках подчеркивается, что мифологический любовник не вступает со своей жертвой в собственно сексуальные отношения, а просто ложится рядом с ней и сосет из грудей молоко или кровь — мотив, характерный для вампира! Человек, испытавший любовь потустороннего существа, уже принадлежит потустороннему миру. Ср. болгарское название девушки, к которой прилетает змей, — «жива умряла» (Георгиева, 1983, 86); ее смерть в результате подобной любви считается свадьбой со змеем.

Вполне закономерно, что любовные отношения с демонами носят исключительно характер свободного сожителства, не подпадающего под нормативы общественных запретов и предписаний. Все попытки «узаконить» любовь с такими существами, ввести ее в рамки человеческих отношений, а значит, лишить ее опасной для человека демонической природы, в конце концов кончаются неудачей, чему свидетельство — довольно однотипные сюжеты о браке с литавицей или самовилой в карпатской и балканской традициях. Эти женские персонажи, охотно заманивающие к себе пастухов, лишь по принуждению соглашаются на брак с человеком (ни в одной быличке процесс бракосочетания не описан, хотя иногда сообщается о крещении (!) литавицы или поветрули). Брак становится возможным только после того, как претендент украдет у своей избранницы какой-либо из ее атрибутов, в котором заключается ее магическая сила: крылья, платок, одежду и под., а также даст согласие не нарушать какое-либо условие (обычно — задавать вопросы). Такой брак длится недолго, обычно до рождения ребенка, после чего или муж нарушает поставленное условие, или она находит способ вернуть себе отобранную вещь и исчезает.

#### КТО РОЖДАЕТСЯ ОТ СВЯЗИ ДЕМОНА И ЧЕЛОВЕКА?

Отношение «общественного мнения» к любовным связям между человеком и демоном лучше всего иллюстрируют представления о свойствах «детей», которые рождаются в результате такой связи. Иногда считается, что в итоге не рождается ничего (прямое свидетельство бесплодности нечистой силы). Беременность протекает патологически долго и часто кончается смертью женщины: «А потому жінка попала в тежу [от своего умершего мужа.— Е. Л.]... Два роки ходила в тежи. Аж поїхала до Львова, так ї люди нарадили на операцію. Таї там ї був кінець. Оперували, а вона таки вмерла» (Дрогобыч, Гнатюк, 1912, 1, 160). В другой быличке женщина забеременела от «осинавца»: «И зайшла она и носит поверх рік. Але ї страх зібрау, шо то уж поверх року и пішла під вангелие... тай зачыло у церкві дуже дерати у череві... Чимраз дуже дерло ї так перебула три роки и дитини не було...» (Зеленици, надворн. станисл.; Онищук, 1909, 87).

Иногда говорят о рождении ребенка, но подчеркива-

ется нечеловеческий, уродливый облик, нежизнеспособность, его нечистая, демоническая природа. «Босорканя родить діти, котрі однак є відмінні від нормальних: плачуть все, жовти, горбаті і т. д. Живуть звичайно до 7 років, а потім помирають» (Потушняк, 1940, № 28). В другой быличке «жінка має від мерця дитину, але вона зараз по народженню розливається смолою» (Гнатюк, 1991, 399). «Так до неї ходи́у, шчо не ўодна була ходыты и забэрэмэнэла вид тој нэчыстој сылы, родыла хлопчыка. [Дитя] як мэртвоје, студэнэ, очкамы кліпало... И так призывалы попа, вин причасты́у, вы́свети́у у хати, и тай дытына умэрла, як пип посвяты́у» (Луги, рах. зак.; КА, 1989; зап. автора). «...и чим сї дитина показала на сьвіт, то сказала: «Оди я!» — и під піч» (Онищук, 1909, 87).

В слабой степени проявляется третья тенденция — считается, что дети, рожденные от связи с поветрулей, сохраняют необычные свойства матери: обыкновенно поветруля несет похищенного в пещеру и там живет с ним как с мужем. У них иногда бывают дети: девочка будет поветрулей, а мальчик впоследствии станет мужем поветрули (Потушняк, 1940).

В восточнославянских материалах также подчеркивается или бесплодность подобной связи (в одном русском сообщении говорится, что от связи женщины и летающего змея рождаются одни головешки), или демоничность рожденного ребенка: «Жонка одна беременна была. Ходи́у, ходи́у, да задуши́у ее. Потім разрэзали, а паском напханы живот» (Рясное емельч. жит.; ПА, 1981 зап. Е. Чекановой). В черниговской быличке ребенок, рожденный от чертихи и человека, — «половина в шерсти, а половина голою» (Кравченко, 1914, 22).

У южных славян существуют двойственные взгляды на природу таких детей. С одной стороны, имеются сходные с карпатскими верования о демоничности детей, рожденных от вампира: «А дијето рођено са вампиром нема костију и не живи дуго» (Босния, Герцеговина, Ђорђевић, 1953, 33). «Жена која затруднела са вампиром и не роди дете, већмоло, то јест велики комад крвуждина» (там же). С другой стороны, для южнославянской традиции характерны почти не известные на Карпатах представления о таких детях как о героях, юнаках (к ним принадлежит, в частности, Марко Кралевич) или людях, обладающих необыкновенными, но положительными свойствами (способностью видеть и убивать вампира, алу и других демонов, отвра-



щать градовые тучи). Особенно это относится к детям, рожденным от вилы и человека или от змея и земной женщины: «Аловито или змајвито је оно дете које се роди из недозвољених полних односа але са обичном женом. То дете је змај. Оно се може са успехом борити са алама под облацима» (Лесковачка Морава, Ђорђевић, 1958, 563). Можно предположить, что подобные взгляды обусловлены влиянием греческих мифов о героях, рожденных от связи нимф и обычных мужчин.

### КАК ИЗБАВИТЬСЯ ОТ ПРИТЯЗАНИЙ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ЛЮБОВНИКА?

В карпатской и, шире, в славянской традиции существует ряд охранительных средств, призванных предотвратить или прекратить опасную для человека связь. Превентивной мерой является выполнение человеком перечисленных выше запретов, нарушение которых открывает мифологическому любовнику доступ к жертве. Если же такая связь уже имеет место, должны быть употреблены другие способы, чтобы ее прекратить. При этом необходима помощь со стороны, сама жертва часто не может правильно оценить ситуацию, находясь полностью под влиянием демона.

Власть мнимого любовника над своей жертвой длится до тех пор, пока его не разоблачили, пока его принимают за человека. Поэтому неперемное условие, которое им ставится,— не сообщать никому о его приходе. Шанс на спасение имеет тот, кто все-таки расскажет об этом — и чем раньше, тем лучше — любому постороннему человеку: матери, бабушке, священнику,— именно они дают совет, помогающий избавиться от нежеланного гостя. Этот карпатский мотив отсутствует в южнославянской традиции, где попавший под власть мифологического любовника не имеет шансов на спасение и где разглашение тайны, а также попытка вырвать человека из-под его власти (например, выдать девушку, любимую змеем, замуж) однозначно кончаются для жертвы смертью.

Для отвращения мифологического любовника в карпатской традиции используется ряд приемов, построенных на одном принципе — удивить опасного пришельца чем-то необычным, из ряда вон выходящим, не вписывающимся в рамки нормальной человеческой жизни. В многочисленных быличках по совету соседей, чтобы избавиться от

покойника, жена одевает своих детей — мальчика и девочку — в свадебные одежды или одевается в них сама. Пришедший покойник удивляется этому обстоятельству и спрашивает, что происходит. В ответ жена произносит: «Брат сестру берет». — «Но разве может быть такое, чтобы брат сестру брал?» — «А разве может быть такое, чтобы мертвый к живой ходил?» — отвечает ему жена. Этого оказывается достаточно, чтобы навсегда избавиться от подобных визитов. Согласно другой версии, в подобном случае необходимо, сидя на пороге, расчесывать волосы и одновременно есть зерна конопля. На вопрос покойника: «Что происходит?» — следует ответить: «Вшей ем».

Эти сюжеты имеют одну общую черту с мотивом чуда в русских песнях, исполняющихся при опахивании, а также с подобным мотивом в сербских заговорах на отгон градовой тучи. В них повествуется о вопиющем нарушении нормального жизненного порядка, правил поведения человека: в русских песнях рассказывается о засевании борозды песком вместо зерна, в сербских заговорах — о семилетней девочке, родившей тринадцатилетнего ребенка, о родившей вне брака, о кощунственном крещении ребенка (когда поп держит, а кум крестит), об ожившем в своей могиле гайдуке — каждое из этих событий является отклонением от нормы, способным внести хаос и подорвать упорядоченные устои человеческого мира. При угрозе мора скота, приближении градовой тучи или посещения ходячего покойника — сил, стремящихся посеять хаос и беспорядок в человеческом мире, чтобы не допустить их в пределы охраняемого пространства, необходимо было сообщить им, что в данном месте произошло событие, которое само является гораздо более сильным источником хаоса, чем приближающаяся опасность. Таким образом избавиться от посещений ходячего покойника, являющихся прямым результатом нарушения человеком норм поведения, можно было по принципу «клин клином вышибают» — с помощью имитации нарушения норм поведения и ритуальных запретов.

Распространенным средством, способным отвадить опасного кавалера, являлись различные травы, которых якобы не выносит нечистая сила, — лук, чеснок, а также травы под названием «оман», «троян», «тоя». На Карпатах распространен сюжет о том, как мать, подозревая, что к ее дочери «причепился» нечистый, незаметно затыкает ей за одежду эти травы и тем спасает свою дочь от его домогательств. Вынужденный убраться «любовник» напевает: «Як

бы нэ оман, троян и тоя, то бы бўла дэўчэнонька моя»; витреница соответственно поет: «Як бы нэ лук, чэснок и не троян зилле, то я бы собі справляла кожный дэнь вэсиллэ» (Тисов, долин. ив.-фр.; КА, 1988, зап. автора). Ср. схожие южнославянские предписания зашивать в шапку или в пояс юноши травы «пелин», «вратику» и «бялу комунигу», чтобы к нему не подступилась самодива (Георгиева, 1983, 116).

И наконец, действенным средством признается молитва — парня, соблазненного дикой бабой, родственники могут отчитать молитвами и этим вернуть домой.

### ОТКУДА БЕРЕТСЯ НЕЧИСТАЯ СИЛА?

Согласно карпатским верованиям, происхождение различных мифологических персонажей является прямым результатом нарушения человеком тех или иных норм поведения, касающихся прежде всего сексуальной сферы. Опырь, ведьма, колдун, волколак и проч. рождаются в результате зачатия в период ритуальных запретов на половой контакт между мужем и женой: во время *mensis* (называемых в народе *свій час*, *цвіт* и под.), до истечения 40-дневного срока после родов, т. е. когда женщина считается нечистой и опасной для окружающих, а также в дни праздников, особенно в период святок: «Колі жінка відбуває *сві чьис*, в часі сего наступить полова злука, ... тоді дитина буде *непфостою* — уже у сім рокіу зачне лихогілити, оно зачне свою службу; як гівчина, то буде оприці, або відьма, а як хлопець, то буде опирь, воўкун або грагівник, або знахар» (Зеленици, надворн. станисл.; Онищук, 1909, 104). По мнению закарпатских русинов, «бо ў тому людына якас' на поветрулю родыла, је такó, шо урòдыт. *На с'ято издèлают* [муж с женой согрешат], а оно такó урòдыт, шо нэчысты́й дух у нём ссут» (Дубы, иршав. зак.; КА, 1988; зап. автора). Двоедушник рождается в результате зачатия, «як жінка *ма́је на собі цвѣт*, кид'је з чоловіком» (Пилепец, межгор. зак.; КА, 1991; зап. Е. Рязанской).

Аналогичные представления характерны для южных славян: «Да не женско дијето које се зачеди у *очи свеца* или *код жена има цвијет*, кад одрасте, бити мора» (Гласн. Зем. муз. VIII, 531). «Кад човјек са женом *која има крв* или *којој није по породџају изишло четрдесет дана* легне онда оно дијете које се роди кад умре постанет вукодлак» (Герцеговина; Ђорђевић, 1953, 169). В Герцеговине верили, «да веш-

тица постане она жена која се зачедила у зли час или уочи какваг великог празника» (СМР, 64). Вампиром становился тот, кто родился или был зачат в злую минуту, в субботу или на святки (серб.). У западных славян также объясняли превращение человека в вампира неправильным поведением родителей: если ребенок был зачат в пост или праздник.

К появлению демонического существа могли приводить и другие обстоятельства, имевшие место до его рождения. В болгарской традиции *змеј* — это так называемая «посмъртничета деца», т. е. ребенок, родившийся уже после смерти своего отца (Георгиева, 1983, 80).

По общеславянским поверьям, ряды нечистой силы пополняют чаще всего так называемые *страччукі* или *збигленята* — выкидыши, мертворожденные и задушенные своими матерями дети, которые, после семи лет странствий по земле, становятся чертями. Выкидыш, или по-белорусски *zajmiszczę*, происходил якобы из-за того, что во время полового акта мужчине в лицо светил месяц: *Powstaje to wtedy gdy mężczyzna ante coitum w noc księżycową odda mocz zwróciwszy się twarzą ku księżycowi*» (бел., Werenko, 1896, 122). Ср. многочисленные славянские поверья о влиянии месяца на активность нечистой силы: карпатский *утопленник*, польский водяной выходят на берег в лунные ночи. При свете месяца является за своей невестой умерший жених (славянские параллели к общеевропейскому сюжету о Леноре см.: Созонович, 1893).

Интересно отметить, что народная вера приписывает мифологическим персонажам, рожденным в результате нарушения половых запретов, отклонения в сексуальной сфере и поведении. Чаще всего отмечается бесплодность, бездетность подобных персонажей (ведьм, опырей, колдунов и др.), внешним выражением которой является отсутствие вторичных половых признаков: «Родима відьма не має зросту на половім органи» (Гнатюк, 1991, 404). «Відьма — ұрудэй нэ маје, і... справа пётка нэ абрастаје у нэјі» (Головы, верхов. зак.; КА, 1990, зап. С. Бушкевич). «Босорканею буває звичайно сема донька. Пізнати її дівкою по тім, що не має цицьок, має порослі ноги і має в собі взагалі щось незвичайного, а навіть хвіст» (Потушняк, 1940). «Босуркán'а нэ маје волос'а пид рукамы, и хвистык е» (Пилипец, межг. зак.; КА, 1991, зап. С. Бушкевич). Ср. белорусское поверье: «Узнают ведьм по тому, что у них на верхней губе имеются усы, и чем гуще они, тем ведьма

опаснее, затем у ведьм нет на теле обычной волосяной растительности; у них имеются хотя чуть заметные следы хвоста» (бел.; Романов, 8, 294).

Схожие признаки (отсутствие волосяного покрова на половых органах, а также аномальный рост волос на других частях тела) отмечены и у южнославянских персонажей: у вештицы — волосатые ноги, растительность на верхней губе, сросшиеся брови (Ђорђевић, 1953, 18). «Које женско нема под пазухом и по доњем тијелу длака, оно је, веле, вјештица» (Босния, Ђорђевић, 1953, 18).

Для карпатских *опырей* характерна аномальность их сексуального поведения и даже гермафродитизм: «Је таки опѣри та чередильники. То така родѣна людѣна, шо вона стаје одѣн мѣсяц жѣнка, а одѣн чоловѣк. Вин хѣдѣ по свѣту, алѣ не кожному покажец'а» (Головы, верхов. ив.-фр.; КА, 1990; зап. автора). «Опирѣ можуть бути двојакѣ: родимѣ і робленѣ. Родимого опира легко пѣзнати, бо вин маѣ инакшѣ половѣ органи, наслѣдком чого є безплѣдний і бездѣтний» (Гнатюк, 1991, 402). «[Опырь] — Я знаю отѣ, шо вин не маѣ ничѣ з жинкамѣ, вин жинѣк не любѣт, нѣ дѣвчѣт, нѣкого, лишѣ тѣльки хлопцѣв. Вин тѣльки з хлопцями маѣ дѣло, јему хлопец' удѣсца, тај с хлопцями...» (Головы, верхов. ив.-фр.; КА, 1990, зап. Е. Рязанской, С. Бушкевич и автора). «Бузѣрант — јему жѣнка нѣ трѣба, чоловѣка трѣба. Спѣрѣд вѣлькѣ с'ѣта нѣ мож с жѣнкој спѣты, бо то с'а урѣдыт нѣчыста дѣтына, с н'ѣго выхѣдыт бузѣрант тај чорт» (Пилипец, межгор. зак.; КА, 1991; зап. Е. Рязанской). «Бузирѣнт — мѣсячнык — мѣсяц с жѣнкоу, мѣсяц сце людѣј». «Мѣсячнык — вин мау одѣн мѣсяц чоловѣка, одѣн мѣсяц жѣну» (Пилипец, межгор. зак.; КА, 1991, зап. Е. Рязанской).

Бесплодность, а значит, обездоленность подобных персонажей, по сути, является прямым результатом гипертрофированной сексуальности их родителей, приведшей к нарушению половых запретов. Лишенные собственной доли, собственной жизненной силы, они вынуждены воровать, отбирать ее у других: ведьмы и опырицы — отнимать молоко у коров, урожай на полях, опыри — «пѣдтинѣти» людей, укорачивая им жизнь, делая их слабыми, безвольными, нежизнеспособными. Часто в быличках подчеркивается, что способность вредить проявляется независимо от их желания, от их воли, что она является частью их природы: «Чародѣјныкѣ, бо є такѣ чародѣјныкѣ, шо корѣву чѣрѣдѣјут, вѣдбырѣјут ману. Вони є родѣмѣ, вони такѣ, шо колы б вони нѣ пользовались оцѣм, то вони бы пѣклы

[лопались.— Е. А.], *јім нѣмá вѣходу іншóго, мўсят такѣ цѣ робыты, вонѣ родымѣ*» (Головы, верхов. ив.-фр.; КА, 1990, зап. С. Бушкевич и автора).

Именно эти обделенные по вине своих родителей персонажи после смерти пополняют ряды заложных покойников и, стремясь получить то, чего недополучили при жизни, ищут случая отобрать чужую долю, чужую силу, подбираясь к человеку под видом любовника или являясь ему в своем настоящем, демоническом, виде.

Итак, круг замкнулся. Нарушение человеком сексуальных запретов ведет к рождению людей с демоническими свойствами, людей, обделенных собственной долей, вынужденных воровать ее у других и при жизни, и после смерти. Нарушение человеком норм ритуального поведения открывает к нему доступ со стороны таких персонажей и ведет его к верной гибели.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Бондаренко, 1890 — *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губернии // Живая старина. Вып. 1. 1890.

Георгиева, 1983 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София. 1983.

Гнатюк, 1912, 1—2 — *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33, 34.

Гнатюк, 1912а — *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31—32.

Гнатюк, 1991 — *Гнатюк В.* Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

Ђорђевић, 1953 — *Ђорђевић Т.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању // Српски етнографски зборник. Београд, 1953. Т. 66.

Зеленин, 2 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 2. Пг., 1915.

Из народных уст — Без автора. Из народных уст // Этнографическое обозрение. 1896. № 4.

КА — Карпатский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.

Кравченко, 1914 — *Кравченко В. Г.* Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседней с ней губерниях // Труды общества исследователей Волыни. Житомир, 1914. Т. 5.

Маринов, 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1914. Т. 28.

Никольский, 1895 — *Никольский Н. М.* Летучий змей в 1745 г. в Белгороде // Живая старина. Вып. 3—4. 1895.

Онищук, 1909 — *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11.

ПА — Полесский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.

Потушняк, 1940 — *Потушняк Ф.* Демоны в народном верованіи // Русская правда. 1940. № 178—184.

Романов, 8 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Т. 8.

Сахаров, 2 — *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2.

СМР — *Кулишић П., Петровић П., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Созонович, 1893 — *Созонович И.* Ленора Бюргера и родственные ей сюжеты в народной поэзии, европейской и русской. Варшава, 1893.

Франко, 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5.

Чубинский, 1 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.

Шпренгер, Инститорис, 1990 — *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. М., 1990.

Яворский, 1915 — *Яворский Ю. А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915.

Wereńko, 1896 — *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. Т. 1.

Ziembra, 1988 — *Zemba J.* Zwyczaje pogrzebowe w okolicach Uszycy na Podolu rosyjskiem // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1888. Т. 12.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

болг. — болгарский  
верхов. — верховинский  
гом. — гомельский  
долин. — долиньский  
емельч. — емельчинский  
жит. — житомирский  
зак. — закарпатский  
ив.-фр. — ивано-франковский,  
бывш. станиславский  
иршав. — иршавский  
клим. — климовский

межгор. — межгорский  
надвorn. — надворнянский  
перегин. — перегинский  
петрик. — петриковский  
путил. — путильский  
рах. — раховский  
рожнят. — рожнятовский  
рус. — русский  
серб. — сербский  
ужгор. — ужгородский  
черновиц. — черновицкий



**И. А. Морозов, И. С. Слепцова**

**СВИДАНИЕ С ПРЕДКОМ  
(ПЕРЕЖИТОЧНЫЕ ФОРМЫ  
РИТУАЛЬНОГО БРАКА  
В СВЯТОЧНЫХ ЗАБАВАХ РЯЖЕНЫХ)**

Смерть и воскрешение — древние мотивы новогоднего ряжения, которые занимали важное место во всей драматургии этого святочного действия. И не случайно, что, несмотря на весьма пестрый состав персонажей-ряженных, существенно различавшийся по областям, «покойник» встречался почти повсеместно. Обращает на себя внимание тот факт, что тема смерти в сценках с участием ряженого-«покойника» («мертвеца», «смерти», «белой бабы», «белухи» и т. д.) причудливым образом переплетается с мотивами женитьбы и брака. По-видимому, этим объясняется распространенность сенок с «мертвецом» не только на святочных игрищах, но и на посиделках, приуроченных к началу поста: «похороны тарканá» на «девичье заговенье» перед началом Филипповок, «похороны деда или Сидора» на масленицу, — а также к различным фазам свадебного обряда<sup>1</sup>, не говоря уже о детских и молодежных играх в «оживающего мертвеца». Тень этого персонажа витает над многими посиделочными развлечениями и играми, начиная с «имок» или «жмурок» и кончая «ящером», «оленем» и вариантами игр в «горюна» или «столбушку». При ближайшем рассмотрении нетрудно выявить непосредственную связь с визитом «мертвеца» и его эротической аурой и большинства святочных и свадебных сенок ряженных, ритуального озорства и проч.

Ожидание «духов предков», возвращавшихся на землю в определенные календарные или особо значимые ритуальные моменты, связано со смешанным чувством страха, праздничного возбуждения и приподнятости. Атмосфера страха поддерживалась со стороны старшего поколения



при помощи запугивания и угроз, направленных прежде всего на девушек и детей (более ранние записи показывают, что такое же давление оказывалось на неженатых парней). Ватаги ряженных («куляшей», «белух», «окрутничков», «кудесов», «шуликунов»), бродившие по улицам деревень, нападавшие на случайных прохожих, стучавшие в стены домов с такой силой, что падали иконы, нередко заглядывавшие в окна, извергая дым и искры изо рта, и т. д., вызывали самый искренний и неподдельный страх у любого «неверующего» и смельчака. Поведение «пришельцев» подерживалось и их необычным, «страшным» обликом (отсюда и нередко их название «страшные наряжонки»).

Вот несколько описаний «страшных наряжонков»: «Ходили куляшами — наредяцца в ряски [тряпье], худой пиджак, лицо завяжут платком, шалью — только глаза видать» (д. Биричево). «Куляши наредяцца в шумное [шубное, то есть меховое], с заплатами, рукава разные, на головах тюрики [остроконечные колпаки с рогами] да маски — и по деревне ходят по-под окошками» (д. Паново Кич.-Гор.). «В святые вечера ходили куляши — в полушубках, в туфлях на босу ногу, с бородой; лицо платком завязывали, чтоб одни глаза было видно; они в избе попляшут, а им за это роскоши дадут: конфет, орехов, пряников» (д. Рябьево, Панкратово)<sup>2</sup>.

Весь наряд «страшных наряжонков» был построен на принципе «оборотничества»: переодевались в одежду другого пола (женщины в мужскую и наоборот), использовали необычные, порой несовместимые элементы одежды и обуви («рукава разные, шубу выворотят», «на одну ногу надевали лапоть, на другую катанок» [валенки], «на голове корзина или горшок» и, наконец, принимали «звериный» облик: «куляши выворачивали шубу и заходили в дом на четвереньках» (д. Маслово), «надевали колпак с рогами: набивали штаны соломой и придельывали к голове как рога» (д. Кречетово). Вообще все без исключения зооморфные персонажи ряжения относились к «страшным наряжонкам».

Широко были распространены и «покойники», бегающие по деревне. В д. Новосело парень с угольями во рту («покойник») бегал по избам, фукал на всех дымом и искрами, катал («котышка») по земле и по полу детей и взрослых. Похожие «покойники» были и в д. Сергеево (Белоз.) и Сотозеро. В д. Калитино «покойник» в белой одежде и босиком бегал по избам, фукал огнем и прискакивал к тем, кто его боялся, опираясь одной рукой на того, кого пугал, а второй на батог. В д. Великая (Верхов.) и

Крутец «мертвецы» с головешками в зубах, в личине из бересты и белых покрывалах ходили по деревне на ходулях, а в д. Борисовская (Хар.) парни, обернувшись в простыни, ложились у дороги, по которой девушки отправлялись гадать «на кресты» [перекресток], и затем гнались за ними, изображая мертвецов. В д. Паново (Кич.-Гор.), Большое Харюзово ряженые — «пугала» или «пужала», одетые в длинные балахоны, слонялись на ходулях по деревне, наводя ужас на случайных прохожих и стучась в окна. Если наряженные подобным образом не забредали в дома, они могли накидывать на себя вывороченный тулуп (д. Трубовщина). В д. Надеевщина, Крадихино ходили по деревне на батогах «куляши» — только парни и мужики. «Сверху кафтан довгой, лицё шапкой прикроют, хто бороду сделает... или руки кверху свяжут, кто щчё накинёт и кланяецця. Кричали: «Манило, манило идёт!» — щчёб боелися люди, ребятишки»<sup>3</sup>. В д. Комлевская ряженые на ходулях назывались «великанами».

Устрашающий рост — одна из главных примет маски «белой бабы» или «смерти» — достигался различными приемами. Например, в д. Власьевская двое парней в длинных белых рубахах изображали «смерть»: один усаживался на плечи другому, причем лицо верхнего было разрисовано как личина. Так же ходили парни в д. Юрковская, только у обоих были приделаны к головам рога, а сзади прикреплены хвосты.

Пожалуй, наиболее распространенным способом урезонить не слишком прилежную пряху была угроза, что на Рождество или на святки ей «кикимора» («кулеши», «святъё») «нассит в кужель» [кудель]<sup>4</sup>. Детей на святки нередко запугивали, что «их куляши похватают». «Дети все боелись, убегали от кулесов. Было спрятываюцца: «Ой, бежат опеть кулесá,— говорят,— бежат кулеса!» — и в подполье улезут. Кулеса в избу придут и давай детей пугать: «Под лёд уташшу! Бабе-Еге снесу! В лесу заблужу! Вовкам стравлю!» — да вот эдак, ерунду вот такую. А те в подполье сидят, не шелóхнуцца» (д. Арганово). «Детей, чтобы они вечерами не бегали, пугали о Рождестве гуляшами: «От уже гуляш вас сохватает! Добегаите!» (д. Аистово)<sup>5</sup>. Можно предположить, что запугивание детей и девушек и различные экзекуции над ними, совершавшиеся некогда ряженными, отдаленно связаны с широко распространенными в древности обрядами инициации, сопровождавшими переход молодых людей в другую половозрастную группу. Эти

обряды у всех народов сопровождались переодеванием, изменением облика (например, при помощи татуировки, масок и т. п.), то есть с ряжением; причем «рядились» не только те, кого «посвящали», но и те, кто непосредственно руководил церемонией.

Вместе с тем визиты ряженных, а также сценки прихода и оплакивания «мертвеца», очень близкие по тональности к похоронам, сочетались с шумным, буйным весельем, пляской, эротическими намеками и жестами, припевками, наполненными самой нецензурной лексикой. Эти сценки, приближавшиеся по эмоциональному накалу и смысловому наполнению к настроению второго дня свадьбы, вклинивались в приподнято праздничную и торжественную атмосферу святочных игр с их подчеркнута медленными хороводными играми, бесконечными хождениями «парочками», нарочитой демонстрацией нарядов и прочих достоинств девушек-невест, ожидающих появления своего «богосуженого-богоряженного». Во многих местах входящих в избу наряженок встречали специальными песнями. Чаще всего это были либо игровые хороводные (например, в Верховажье пели «Заиньку»), либо наборные песни. Интересно, что в д. Зуево, по свидетельству Соколовых<sup>6</sup>, наборную песню «Пала, пала порошица» пели «во время наряживания кудесами». Это указывает на прямую связь ряжения с посиделочными играми. В деревнях Верховажского и Тотемского районов каждый из пришедших наряженок непременно выполнял несколько фигур пляски или хоровода с присутствующими в избе девушками, то есть участвовал в игре с выбором и сменой пары, при которой «женихами» были ряженные.

В Архангельской области (с. Кулой), как пишет С. И. Дмитриева, девушек «выдавали замуж» за ряженных, пришедших с «лошадью»: «Когда лошадь выйдет, маскированные женятся... Им песни поют; они не открываются — маски не снимут. И ты не знаешь, за кого ты замуж вышла... Иная пять раз за святки женится. Ее опевают. Бывало, на Кулогоре, я видела, так очередь выстраивалась тех, кого женят. Поженят — они уедут, следующих...» В Лешуконском районе сохранились уже только воспоминания о том, что в святки в шутку «женились», причем старались сделать это так, чтобы никто не знал, на ком «женится»<sup>7</sup>. В д. Шожма инициаторами «женитьбы» выступали девушки «наридйхи», которые специально заходили в те дома, где были молодые люди. «Подойдя к парню и отвесив ему

поклон, иногда подав руку, ряженая заводит с ним разговор, который начинается примерно так: «Ваня, возьми меня взамож». Парень охотно соглашается. Невеста расхваливает себя: «Я ведь девка хороша, и платья у меня много,— это все мое». Парень «щупает товар». Тут же начинаются писк и возня, доходящие порой и до ссоры. Впрочем, ряженные пользуются особым «покровительством закона»: обижать и раскрывать их нельзя»<sup>8</sup>.

Можно указать на многочисленные параллели этому святочному обычаю в играх, проводившихся на посиделках и игрищах, в том числе и с участием ряженных, например, на различные варианты жмурок («имецьком», «в попа» и т.п.), при которых водящий должен был «искать свою думу», то есть того, к кому испытывал симпатию<sup>9</sup>.

В большинстве случаев кульминационной точкой всей святочной мистерии была сценка, где в качестве главного действующего лица выступал «покойник». Естественно предположить, что именно он и являлся тем «женихом», вступление в символический брак с которым составляло главное содержание всего святочного празднично-обрядового действия.

Рядились «покойником» чаще всего парни или взрослые мужчины («пожилой мужик с бородой» — д. Подсосенье»), хотя иногда это могла быть и «нахальная женщина» (д. Пахтусово, Купалиха, Паршино, Заборье Тот.), часто одетая в «мужское платье» (д. Аксентьевская, Сергозеро, Федяево, Сафоново). Но все же предпочтение отдавали пожилым, бывалым людям: «Пожилые мужики это, так им не стыдно, не совестно» (д. Кононовская, Аверинская) — или отчаянным озорникам: «Один у нас был мужик — Трубкой его бранили. Трубкой. Ну уж он пожилой, а такой бессовестный був, Трубка — его и редили „покойником“» (д. Демидовская)<sup>10</sup>. Интересно, что в этой деревне вышеупомянутый Трубка исполнял все самые озорные роли при обходах ряженных; такие люди, склонные к клоунаде и шутовству, были в каждой деревне.

Довольно полное и точное описание сценки с ряженым-«покойником», типичной для Вологодского края, можно найти у С. В. Максимова. «Ребята уговаривают самого простоватого парня или мужика быть «покойником», потом наряжают его во все белое, натирают овсяной мукой лицо, вставляют в рот длинные зубы из брюквы, чтобы страшнее казался, и кладут на скамейку или в гроб, предварительно привязав накрепко веревками, чтобы в случае чего не упал и не убежал.

«Покойника» вносят в избу на посиделки четыре человека, сзади идет «поп» в рогожной рясе, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадиллом в виде глиняного горшка или рукомоЙника, в котором дымятся горячие уголья, мох и сухой куриный помет. Рядом с «попом» выступает «дьячок» в кафтане, с косицей назади; потом «плакальщица» в темном сарафане и платочке и, наконец, толпа провожающих покойника «родственников», между которыми обязательно имеется мужчина в женском платье с корзиной шанег или опекишей для поминовения усопшего. Гроб с покойником ставят среди избы, и начинается «отпевание», состоящее из самой отборной, что называется, «острожной» брани, которая прерывается только всхлипываниями «плакальщицы» да каждением «попа».

По окончании отпевания девок заставляют прощаться с «покойником» и насильно принуждают их целовать его открытый рот, набитый брюквенными зубами...

Кончается игра тем, что часть парней уносит покойника «хоронить», а другая часть остается в избе и устраивает «поминки», состоящие в том, что наряженный девкой оделяет девиц из своей корзины «шаньгами» — кусками мерзлого конского помета»<sup>11</sup>.

Похожие сценки разыгрывались в вологодских деревнях вплоть до 50—60-х годов нашего века. Правда, существовали некоторые местные различия в церемонии прихода «покойника» в дом, в его наряде, поведении и т. п. Скажем, в одних деревнях «покойник» ходил из дома в дом самостоятельно, а в других его возили на дровешках или даже на телеге (д. Федотово), привязав к ним. Чаще всего «покойника» заносили в дом на одной-двух сколоченных вместе досках, на полáтнице (дощатом щите, служащем основанием для полатей) или на скамейке, привязав к ним (например, в д. Середская, Тимонино, Ротово), чтобы «покойник» не упал или не убежал. Реже для этого применяли грубо сколоченное из досок подобие гроба (или, например, длинное корыто — д. Купалиха) либо даже настоящий гроб (Белоз., Верхов., Хар., Вожег., Тарн., Вытег.), носилки (д. Малыгинская, Аверинская, Данилково, Ереминская, Пустошь Вытег.), в том числе из коренника (коленника) — dna саней, сплетенного из ивовых прутьев (д. Пирогово, Самсоновская, Лисицинская), или полотно — «коленкóрово по́ртно», «посты́льно», иногда именно то, на котором веяли зерно (д. Горка Хар.).

Эти детали в той или иной степени отражают особенно-

сти реального похоронного обряда, нередко уже утраченные. Скажем, при похоронах тело умершего обычно клали на поперечную скамью. Это объясняет употребление скамьи в сценке ряженных. Носилки — архаическая деталь похоронного обряда, которая сохранилась на Русском Севере, например, у карелов. Ношение покойника на полотне в реальном похоронном обряде в описываемый период уже не встречалось, однако то, что эта деталь сохранилась при обходах ряженных в глухих деревнях Верховажского и Кирилловского районов и у старообрядцев Гарногского района, свидетельствует, что в старину такой обычай был распространен, видимо, довольно широко.

Наряд «покойника» также различался по степени архаичности. Чаще всего его заворачивали в «саван» — простыню, большое белое полотно, или просто сверху накидывали на него полотно. Встречаются упоминания о том, что накрытый покрывалом «покойник» был голым (д. Великодворская, Ростово, Халдынка, Климовская), хотя нередко под этим имелось в виду, что ряженный был в одной рубаше до колен, без штанов (д. Григоровская). Чаще всего упоминания о голом «покойнике» встречаются в деревнях Сямженского района. «Покойника» приносили голого и ставили в сутки, чтобы глядел вдоль по полу» (д. Самсоновская). Причем иногда внимание акцентировалось на половом органе: «„Покойник“ на скамейке лежит, инструмент то голой» (д. Новая Слуда); в других же случаях напротив: «Весь закрыт — только задница открыта» (д. Согорки), или: «Задница и перед голые — остальное закрыто» (д. Никулинская).

Чаще, однако, «покойника» наряжали как настоящего мертвеца: в домотканое нижнее белое белье — рубашу и портки. «Если женщина, то в женское платье, мужчина — в рубаше и подштанниках» (д. Горка Хар.). Причем эротизм этого персонажа подчеркивался демонстративно расстегнутой шириной (д. Ротово) или прорехами в самом неподходящем месте (д. Ростово), а также символическими обозначениями фаллоса: морковкой, торчащей из штанов (д. Бугра), либо «мужским или женским богом» на «иконке», которую клали ему на грудь (д. Аверинская). Во всех описаниях особо подчеркивается цвет наряда: «во всем белом набашон» [одет] — такой цвет, видимо, имела старая разновидность погребальной одежды, которая некогда символизировала «одеяние предков»<sup>12</sup>.

Одна из важных функций «покойника», как и иных пер-

сонажей, участвующих в «инициационно-посвятительных церемониях», — запугивание детей и девушек. Отсюда разные «устрашающие» детали его облика. Довольно часто упоминаются огромные репные или картофельные зубы, торчащие изо рта. Технология изготовления «зубов» была разной, но обычно они крепились на внешнем крае полукруглой пластины, которую ряженный держал во рту. Нередко для пушшего устрашения в выдолбленную картофелину с «зубами»-прорезями клали уголек, и ряженный-«покойник» время от времени раздувал его, пуская изо рта дым и искры (д. Паршино Вашк., Калитино, Новоселово, Великая Тарн.). Иногда использовали папиросу: «Репные зубы редкие, меж ними цигарка: дак он вовнутрь дымом дышит» (д. Ромашево Кирил.) — или тлеющие лучинки.

Для этой же цели лицо, а иногда и весь наряд «покойника» обсыпали мукой, мелом или вымарывали сажей (д. Климовская, Пеструха, Середская). В д. Великий Двор (Тот.) «„покойник“ был весь умазан в сажу и тесто», а в д. Чеченинская — обсыпан сажей и мукой. В д. Пигилинская в облике «мертвеца» присутствовали все элементы устрашения: «„Покойник“ голый, лицо в саже, на нем перья налеплены». Интересно, что иногда «покойнику» подвязывали бороду (д. Подсосенье, Копоргино) и волосы из конского хвоста (д. Спирино), а нос перевязывали ниткой (д. Аксентьевская) или подвязывали ниткой к ушам так, что он казался вздернутым (д. Борисовская Хар.). В д. Марачевская облик «покойника» дополнял свиной пяточок, который он держал в зубах. Лицо обычно прикрывалось платком, сеткой или марлей, чтобы были видны зубы. Иногда, впрочем, оставляли открытыми губы или лоб. Характерно осознание окружающими этого облика: «Лежит как настоящий родитель» (д. Новец).

Кульминационный момент сценки с «покойником» — «отпевание» и «прощание» с ним. Тем самым создавалась атмосфера, напоминающая начальный (до венчания) этап свадьбы (голошение, причитание, обстановка скорби и прощания). Центральными фигурами здесь были, конечно, «поп» и «плакальщицы» («жена», «родственники» покойника). Возглавляли процессию «поп» с «дьячком», размахивая «кадильником» — кринкой с тлеющими и чадящими угольями, с брошенной сверху шерстью или пометом, иногда сушеными травами, серой, берестой, чтобы сделать чад как можно более неприятным. «Лампадочкой гридят —

мовтают кругом» (д. Подсосенье). Часто вместо «кадильника» махали подожженным старым лаптем (д. Кузьминская Кадуй., Великодворская, Аксентьевская, Середская). В д. Павловская иногда бросали в «кадило» табак, а в д. Дуброва — перец, чтобы заставить всех девок чихать. В д. Окатовская «старухи окуривали «покойника» травкой богородской (чабрецом)». В старообрядческих деревнях нередко применяли и настоящий кадильник («покаяльник» — д. Цибунинская), который специально выпрашивали у старух для сценки с покойником.

Любопытно, что в деревнях со значительной долей старообрядческого населения оплакивание устраивали как на настоящих похоронах. «„Покойника“ положат на постильно и охают: «О-ох! И те мене да посмотрю да я погляжу-у! / О-ох! И те мене за сүтоцьки да под око-о-щецько-о! / Да по брусовой-то лавоцьки. / Да на родново племенницька (или иная степень родства.— Авт.). / Да ты куда жо средівси, / Да ты куда наредівси? / <В> платьице да не нарядное, / Да <в> платьице умирально!» Зависяцца платком, да и охат тут над йим... А хозяевов не заставляли прошчацца. Людно ить их ходит наряжонками, дак они и зачнут прошчацца: «Простишь ли, старой-де, меня, грешную?» — «Тибя Бог простит!» Вот и всё... Вот поприцитают, попрошчаюцца, и опять понесли из избы-то» (д. Тырлынская — здесь «покойника» носили по всей деревне)<sup>13</sup>. Всерьез рыдали «причитальницы» и в д. Середская, Сергеево, Новоселки: «Цядо моё милоё, / Ты моё дитятко, / Да ты моё ненаглядное, / Да ты меня-то оставив, / Как травинку в полюшке» и т. п. В д. Клеменево над «покойником» убивалась «жена»: «Муж умер! Муж умер!» Нередко подчеркивалась плодовитость «покойного»:

Миленький ты мой,  
Жаль мне тебя —  
Сколько деток оставил!  
(д. Пигилинская)<sup>14</sup>

В зависимости от степени «серьезности» оплакивания варьировались и тексты, которые распевал «поп» и «плакальщицы». Очень часто, например, пели «вечную память» — с большими или меньшими сокращениями и отклонениями от канонического варианта. Например, «поп» пел:



Святы Боже,  
Святы крепки,  
Святы бессмертный,  
Помилуй мой!

Вечная память (2 р.),  
Помянуть за упокой,  
Человек-то был какой!  
(д. Борисовская Кирил.,  
Клеменево, Часовное,  
Лисицинская, Федяево,  
Горка Хар.)<sup>15</sup>

*вар. 1:* Вечная память, (3 р.)  
Бесконечная жис<т>ь! (3 р.)  
Упокой, Господи, душу нашу,—  
(д. Фоминская Верхов.)

*вар. 2:* Человек он был какой — (3 р.)  
Со святыми упокой! (3 р.)  
Мать его ети,  
Более такого не найти.  
(д. Павшиха)

*вар. 3:* Со святыми упокой, (3 р.)  
<А> мужик-то был какой.  
(д. Ваулиха)

Господи Иисусе,  
Вперед не суйся,  
И сзади не оставайся,  
И во середке не забывайся.  
(д. Сергозеро)<sup>16</sup>

А вот, например, довольно эмоциональное и выразительное описание «отпевания покойника» в д. Дягилево:

«На скамью ево повалят, подушку положат, тут ховстинки постелят. Вот ево снаредят, он и лёгёт, руки на груди. Лежит — маленькая иконочка у ево на руках. Ховстинкою ево и прикроют, принесут, откроют. Он лежит, защүрився — как вот это утерпят, не рассмиэцца — вот мы над этим дивилися всё, как вот лежит?..

Как толькё приходят, поставят ево, «поп» сразу:

Православному царство небесно,  
Православному царство небесно,  
В дальнёю путь провожаем.  
Быв, да не стало,  
Умер, да не жало<к>.

Окаянному ему царство небесно!  
В далнюю дорожку.  
Туда-от тут выход широкой,  
Оттуда выходу нету.  
Окаянному ему царство небесно!

А кругом-то и ходит, а и кадит; а там угольё накладено,  
да накладено моху сухово, дак он тлиёт, горит.

А веть сделано-то на ём этот, как риза — были из ховстины эти, у стариков-то, как пальто, а оно из одной ховстины из товстыё эдакоё. Дак он и опояшещѣ, а эдак вот накинѣт на себя-то, а здись-то застигнѣт-то брошку, дак и рукава-то полохаююще. Дак ить хохотанья-то, смеху-то! От попритворѣеце-попритворееце, покадѣт-покадит — этово уносят: «На<д>о нести на кладбишшо!» В другу избу переносят»<sup>17</sup>.

В д. Цибунинская, Пеструха, Липин Бор пели «Господи, помилуй», добавляя «кто чево сумеет смешное»: «другой раз и матюки заворотят» (д. Пеструха). Брань в таких ситуациях некогда выполняла магическую роль: считалось, что она отпугивает всякую нечисть, предохраняет, в частности, участников церемонии от последствий опасного для них контакта с мертвецом. Второй возможный смысл брани близок к функциям битья: карпогоническая магия, а также своеобразное «оживляющее» средство<sup>18</sup>.

В д. Борисовская (Хар.) «поп» при отпевании перечислял жителей деревни (в деревне насчитывалось 104 дома), выбирая прежде всего тех, кого за что-либо недолюбливали, поддразнивали. «Свѣтющка Паша», например,— это женщина, которая ко всем обращалась «свѣтющка».

Начинаю с краю  
Пармѣнушкову Раю,  
Помяни, Господи, Аугусу,  
Еённу дочь Текусу,  
Маленькую Машу,  
Порябочную Сашу,  
Свѣтющку Пашу.

Помяни, Господи,  
Огафона Колобаху,  
Зетя Флáху, [от имени Флавьен]  
Жену Опонаху,  
Онтропову Маху, и т. п.

Каждая строка этого пространного текста сопровождалась отборнейшими «матюками». Не отставали от «попа» и «плакальщицы»:

Ни доски бы тебе, ни гробу,  
Да мать тебе ёбу<sup>19</sup>.

В д. Большое Раменье „покойника“ на скамейке заносят; те, кто заносят, дак поют:

Пресвятая Троица,  
Трохалёва Олица,  
Руця Малораменский,  
Солоник Хвостовський,  
Тыська Коргоземська,  
Васенька Повговський,  
Шолопа быв Большораменский,  
Коростель Толкуня,  
Больше вам ни хуя!<sup>20</sup>

Очень близкий текст можно найти в книге братьев Соколовых, хотя там и нет прямых указаний на его употребление в сценке при отпевании «покойника».

Господи, помяни:  
Трех Матрен,  
Луку с Петром,  
Дядюшку Захара,  
Сашечку и Маню,  
Починочнова Ваню,  
Гришу Хомоськово,  
Игнашу Притовськово,  
Микиту Рогоськово,  
Фиста Молодськово,  
Ваню Каличёнка,  
Он же и Романёнка,  
Митю колдуна,  
Евдисея блядуна,

Помяни, Господи:  
Дядюшку Трифона,  
Старушку Ф.....,  
Сидора да Макара,  
Скривёна мать Захара<sup>21</sup>.

Такого рода «отпевания» напоминают игровые и «колядные» припевки с раздачей игрокам частей животного в святочной игре «в быка збираного» у терских казаков или при дележке туши быка, купленного молодежью вскладчину на «коляду», в Смоленской губернии:

...Иванывым рожки — житье при ў дорожки,  
Краўчонковым рёбры — их детушки дрябны,  
Андреевым вока — глядiть ў чарку глyбока,  
Новику селязёнь — яго жонка кавярзёнь и т. д.<sup>22</sup>.

«Охранительный» смысл имела и замена имени. Например, в с. Липин Бор, отпевая «покойника», «поп» произносил: «Господи, помилуй / Усопшего раба (имярек)!» — называя при этом любое произвольное имя, что должно было отвести неприятные последствия «отпевания» от того, кто исполнял роль покойника. Примеров такого рода довольно много. Например, в д. Бугра «покойника, когда отпевали, называли придуманным именем — Олексутка какая-то». В д. Пигилинская, Лисицинская, Горка (Хар.) также «имя называли не свое — Сидор, Потап, Иван, Афанасий и другие». Любопытно, что некоторые из этих имен перекликаются с игровыми именами в других забавах и играх: Сидор, Афанас (Опанас), Фофан.

В д. Григоровская, Новоселки, Середская «поп», «дьякон» и «псаломщик» также пели разные неприличные прибаутки, а завершалось «отпевание» репликой: «Мёртвого (вар.: Помяни) за упокой, / А человек-то был какой. / Да и у-у-уме-ер!» В д. Зыков Конец, Никулинская «отпевание» завершалось припевкой: «Человек-от быв какой: / И с ногами, и с руками, / И с телёчей головой!» О характере остальных припевок можно судить, например, по таким текстам:

Покойничок, да умиройничок,  
Умирав во вторничок.  
Стали доски тесать,  
Он и выскочив плясать.

Плясав, плясав,  
Да и за нами побежав.  
(д. Ереминская Верхов.)<sup>23</sup>

Поп кадит,  
А покойник-от глядит.  
Поп отпоёт,  
А покойник-от <в>стаёт.  
(д. Сафоново)<sup>24</sup>

Умер покойник  
В сѣреду (вар.: Ни в сѣреду), во вторник,  
Пришли хоронить,  
Он на лавке лежит.

Умер покойник  
В сѣреду, во вторник,  
Пришли хоронить,  
А он глазами глядит.

Умер покойник  
В сѣреду, во вторник,  
Пришли хоронить,  
А он ногами шевелит.

Умер покойник,  
В сѣреду, во вторник,  
Пришли хоронить,  
А он сидя (вар.: на жопе) сидит.

Умер покойник  
В сѣреду, во вторник,  
Пришли хоронить,  
А он стоя стоит.

Умер покойник,  
В сѣреду, во вторник,  
Пришли хоронить,  
А он за нами бежит!  
(д. Заречье, Точкино,  
Трифоново)<sup>25</sup>

В качестве «отпевания» мог применяться и текст, известный по «Заветным сказкам» А. Н. Афанасьева как

«Старческий стих» («Как у Спаса на новом / Архимандрит был новой»)<sup>26</sup>. Отрывки этого стиха зачитывали при «покойнике» в Кирилловском и Сямженском районах.

Дивное чудо,  
В монастыре жить худо,  
Строители — грабители,  
Архимандриты — сердиты,  
Послушники — косушники,  
Монахи — долгие рубахи,  
Скотницы — до картошки охотницы.  
(д. Малино)<sup>27</sup>

Кривого игумена  
Да не осердимся,  
Да не пойдем за ним, (2 раза)  
Да не пойдем ни к обедне,  
Ни к заутрене...  
(д. Гридино)<sup>28</sup>

Были припевки и с явным шутовским уклоном: «Над кладбишчом ветер свишчот, / Все кустишки шевелит. / Сняв портишки нишчой дришчот, / С удовольствием пердит». Они нередко сопровождались рефреном: «Удивительно да усмешительно» (д. Мокиевская, Никулинская, Самсоновская)<sup>29</sup>.

Оплакивание перемежалось шутивными диалогами вроде: «Милушка, о чём ты плачешь? — О муже.— На ково твой муж-то был похож? — На назёмные [навозные] вилы!» (д. Ромашево Кирил.)<sup>30</sup>. Этот диалог представляет из себя сокращенный вариант популярной шуточной песни, которая могла исполняться во время оплакивания «покойника».

В д. Тарасовская сценка разыгрывалась следующим образом: «Приносят «покойника» на доске, ставят тубаретки. Этово целовека положат с этими досками, на тубаретки поставят. Ну вот, а тут много народу, полная изба найдёт. Которые стоят, везде, кругом обстанут. В комнате дак девки сидят, да, не много места. Ну, встанут. «Поп» наредивсе на себя накинув постилку. Крёст приделан на спине у етово «попа», из лучинок. Ну вот, «поп» приходит, встаёт к голове, тут кругом ево встанут. Ну вот, он и запевае:

— Баба ты баба, восударыня в лаптях,  
Куда ты собираисси-то?

Это он потолще голос. А оне и запоют:

- На поминки, мой батюшка, на поминки.
- Баба ты баба, восударыня в лаптях,  
На какие поминки-те?..
- Не знаю, мой батюшка, не знаю.
- Баба ты баба, восударыня в лаптях,  
На ково он похож-то был?
- На вилы, мой батюшка, на вилы.
- Баба ты баба, восударыня в лаптях,  
На какие вилы-те?
- На навозные, мой батюшка, на навозные.
- Баба ты баба, восударыня в лаптях,  
Ево Вилантиём звали?
- Вилантиём, мой батюшка, Вилантиём.

Ну вот, это все пропоют и запляшут.

- Я стояла у собора у дверей,  
Опоясал меня лентой а<rp>хирей»<sup>31</sup>.

Н. А. Иваницкий, записавший эту припевку в конце прошлого века, указаний на обрядовую приуроченность не дает:

- Баба деревенская в лаптях,  
Куда ты пошла?
- На поминки, мой батюшка, на поминки.
- А кого ты поминать-то пошла?
- Мужа, мой батюшка, мужа.
- А как у тя мужа-то звали?
- Не знаю, мой батюшка, не знаю.
- Да на что имя-то его похоже?
- На вилы, мой батюшка, на наземные.
- Так не Вилантий ли муж-то был?
- Вилантий, мой батюшка, Вилантий.
- Каким он промыслом-то занимался?
- Скрипошник, мой батюшка, балалаешник.
- Какие он песни по скрипке пел?

После этой части песни, исполнявшейся «протяжно», шли шуточные припевки, которые пели «быстро, с притоптыванием»:

Уж ты, Фёкла белая,  
Зачем глупо сделала?  
Раз, два, три, люли!  
Зачем глупо сделала,  
Горюна прогневала,  
Чёрного, горбатого,  
Горюна проклятого.  
Завсе вижу пьяного  
У Никахи в кабаке,  
В изорванном шубняке.  
Зеленое вино пьёт,  
Горюна домой зовет:  
— Ах ты, сукин сын мотушка,  
Всё ты пропил, промотал,  
Всё на картах проиграл!  
К столу овцу привязал.  
Журавля на маште взял.  
Журавли-то долгоноги  
Не нашли домой дороги,  
Шли стороной,  
Боронили бороной.  
Борона золезная,  
Поцелуй, любезная!

(д. Печенга)

Далее, по свидетельству собирателя, шло «несколько строк не для печати»<sup>32</sup>. Обращает на себя внимание вторая часть плясовой припевки («Долгоноги журавли»), которую нередко напевали при встрече группы наряженок, входящей в избу.

В сценках с «покойником» могли обыгрываться и другие действующие лица. Так, между «попом» и «дьячком» иногда завязывался шуточный диалог: «Дьячо ты, дьячо, посмотри в окошко! Не идёт ли кто, не несёт ли что? — Идут мужики, несут по мешку муки: — Мине, Господи! — Дьячо ты, дьячо, посмотри в окошко! Не идёт ли кто, не несёт ли ч о? — Идут мужики, несут дубину на попову спину.— Тебе, Господи!» (д. Карачево)<sup>33</sup>.

В д. Гусиха вместе с «попом» приходила «попадья». «Поп» кадил на свою супругу, а остальные в это время пели:

Поп кадит кадилою,  
Сам глядит на милую.



Она баба модная,  
Во святые годная<sup>34</sup>.

Из всех этих примеров видно, что к концу «отпевания» атмосфера разыгрывавшегося представления становилась все более оживленной и раскованной, временами переходя в пляску и разудалое веселье. Вполне естественно появление и нарастание эротических и брачных мотивов, причем, как правило, в пародийном и сниженном варианте.

В 20-е годы в Кирилловском районе Вологодской области встречалось «венчание» всех присутствующих на игрище девушек с ряженым-«покойником», причем эта сценка вклинивалась в его «отпевание», после которого следовало «прощание с покойником» (девушек заставляли с ним целоваться).

Отметим, что отпевание нередко сочеталось с различными манипуляциями над фаллосом мертвеца: «„Покойника“ приносили. Заходят три мужчины в снопах сверху донизу: принесли, поставили — а там мужчина закрыт половиком. Они половик-то сдёрнули — а он весь голый. Дак девок заставляли целовать. Другой подойдёт да пошевелит это... Они принесли ведро с водой (со льдом) и с полатей хлестали да отпевали его с матюками» (д. Лукинская)<sup>35</sup>.

Такого рода церемонии обычно практиковались, когда «покойника» приносили на игрище.

Заканчивалось «отпевание» репликой: «Идите с покойником прощаться» — или: «Надо с покойником проститься!» Сначала подходили «родственники»: «Прости, дядюшка! Прости, муженёк!» В тех деревнях, где нравы были не слишком строги, заставляли прощаться с «покойником» и остальных девушек: подтаскивали или подталкивали их к нему и заставляли целовать его в губы, в лоб или в уродливые «репные» зубы. Нередко девушек при этом поджидали всякие сюрпризы. Скажем, в одних деревнях «покойник» плевался в прощающихся (д. Кожинская, Середская) или «фукал» в них набранной в рот мукой (д. Пяжелка, Пондала). В других — колот целующихся с ним девушек взятой в рот иголкой (д. Мезенцево, Шарапovo, Пеструха, Ростово, Верхняя Горка, Калитинская). В д. Спирино «покойнику» делали своеобразные «усы» из иголок, которые торчали из-под покрывала в разные стороны, или клали на губы щетку («щеть с гвоздем» — д. Владыкина Гора), поэтому «попрощаться» с ним, не уловившись, было весьма затруднительно. Иногда строптивых

девушек вымарывали в саже, подталкивая их лицом к лицу «покойника» («приткнут, чтобы умазалася» — д. Подсосенье, Мосеево Тот.).

Тех, кто особенно упорно сопротивлялся, пугали розгой («вицей» — д. Мокиевская), подхлестывали свернутым полотенцем или соломенным жгутом (д. Середская — здесь «покойника» носили женатые мужики). Иногда такая участь поджидала каждую девушку, пришедшую «попрощаться»: «А нёшо лапцем-то бякнут по спине-то девку-ту, которая наклонищи с «покойником-то» прощачици-ту... В лапоть камешок положат. Один целовек-от стоит всё времечко. Дак ты не досадила никому, дак несильно хлопнут, а как досадила, дак и посильняе» (д. Фоминская Верхов. )<sup>36</sup>. В д. Середская, «кто наклонище поцеловать, ту били ремнем». В д. Горка (Тарн.) «поминание» заключалось в битье картофелиной. Те, кому было страшно, откупались пряниками, конфетами, вареными яйцами, иногда и вином (д. Спирино).

Если «покойника» приносили не одетым, девушек могли страшить и его видом. В д. Григоровская, Климовская «как отпоют, открывали крышку гроба, а там мёртвый без штанов, лицо закрыто тряпицей. Девки кто смеётся, кто плюётся»<sup>37</sup>. Потом крышку закрывали и уносили гроб в другой дом: так ходили на вечерки, но могли и в дом принести, «если хозяин пирогов или яиц даст». В д. Подсосенье, если хотели посмушать «прощающуюся» девушку, приподнимали ненадолго перед ней покрывало, под которым скрывался «покойник» (голый или в «трунине», то есть в рванье). Иногда саван делали полупрозрачным (д. Ростово, Халдынка) или заменяли его сетью (д. Колтыриха), чтобы при приближении можно было рассмотреть необходимые подробности.

Реже целовали «иконку», лежавшую на груди «покойника» (д. Фоминская Верхов., Федяево), на которой «рисовали Бога» («мужского рода надо изображение, потому как мужик» — д. Аверинская). По более подробным описаниям нетрудно убедиться, что «мужской Бог» больше напоминал фаллос («кружочек и к нему две палочки»). Закономерно в этом ряду и появление еще одного варианта: «Мама рассказывала, что носили «покойника», голого, и девок тащили его целовать. Задницей кверху положат и несут на носилках (весь закрыт, только задница открыта): «Поцелуй родителя!» А девки на пол сваятся и держатся друг за друга, не идут целовать» (д. Согорки)<sup>38</sup>. Подобная замена (задница — икона) встречалась и в некоторых вечериночных забавах. В д. Волоцкая прощающиеся клали на грудь «усопшего»

мелкие деньги (на настоящих похоронах эти деньги использовали для устройства поминок).

В д. Ногинская и Фоминская (Верхов.) девушек с завязанными глазами по очереди подводили к «покойнику» и «заставляли целовать, что подставят». Правда, по утверждению очевидцев, подобные «шалости» устраивались только на средних вечеринках, а «старшие себе таких забав не позволяли». Однако эротические забавы, вплоть до 30-х годов нашего века сохранявшиеся на святочных игрищах в Сямженском районе, показывают, что такие «шалости» некогда были распространены гораздо шире (хотя, по видимому, не повсеместно). Ср., например, сообщение из д. Новая Слуда: «„Покойник“ на скамейке лежит, инструмент-от голой. Девку подтащат: «Целуй в лоб и инструмент!» Не поцелуешь — «коники» [ряженные «конем»] ремённицей нахлещут»<sup>39</sup>.

Подобные сценки назывались «мерянием шелка». «„Покойника“ принесут на калиннике голого. Он лежит, а вокруг пипки-то нитки наматуют. Девку приведут: „Отмерь себе на платье да и откуси!“» (д. Гридино)<sup>40</sup>. В д. Арганово, Ездунья, Новая Слуда «„покойника“ приносили, белово всёво. Он одетой, а это место вот открыто. На членот (на «курицю» — д. Кононовская) навьют ниток и кричат: «Шёлк, шёлк мерить!» Шёлк на «покойнике» мерили. Девкам скажут: «Прощайтесь! Ниточки откусывайте!» Гостью не тронут, своих заставляли: «Много ли надо метров на платье?» — отмеривай сколько-то четвертей. Кому три четверти скажут, кому четыре. (Эти вот, которые прицитают, говорят: «Много ли тебе аршинов надо?») Ты вот и отмеривай да откусывай у самово кончика. Вот шёлк мерить и начнут этак-то. Я вот не боялась — чево тутока. Подумаешь, ничё не пристанет откусить, дак. Меня не хлестали. А другие упрямяцца, так ну-ко ремнём-то эдак-то робята-ти и жёрят, пока не откусишь нитку»<sup>41</sup>.

Иногда наматывали не нитки, а связанные в длинную ленту лоскутки: «Визкóв тут навьжут — лоскуточки всякие худые старые. Девок-то и гонят тутока: «Ну-ко зубами оторви!»» (д. Аверинская). Причем часто как нитки, так и лоскутки были намеренно вымараны: «На мошню-то наматили ниток, а она вся вьцисто усцяна. Это-то место-то открыли, и намотано много-то, много-то ниток, которые штобы не роскусить» (д. Демидовская)<sup>42</sup>.

С забавой «шелк мерить» связана история о смелой девушке, которая заставила в своей деревне прекратить

подобные развлечения. «А от у нас была с Рёжи — Лидией звали, Лёдей. Тожо от у Лекáси было игыршчо. Ево («покойника»-то) тоже повалили на скамейку и девку-то волокут, велят прикладывацце. А она ивкаёт да не берёт в зубы-те — ведь грязная тряпка-та, нецýстая. Да ведь и привязана-та куда? Никуда. Ну вот. А эта Ледя была храбрая девка-та. Она г<овор>ит: «Давайте-ко я!» Она булабочку взяла, да и ткнула ево туто-ка в цепурáху, лиш<ой>, цево ли не знаю. Ох! Он, лишь, соскоцив да и убежав. Больше и выражацце не стали „покойником“» (д. Аверинская)<sup>43</sup>.

А вот другой вариант этого рассказа из той же деревни. «Мужика положат на лавке — штаны спéхнёны. К шишке привяжут-от нитоцьку портя́ну, от столькё можот [чуть-чуть]. Дак от девки приходите и откусывайте от — «шовк привезён» дак. От накланяюцце и откусывают. А тут девка уда́ла нашлась, дак булачку положила в рот, да как шаркнула, дак сразу убежав «шовк»!»

Именно опасениями такого ответного озорства объясняется то, что покойника обычно окружала верная охрана, бдительно следившая за подводимыми девушками. Интересно, что девушек заставляли «целовать у «покойника» нижнюю часть» даже тогда, когда последний был обычным соломенным чучелом. Видимо, одним из вариантов этой забавы было и целование зада «покойника» (д. Никулинская). Все эти действия можно трактовать как пародийные варианты обрядового коитуса, выполнявшего одновременно «инициационно-посвятительную» и «оживляющую» функцию.

В д. Комлевская целовать «покойника» подходили лишь те, кто хотел рассмешить его; поэтому для этой роли подбирали самого терпеливого парня. В других деревнях «покойника» могли подвергать и болевым испытаниям, например, щипали (д. Кокино) или прижигали «цигаркой» (д. Григорово), а иногда и обливали водой: «Почерпни ковшик да облей, дак он тебя и задавит за это» (д. Коробицыно). Неудивительно поэтому, что окружавшая «покойника» родня всячески оберегала его от подобных выходок. Такое поведение так же, как и брань, было, по-видимому, направлено на оживление «мертвеца».

Если в одних деревнях «покойника», как и описано у С. В. Максимова, сразу же после «прощания» уносили, то в других сценка заканчивалась его «оживлением». Например, во многих местах (Нюкс., Гарн., Тот., Верхов., Сямж., Вожег., Хар., Вашк., Кирил., Бабаев., Вытег.) «покойник» в конце отпевания или прощания начинал «заподрыгивать»

(вскидывать то руку, то ногу), а потом вскакивал и гонялся по избе за девушками и детьми, ловил и катал их по полу («ребятишки все из избы убегут; он под конец уж и сам побегит за йими» — д. Федяево), иногда щипал девушек за плечи: «Так нащиплет, что в кровь руки!» (д. Починок). В д. Хмелевица вместе с «покойником» («голой, в белом во всём») приносили ведро с водой и веник. «Покойник» соскакивал с досок и, окунув веник в ведро, обрызгивал всех девушек (в д. Чеченинская так делал «поп»). В д. Пахтусово и Лодыгино «покойник» вскакивал, сдирал с себя одежду и мог опрыснуть сажей того, кто ему не нравился. В д. Борисовская (Хар.) «покойник» пачкал девушек мелом. Все эти действия имеют явную эротическую символику: «оживший», полный жизненной энергии «покойник» стремится передать ее окружающим.

Нередко эротическая идея передачи окружающим жизненной энергии «покойника» воплощалась в пляске «ожившего» мертвеца. Так, в д. Спирино «покойник», вскочив, старался поцеловаться с девушкой, за которой он обычно ухаживал или которая ему изменила, измазывая ее при этом сажей, а затем плясал с ней. Иногда «покойник» плясал со всеми девушками по очереди (д. Великодворская).

В Череповецком уезде в конце прошлого века была известна и еще одна концовка сценки с «покойником»: после отпевания его «хоронили» прямо в той же избе, где проходила беседа. Для этого вынимали половицу и опускали «покойника» в подполье, откуда он затем внезапно выскакивал в разгар пляски. Так же поступали в некоторых деревнях Кирилловского района: «„Покойником“ снаредят в белое, отпоют да в подполье спустят, как в могилу, на досках» (д. Оносово). Встречаются свидетельства, что «покойник» плясал в чем мать родила: «„Покойника“ принесут, откроют, а он голый. Тут девки заивкают. Мы его звали «милёнком». Когда он голый плясать пойдет, то говорит: «Не видали ли медведя с колоколом?» Колоколом называли то, что между ног находится» (д. Тимонинская)<sup>44</sup>.

Мотив «медведя с колоколом» проясняет некоторые, иногда довольно неясные и отрывочные эпизоды в сценках прихода ряженого-медведя. Эротическая сущность этого персонажа, равно как и связь его с культами предков, достаточно известна и хорошо описана<sup>45</sup>. Можно предположить, что он является стадийным предшественником «покойника» и также участвовал в святочной «женитьбе». Это тем более вероятно, что в свадебном обряде «медве-

дем» довольно часто называют жениха, его отца или дружку (то есть того, кто иногда в обрядовых ситуациях, например, в первую брачную ночь, заменял жениха), а «медведицей» — невесту, мать жениха, иногда сваху.

В святочных сценках с участием «медведя» фигурируют те же мотивы, что и в сценках с «покойником». В некоторых случаях «медведь» даже внешне выглядит так же, как «покойник». Скажем, в д. Беловская «медведя» привозили на санках, причем обе руки у него были в одном рукаве, а обе ноги — в другом, поэтому «медведь» не мог двигаться самостоятельно, а лишь, лежа на своем «лежбище», издавал разные странные звуки.

Вошедший в избу «медведь» непременно «знакомился» со всеми девушками и выражал свое к ним отношение (этот эпизод, по-видимому, можно условно соотнести со «сватовством» и «венчанием»). Так, в д. Слободка «медведь» (здесь им наряжалась женщина) обходил всех девушек, причем если девушка ему нравилась, то он похлопывал ее по плечу и шел дальше, а если нет, то хлопал ее по плечу и плевал на пол. Иногда сценку оживляли другие мелкие шалости: например, во время обхода девушек «медведь» мог гадить либо девушек заставляли его целовать (д. Фоминская Верхов., Федяево).

Так же как и «покойник», «медведь» запугивал девушек и плясал с ними вместе или в одиночку. Например, в д. Григоровская «медведь», войдя в избу, смешно «похрюкивал», а затем пел разные непристойные частушки. Под конец становился на «задние лапы», подходил к девушкам и делал вид, будто хочет на них броситься, а те «йфкали» [визжали].

В д. Дивково «медведь» не пугал девушек, а только кланялся им под руководством двух поводырей, один из которых вел его на поводке, а второй, с палкой в руке, шел рядом. Впрочем, в этой деревне для устрашения девушек также принимали меры: приделывали к «морде медведя» некое подобие «клыков». В заключение сценки «медведь» плясал, отбивая ритм привязанными к ногам деревянными тарелками, которые изображали «задние лапы», и наигрывал себе на гармошке.

Очень часто все эти эпизоды завершались кувырканием и катанием по полу в обнимку с девушками, а также измазыванием их сажей, что, видимо, можно истолковать как пережиточную форму обрядового коитуса.

Так, в д. Григорово, Брызгалово, Чеченинская, Патракеевская «парни «медведем» наряжались и перекатывали

по полу девок». В д. Новая (Бабаев.), Паршино «медведь» хватал в охапку девушек и перекатывал их по полу или катался с ними сам. В д. Сергеево (Вашк.) «медведь» мазал при этом девушек сажей, которой были замараны его «лапы» — рукавицы.

Чаще, однако, встречаются упоминания о запугивании девушек «медведем» («девок хватав за ноги, ворчав» — д. Мякинницыно; «рявкат, шчупат девок» — д. Холкин Конец) или о «задирании», тискании («девок ловит да мнёт, рукой начнёт хоботить» — д. Кузьминская Кадуй.; «ходив да пугав, рычав да махавси [то есть бросался]: сволокёт девку под себя» — д. Дуброва). Кого «мять», а кого помиловать, указывал «медведю» его поводырь (д. Середская, Пелевиха).

Иногда сценки с участием «медведя» больше напоминали игры с битьем девушек. Например, в д. Дресвяница, Новая (Верхов.), Скурилово ряженому «медведем» засовывали в рукава вывернутой шубы палки (поленья) такой длины, чтобы, опираясь на эти палки, можно было ходить не слишком нагибаясь. На палки ничего не надевали, а на ногах ряженого были катаники. Этот «медведь» плясал, пристукивая об пол деревяшками, потом хватал с лавок девушек, валил и мутузил их деревяшками («натокёт до рёву»). В д. Великая (Верхов.) «медведями придут-от ребята. Дак которая, конешно, досадит, дак и намнут порядочно — ремёнкой попадёт. Циган с медведём придёт с ремёнкой, дак один (медведь) облапит девку-ту, а другой ремёнкой обожгёт».

В д. Суходворская «„медведь“ мазал девок мазью (сажи из трубы наботают) — которая не понравится. Ево девки уговаривали: „Медведушко, дедушко, доброхотушко!“»<sup>46</sup>.

Похожую церемонию уговоров и задабривания «медведя» разыгрывали и в д. Данилково. Парни-ряженые, введя «медведя» в дом, командовали: «Ну-ко, девки, давайте, ходите вокруг, пойте песни!» Девушки становятся в круг и под пение песен («кто какую сможет») ходили вокруг «медведя». После каждой песни хором скандировали: «Дед-медведь! Дед-медведь! Дед-медведь!» Потом парни приносили чистой воды в чашке (подливали туда воды из бутылки) и хлопали по воде тряпкой, приговаривая: «Надо медведя спрыснуть!» — хотя все брызги летели на девушек<sup>47</sup>.

Вожделение хоровода вокруг «медведя» и диалоги с ним в большинстве сенок связаны с пародийным изображением

манер и повадок женщин, девушек и детей: «медведь» показывал, как бабы блины пекут, девушки румянятся, дети за горохом лазят и т. д. Приведем описание такой сценки, сделанное С. Дилакторским в Двиницкой волости Кадниковского уезда Вологодской губернии в конце прошлого века. «Очень популярна и весьма часто практикуется сценка с медведем и вожатым. Тот, кто желает изобразить из себя Михаила Ивановича, надевает себе на ноги рукава от шубы, вывороченной наизнанку, и опоясывается, чтобы шуба не распахивалась и не сваливалась, а лицо свое дочерна пачкает сажей и, наконец, на шее завязывает один конец веревки, другой конец которой держит в руке вожатый, у которого в другой руке имеется длинный шест. Когда медведь с вожатым являются в какую-нибудь компанию, то начинается следующее сценическое представление.

Вожатый:

А ну-ка, Мишенька Иванец,  
Родом Казанец,  
Не гнись дугой,  
Как мешок тугой,  
Развернись, встрепенись,  
Добрым людям покажи:  
Как маленькие ребята  
Горошек воровали,  
Где сухо — там брюхом,  
Где мокро — там на коленочках.

Медведь ползет на брюхе, а затем идет на четвереньках.

Вожатый:

А ну-ка, Мишенька Иванец... и т. д.  
Как теща при зяте  
Блины пекла,  
А сама угорела?

Медведь делает соответствующие движения передними лапами, показывая этим, как теща пекла блины зятю, а потом наклоняет голову набок, подпирает ее лапой, падает и катается по полу.

Вожатый:

А ну-ка, Мишенька Иванец... и т. д.  
Как конные драгуны [драгуны]



В поход ходили,  
Ружья метали?

Вожатый подает медведю тот шест, который у него в руке, а медведь делает примерные экзерциции с этим шестом, как с ружьем. Затем по команде вожатого: «Раз! Два! Раз! Два!» и т. д.— медведь марширует, идя на задних лапах, и играет на ходу ружьем.

Вожатый:

А ну-ка, Мишенька Иванец... и т. д.  
А как прежде на барщину ходили?

Медведь идет нехотя, едва переступая с ноги на ногу, крайне медленно.

— А как с барщины обратно? — Медведь быстро бежит»<sup>48</sup>.

«Вожатый идёт с верёвкой, маленькие ребята кричат: «Медведя ведут!» Вожатый посреди избы сядет да верёвку мотаает в круг; верёвка длинная, на всю деревню — пока передёргают [веревку], всю избу выстудят. А конец может пустой или «медведь» — на четвереньках в избу идёт; девок лизёт обнимать, целовать. Вожатый [ему] скажет: «Ну-ко маленьких ребят похватай!» или: «Выведи-ко из избы таково-то!» — он и выведет» (д. Малое Коровино, Пялнобово, Тимонино)<sup>49</sup>.

«„Медвйдь“ ходив. Верёвки до-овгие-довгие. Вот ён ковды повзёт, двери всё и по́лые. Не смеем ничё и сказать. Придет. Придет: «Ну-ко, миша, покажи, как дрова катают». И начнёт бегать, скакать, да это — с лавок спёхивать. Девок, девок. Девки да заревйм, да забегаем. А бежать не дают, дёржат — ён схватит да на пол де<в>ушку. Вывернесся, вывернесся — рукавицы сажные, тяпнет дак» (д. Панино)<sup>50</sup>.

Однако есть основания предполагать, что этим шутливым интермедиям некогда предшествовали сценки с более грубым эротическим содержанием. Скажем, в д. Глухарёво визит «медведя» проходил так. «Ну, сделан настоящий медведь — голова и всё приделано, лапы и всё... И арканчик оденут, кольцо приделают — ожерёлок. Заводят ёво, глядят: «Мишенька, иди!» — там всё это. «А-а, мишка, ты это, потанцуй!» Дак станет, дак жопой потрясёт, да и всё. Ну там ещё што: «Ну, поговори с нами, как!» А он: «Ох, ох!» — таким голосом. Кто конфетку даст, хто чево. А рука-та эта у

ёб ходит свободно, рукава-та широкие. Ну, как поросёнок, снизу захватывают, а мы ёму положим. Ну, посмियाлись — это тут-то смешно. А это покатается там или що чиё — ну, как чиё скажут, этот, хозяин-то. Ну, а потом. Ну, э: «Мишенька, постой, постой, покажи-ко хуй толстой!» — вот этикие ишо приговаривали, а как же». За неисполнение просьбы «медведю» обещали «дать тумака»<sup>51</sup>.

Сценки такого рода очень близки к демонстрации обнаженной «покойника». Эта аналогия становится особенно очевидной в финале «медвежьей комедии» после того, как разыгрывались сценки «убиения медведя» (то есть, собственно, превращения его в «мертвеца»), его «шкурания» и «продажи медвежьей шкуры».

«От у нас «медвѣдя» водили, дак тоо продавали. Он в шубе, «медвидь-то», а верёвок-то дак, наверно, метров триццать наматают. На верёвке тянут «медвѣдя». Вот хто ведёт продавать «медвѣдя», значит, те и тянут. Говорят, что: «Иди, иди», — там, понимаешь, тянут. «Медвидь» упираецца, не идёт. А двери полые, дак выстудят и в избе. Потихоньку так и мотают верёвку. Вот наматают. Я сам вóжував. Притащили, там средѣлись продать. Ну, там срядяцца, значит, ценой сойдущца. Значить, нада бить, шкурать. А там у «медвѣдя» кринка, кринка глиняная. И вот тут, значить, у одново топор за кушаком. Этово «медведя» по кринке: раз! Эта в черепки кринка. «Медвидь» пав, нада «медвѣдя-то» шкурать — пав «медвидь». Ну. А шуба вывернута на леву сторону. Вот шубу розвёрнут, росстѣгнут да и снимают — вроде и шкурают. Ну, а все веть глядят эти, девчонки там. А расстѣгнут шубу, а он голый» (д. Пиньшино, Ваномзеро)<sup>52</sup>.

Часто убитый медведь выскакивал из шубы голым и убегал за дверь, а девушкам продавали уже пустую «шкуру». «„Медвидь“ ходит, мырцит, потом скажут: «Давай медвѣдя убьём и станем шкуру продавать!» — обухом топора по голове, нето стрѣлят ружьём, он упадёт, да и всё. Шубу-то с ёво сдёрнут, целовек-от убежит, а шкуру-то и станут продавать. Шуба лежит, девки по очереди подходят, [одни робята говорят]: «Сколькѣ стоит?» [А другие] цену говорят, которая девка цево стоит, — мо<ж>от, пять рублей, десять, пятнадцать. Ийии и лупят. Которая девка как досадила йим, так и побольше хлестаков. Жгугтом из верёвки бьют — если девка заносище. Всех переберут. А которые как гулели робята с девками, дак от девку-то возьмёт, посадѣт, да седет на колѣни к ей:

Нициво эта не «стоит!» — дак она и не пойдёт туда, ей и ни посчитáеце» (д. Аверинская)<sup>53</sup>. Иногда больше ударов получала девушка, назвавшая меньшую цену, то есть ценящая себя мало (д. Демидовская).

Необходимо отметить, что существовали еще сценки с персонажем, одновременно напоминающим и «покойника», и «медведя».

Например, в д. Федяево: «Было за верёвку все ташшат, а двери полые. Потом какво зверя привяжут, каку-то чучелу, дак все и убегут с беседы. Или тянут таково — только место это [срамное] закроют, рубаха без рукавов, на лице маска, да нос из редьки сделают, да покрасицца, волос копну сделают — не узнаешь»<sup>54</sup>.

В Вожегодском районе был известен персонаж, которого называли «Парамо́ном» или «Усти́ном», сочетавший в себе многие черты облика «покойника» и «медведя». Характерно амбивалентное восприятие этого персонажа носителями местной традиционной культуры. «У нас «покойника» тянули. Весь в белом, белом, и тянули. Когда тянут, так все хохочут. Потом притянут, и «покойника» в избу заносят». — «А у нас, дак Парамона [говорит мужчина из соседней деревни]. Всё в избе выстудят. Его на санках и заносят. С санками вмисти занесут, да: «Узнавайте, кто?» А как узнаешь? Весь-от закрыт. Так и не узнавали, пока не откроецца. А другой раз и не откроецца, убежит» (д. Быково, Ануфриевская)<sup>55</sup>.

«Ну, вот Парамона наредят, в общем, шубу вывернут и целовека одинут (Парамон или хто медведем назовет — хто как). И етово Парамона волокут за верёвку длинную: двери откроют, штобы у хозяев выстудить в избе. Вот и волокут ево за эту, верёвку, пока не заташшат в комнату. Он уш тут-то идёт на коровках, вот так, на цетвереньках. А на беседе-то, может, лапкой-то ково-нибудь и похлопает по колену. Походит по избе, обратно уходят в другое место... По избам водили — у кого большая семья» (д. Бор).

«Парамона водили: дверь откроют, на ужище ташшут. Длинные веревки: «Выстудите всё в избе!» — «Ничево, он вас согрйёт!» Чучело заволокут. Он упираецца: «Иди, не бойся!» Человек — не человек, мешок — не мешок. Сто одёжек навязжут, широкие штаны с сеном. Выпросицце ночевать, роздевацца станет до нижней одёжи — всем работы хватит! Лицо закрыто сеткой. Ноцевать оставят: ак он всех нагрив, работы дав, угощать станут — чай, пироги» (д. Бекетовская)<sup>56</sup>.

В действиях этого персонажа просматриваются лишь смутные намеки на буйную и агрессивную эротику, характерную для «покойника» и «медведя» («лапкой похлопает по колену», «роздевацца станет до нижней оде́жи»).

Однако «медведь», по-видимому, был не единственным зооморфным воплощением предка. Скажем, в д. Ереминская (Верхов.) наряджухи носили по домам в корзине весьма своеобразного «покойника» —дохлого («пропáш-чего») поросенка, жалуясь в каждом доме: «Ой, январю́шка у мёня пропала!» Хозяева сочувствовали. Затем устраивалось торжественное прощание с «покойным». Можно предположить, что эта шутка связана с полузабытым к этому времени обычаем забивания к Рождеству либо к Новому году «кесарейского» или «кесарецкого» поросенка (свиньи). Именно у его туши устраивались столь опасные девичьи гадания. Не случайно поэтому среди сенок ряженных встречаются и такие, в которых имитируется погоня за девушками «свиньи», живо напоминающая картины святочных гаданий в хлеву.

Например, в д. Луканиха, Тюшково разыгрывалась такая сценка. «Один «свиньёй» нарядился: голый совсем, в саже (по телу прикатали сажой). В пестёрь [большая корзина] посадили его, тряпкой закрыли и привезли на беседу — прям по лестнице в избу закатали на санках. Вывалили серед полу из пестеря, он бегаёт по избе, девки от него убегают. Потом его опять в пестерь — и укатали»<sup>57</sup>.

В д. Арганово на ряженого натягивали настоящую свиновую шкуру. «„Свинью“ приносили: выредят как поросёнка — целовека выредят-то. Шкуру-то наденут — раньше-то больших поросят держали. Дак вот он ровно как настоящий поросёнок: рю́хает, да лизёт к девкам-то, за ноги хватает. Потом побежав, дак девки все ухнули и убежали».

В той же деревне кудеса приносили на игрище и шкуру настоящей свиньи, набитую разной гадостью,— «да вот как под вид поросёнка, он ровно как настоящий поросёнок. Три мужика принесут «поросёнка-то», а четвертый мужик от там сидит, на печё, стрилётъ будет сейчас. Из ружья-то стрельнут солью или чем ли прям по «поросёнку» — этот весь и розлетище. Ак эт девок-то всех обрызнут, да побегат девки-ти. В шкуру-то напехаюг не знаю чево. Душина-то невозможная — сразу все убежат»<sup>58</sup>.

В этих сценках присутствуют все основные мотивы, характерные для «покойника» и «медведя»: приставание к девушкам, демонстрация голой натуры, смерть (умерщвле-

ние, связанное с мотивом ритуального жертвоприношения). Для сценок с участием «свиньи» или «поросенка» очень важен также мотив «торга» или «продажи» (ср. «продажу шелка» или «медвежьей шкуры»). Например, в д. Горка (Тарн.), Марачевская, Карачево приносили в кузове одного-двух голых парней или мужика без штанов («поросят») и подтаскивали девушек «поросят смотреть». В д. Горка (Тарн.) могли носить поросят: связывали мужику крест-накрест руки и ноги, продевали между ними жердь и приносили его на беседу «продавать». Вокруг «поросенка» разворачивался оживленный торг: обсуждались детали его внешности, одежда и прочие достоинства. В д. Конец-Слободка также возили «поросят»: «Посадят старуху в кузов, она там и хрюкает». Потом «поросенка» продавали: «Кому-у поросят надо?»

Чаще всего «поросятами» были маленькие (от 3 до 6 лет) дети. «Маленьких ребятишек насадят в кузов, накроют одеялом старым, привезут на санкаф: «Покупайте поросят!» А они хрюкают» (д. Орлово). Обычно детей (в д. Гридинская — трех девочек) раздевали догола, наводили им сажей пятна на боках и на спине и, привезя в избу, вываливали на пол и «продавали» присутствующим (д. Новосело, Тельпино). Причем дети могли изображать и «цыплят»: «Маленьких робят, подросточков в кузовы посадят — «поросята», «цыплята». Они и трюхают там» (д. Митькино). Эта деталь особенно интересна, если учесть тот факт, что в других регионах дети нередко изображают цыплят при рождественской магии, направленной на плодovitость домашней птицы и скота. «Продажа поросят» некогда, видимо, заканчивалась обливанием их водой или обсыпанием снегом, однако в 20-е годы это уже обычно не практиковалось. Сценка подобного рода разыгрывалась в Устьянских волостях в конце-прошлого века: в сани накладывали снегу, бросали туда голых ребятишек («рыбу») и возили их «продавать» (ср. «соление снятков» в описании Н. С. Преображенского)<sup>59</sup>.

Еще одним персонажем, явно стоящим в том же ряду, что «покойник», «медведь», «свинья», является «бык». С. Я. Серов отмечал некоторую противопоставленность и антагонистичность «медведя» и «быка», а также факт распространения их в разных, не пересекающихся ареалах. В частности, если культ медведя можно считать древнеевропейским и исконным для Европы (и, добавим, для большинства народов, населяющих ныне север Европы и

Сибирь), то культ быка, известный еще в Древнем Египте, Месопотамии, в Древней Индии, позднее существовал в Азии и Средиземноморье, а его соприкосновение с культом медведя произошло в районе Апеннин<sup>60</sup>.

Ряжение «быком» относится к числу древнейших в Европе, а на Руси оно документально засвидетельствовано еще в XVII в.<sup>61</sup>. Сценки с участием «быка» встречаются гораздо реже и по смыслу очень близки к уже описанным: «быка» приводят на веревке, он пристает к девушкам, бодает их, затем его могут продавать, а завершается сценка его убиением и сдиранием шкуры<sup>62</sup>. Сценки с «быком», так же как и сценки с «медведем» и «покойником», могли разыгрываться и на свадьбе.

Мотив ритуального брака с предком, почтившим своим вниманием участников святочного торжества, является, по-видимому, ключевым для понимания смысла большинства сенок с участием ряженных, а также развлечений и игр, практиковавшихся во время игрищ. В сценках, зафиксированных исследователями с середины прошлого века, ритуальный брак или даже коитус с «покойником», как воплощением предков, уже заменяется, как правило, «венчанием» и «женитьбой» всех присутствующих юношей и девушек, которые осуществляет персонаж, в большей или меньшей мере связанный с духами предков. Напомним, что «венчание» девушек с «покойником» могло вклиниваться в его «отпевание». В Кирилловском районе Вологодской области один из ряженных, переодетый «попом», надевал на голову девушкам «круглые турбшочки», говоря: «кадило-то новое, почепка-то новая...» После этого следовала сценка с «прощанием» (девушек заставляли целовать «покойника»). В некоторых вариантах «венчания» «покойник» уже нередко отсутствует, хотя в действе по-прежнему участвуют «поп» и «дьячок». В д. Паршино Мантуровского района Костромской области их роль исполняли две-три замужние женщины, которые на посиделках после Николы зимнего «женили» молодежь. «Девку стаскивали с лавки и подводили к парню, а «поп» водил молодую пару вокруг «аналоя» — на скорую руку собранного из любых подручных средств возвышения. «Дьячки» кадили лаптем и кропили веником. «Поп» пел:

Алилуйя, алилуй,  
Повели девку на хуй, на хуй, на хуй! (2 р.)  
Алилуйя, алилуй,

Господи, помилуй!  
С законным браком!

Затем тащили к нему другую пару. Девушки стыдились, краснели, робята — ровно как и надо»<sup>63</sup>.

В большинстве позднейших сценок «венчание» осуществляют иные персонажи, не облеченные священническим саном. В д. Стрелица Мантуровской волости Кологривского уезда Костромской губернии это были «две бабы, что из озорных», которые приходили на игрище, принося с собой доску в человеческий рост и одеяло. «Одна из женщин ставит доску перед собой, другая закутывает ее вместе с доской; берет в руки полено и сильно ударяет по доске, приговаривая: «Иван Тюмиц, цуешь ли?» Женщина за доской молчит. Первая ударяет второй раз с тем же вопросом, опять молчание, и лишь на третий раз отвечает из-за доски, нарочито грубым голосом: «Цую, цую». Тогда ударявшая по доске женщина говорит: «Мужик пришел, оброк принес, ... без рог, просит обеззакониться». Женщина за доской грубым голосом отвечает: «Жени, жени, растакую мать, чтобы пуще ....., чтобы пуще ее .....». После этих слов женщина с поленом подходит к одному из присутствующих парней, берет его за руку, поднимает с места, выводит на середину избы, велит выбрать девицу, взять ее за руку и подойти к Тюмицу. Происходит пародия на обряд венчания, парня с девушкой водят вокруг Тюмица, припевая:

Алифа́, алифу́й,  
Повели девку ...  
Парень девку не бракуй.

Женщина с поленом идет впереди пары, в руках у нее «кадило» — на веревке привешен старый лапоть, набитый соломой и навозом, подоженная солома тлеет и чадит, этим кадилом-лаптем присутствующим «в рожу пхают», приговаривая:

Кадило брызжет,  
..... выжжет,  
..... опалит,  
..... не сулит.  
Кадило-то длинно,

..... его знает  
Далеко ли хватает,  
Много ли сажень.  
Мотри растаких .....  
Кадилом не ожжецы бы вас.

После «венчания» парня три раза перекатывают через девушку, затем завязывают их в одно одеяло и так, связанных, катают по земле.

Затем очередь наступает для следующей пары молодых людей, с которыми проделывают то же самое»<sup>64</sup>.

В Вожегодском районе Вологодской области на игрище также приводили ряженого — «старика» — Чумича (одноименный персонаж известен и у коми) и усаживали его на лавку. Затем Чумич начинал благословлять подводимые к нему пары из числа присутствовавших на игрище — это называлось «девок венчать». «Подходившие или кто-либо из подведших их ряженных говорили:

— Иван Чумич, с законным браком приехали!

Тот отвечал:

— По дрова поехали!

На это парень с девушкой должны были целоваться. Потом опять обращались к Чумичу:

— Иван Чумич, с законным браком приехали!

— По сено поехали!

Пара снова целовалась. После третьего раза Чумич вставал:

— А, с законным браком приехали! Хороша пара!

«Молодые» снова целовались и шли на свое место, а к Чумичу подводили следующих»<sup>65</sup>.

Похожую сценку на святочном игрище под названием «бахаря женить» наблюдал в свое время в Данковском уезде Смоленской губернии В. Н. Добровольский: «Адин мущина сядить на куте ўроди «батьки», патом ящо двоя ли троя. Подвядуть к «батьки» мущину и бабу и заставють их цулуватца. Сам «батька» сьмаить з йих шапки и кладеть ли сьбе.

Потэм падводють мальчыкы и девычик и гаворють: «Цалуйся!» А яны-то ў крик — ни хатять цулуватца. Вот яны падымуть им адежынку на голува и застаўляють цулувать ў жопу. Во тут ящо болий смеху! А яны гудуть, бра-нютца.

Потэм, ета жо пакончыўши, етыт «батька», каторый сядить на куте, забираить еты жы шапки, каторыи пасняў, а



чия там шапка, тэй клади деньги. Сходятца ў кабак, выпють вотки и расходютца дамой»<sup>66</sup>.

Сценка из с. Усть-Уролка Пермской области более откровенна. Здесь «брак» присутствующей молодежи устраивал «барин»: «В барина играли. Сюды пузо наладят, соломенную наладят «курицу» — хуй полметра! А туто двое стоят водле нево, две шшети дёржат в руках. И девку притащат к ему, пихают к ему, штоб целоваться, шшетями подпихивают иё двое, будто дёржат за задницу, и подымают иё... А «курицу» ей под подол суют. Эти двое»<sup>67</sup>.

В аналогичных представлениях ряженных нередко участвовали «солдаты» с привязанными к поясу кольями — «фаллами», «всадник» на «лошади» с длинным соломенным жгутом, торчащим из штанов, а то и вовсе безымянные персонажи. Скажем, в д. Починок парни ставили девушку спиной к поднятой вертикально скамейке и один из них с толстым соломенным жгутом в форме фаллоса (длиной около 1 м) в руках скакал на девушку, стараясь испугать ее. «Так всех девок переставят. Убежать нельзя, куда убежишь?»

В стадияльно более поздних вариантах «женитьбы» используется усложненная символика коитуса и брака: избиение (хлестание жгутом, «хлопанье» рукой), взаимное угощение «пивом» или «сочнями» («блинами»), имитация «гаски» (барахтанье «молодых» в темноте), испытания прочности брака (перепрыгивание через огонь) и т. п.

К концу прошлого века относится сценка из д. Ягрыш, разыгрывавшаяся «стариками». «Часу во втором-третьем приходили ряженные — «старички». Приходило ряженных двое, трое, много — четверо. Между ними всегда бывали «старик» и «старуха». На «старике» одежда — вывороченная шуба или кафтан; на лицо надета маска из бересты, с выведенными углем бровями, с бородой из кудели и с пришитым носом, тоже из бересты. На спине у «старика» горб, но такой большой, что его можно принять скорее за котомку. На «старухе» — старый холщовый красильник; лицо закрыто тряпкой и, кроме того, выпачкано сажей: к спине тоже приделан горб.

Сначала «старички» пугали своим нарядом девушек и нас, детей, а затем начинали «представление».

Обыкновенно изображали, что умерла «старуха». «Старик» плакал, говорил, какая у него жена была хорошая... «Старуху» вспрыскивали водой. Она, как бы очнувшись, вскакивала, наступало общее веселье «старичков» и пляска.

«Старуха» рассказывала сон, который видела во время «умертвия». Иногда рассказывала очень гладко и увлекательно.

На радости «старички» начинали «варить пиво», что всегда изображалось до мельчайших подробностей...

По окончании «варки пива» «старички» брали на себя обязанности женачей, и начиналась «женитьба».

Начиналась «женитьба» всегда одной и той же песней, которая называлась «пшену сеяли». Пели ее только парни:

Пшену сеяли, (2 раза)  
Ой, да ладо, сеяли,  
Нам не надо сто рублей,  
Нам не надо тысячи,  
Ой, да ладо, тысячи!  
А нам надо девицу,  
А нам надо красную, (2 раза)  
Ой, да ладо, красную».

Еще песня не кончалась, а уж два мужика-женача [женатых] свивали из кушаков по жгуту... Двое женачей, свив жгуты, подходили к парню, брали его за руки и слегка выталкивали из-под полатей. Парень показывал вид, будто упирается, за что его ударяли жгутами. Затем он подходил к одной из девушек, брал ее за руку и вел в передний угол. Правило игры было, что первая пара должна садиться на это почетное место».

Затем выводили следующего парня. Если кому-нибудь не хватало пары, брали из подростков.

«Мужики-женачи требовали от хозяина пива, которое обыкновенно заменяли квасом или же просто водой. Чашку ставили на стул, и затем каждая девушка должна была потчевать своего суженого, называя его при этом по имени и отчеству. Суженый вставал, делал глоток и с поклоном возвращал чашку. Женачи строго наблюдали за исполнением этих условий игры: при малейшем замешательстве девушки в имени суженого женачи ударяли ее жгутами.

Случалось иногда, что парни, желая подвести девушку, не говорили своего настоящего имени, и такая проделка всегда сопровождалась дружным смехом. Но надо заметить, что случалось это очень редко.

После того, как «суженый» делал глоток, девушка ставила чашку на прежнее место и садилась. Затем то же самое

проделывали и «суженые»... Но вот чашка и табурет заменяются двумя-тремя поленьями и лучиной: их кладут одно на другое, наверх кладется лучина; это у нас называют класть на «прилет». Все устраивается так, чтобы при малейшем прикосновении падало».

Девушки по очереди, начиная с первой, перескакивали. Та, которая перескочила, считалась довольной своим суженым. Если же задевала, то ее суженого заставляли все привести в прежний вид, а в это время женачи хлестали его по спине жгутами.

В конце «женитьбы» женачи брали первую «вышедшую замуж» девушку за руку, та — своего суженого и т. д. Ходили цепью по избе и пели, как вначале.

После женитьбы оставались в избе девушки, парни и дети, остальные уходили<sup>68</sup>.

Иногда, впрочем, роль стариков мог исполнять кто-либо из присутствовавших на игрище, при этом даже не переодеваясь. Иными словами, эта пара участников сценки брала на себя выполнение тех же условно-игровых функций, что и участники игры в «ящера», «оленя» и т. п.

«Парни и девушки вечером собираются в одну избу, девушки садятся, двое парней выходят на середину избы, изображая «родителей». Они обращаются ко всем с предложением сыграть «в женитьбу». Все соглашаются. «Родители» предлагают парням идти и выбирать себе «невест». Парни поодиночке заходят и выбирают себе «невесту», выводят ее за руку и садятся с ней на лавку.

Когда все пары составятся, «отец» или «мать» подходит к каждой паре, кладет руку девушки на шею парню, а парня — на шею девушки и спрашивает их: «Люб(а) ли муж (жена)?» Те отвечают: «Если бы не люб(а), то не брал бы (не шла бы)». Тогда «отец» и «мать» подходят по очереди к каждой паре и, слегка дотрагиваясь до щеки каждого, говорят: «Надо дать молодым по сочню». Потом, взяв кушак, свивают его и обходят всех, ударяя по колену, приговаривая: «Нате вам по блину». Потом кушак переходит в руки старшего «зятя», а от него всем остальным.

Когда все перехлещут друг друга, кушак опять передается «родителям». После этого «тесть» или «теща» дают лучину старшему «зятю», который бросает ее на середину пола. Его «жена» встает, подымает ее, кланяется «мужу», величает его по имени и отчеству и передает ему лучину. Так проделывают по старшинству все парни, а за ними девушки.

После этого «родители» берут друг друга за руки и идут вокруг сидящих, а каждая пара ударяет «стариков» по спине рукой. Потом все пары по старшинству обходят избу и получают удар по спине.

«Старик» и «старуха» садятся посередине избы, гасят огонь и говорят: «Ну, детки, поезжайте за сеном». Молодежь в это время кто во что горазд. Через несколько минут огонь снова достается. «Старики» поднимаются с пола, берут друг друга и кого-нибудь из «детей» за руку, остальные тоже берутся и начинают ходить по избе с песнями. «Женитьба» кончилась, она перешла в „походенки“»<sup>69</sup>.

Интересно, что после этого варианта «женитьбы» следовала игра «олень»:

— Стоит олень сутул, горбат,  
На перед покляп,  
И тепло ли те, олень, стоять.  
Холодно ли те, олень?.. и т. д.

Игра оканчивалась выкупанием девушками отданных оленю предметов («венков»), которое, в свою очередь, завершалось припеванием каждой девушке парня (то есть собственно «венчанием») и поцелуем с ним (символическое обозначение «женитьбы»). Таким образом «олень» здесь выполнял ту же роль, что и упомянутые выше «Чумич», «бахарь», «барин», «старики». В варианте женитьбы, описанном А. Кульчинским<sup>70</sup>, на месте «оленя» выступал «ящур», причем сам процесс выбора невесты назывался еще «сжиганием овина» (ср. одноименный обычай со сжиганием соломы, завершающий свадьбу).

С такими элементами игры в «женитьбу», как взаимное «угощение («одаривание») новобрачных», их «испытание на верность друг другу», а также с испытанием «славутиности», «чести» невесты, генетически связаны многие забавы и сценки с участием ряженых, которые включали в себя битье, обливание водой или обсыпание снегом или сажей (например, «мельница», «печенье шанег» или «блинов», «продажа лошадиной» или «медвежьей шкуры» и др.)<sup>71</sup>. Это видно из вариантов «женитьбы», непосредственно включающих в себя подобные забавы. Так, в Ельнинском уезде Смоленской губернии двое ряженых со жгутами («ошметками») в руках с криком: «Женитесь хочу! Женитесь хочу!» — сгоняли женщин и девушек с лавок и рассказывали там парней, пришедших на игрище вместе с ряже-

ными. Затем начиналась «женитьба»: «Парни с ошметками подходят к своим товарищам и спрашивают каждого по очереди, на какой из баб или девушек он желает жениться. Получив ответ, они приводят к каждому требуемую девушку или бабу и сажают ее с ним рядом на скамейку.

Когда каждый из парней получит себе «женку», то «молодым» подносят «угощение». Те же парни с ошметками подходят к молодым и спрашивают, чего они желают.

«Каши!» — отвечает, предположим, одна пара «молодых». «Каши! — восклицают парни с ошметками. — Вот вам каша!» И молодые получают от каждого по два удара ошметками. Бьют по коленям и при этом как следует, не щадя. Несколько раз подносится «молодым» угощение, от которого колени так и разгораются. Смех, визг, веселые крики несутся по избе во время подачи этого своеобразного «угощения». После «угощения» молодые целуются. Если кто советится и не хочет целоваться, то пускаются в ход ошметки.

После «угощения» молодым предлагают «красный товар»: муж должен как следует нарядить свою молодую жену. Является продавец товара. Он тоже в вывороченном тулупе, в руках у него сундук, который он ставит на пол посередине избы. Парни с ошметками становятся подле него. «Продавец» начинает выкликать товар и приглашает покупателей. «Молодые» подходят и начинают «куплять» — кто платок, кто ситцу, кто крали [бусы] и т. д., причем «товар в виде ударов ошметками так и сыплется на спины покупателей»<sup>72</sup>.

Напомним, что битье или «хлопанье» было одним из составных элементов «женитьбы» и, как видно из приведенных выше вариантов, связывалось с «угощением» молодых, «кормлением их блинами». «Хлопанье» могло существовать и как отдельная забава, напоминающая наборную игру, то есть, собственно, игру с выбором себе парочки («жениха» или «невесты»).

Вот, к примеру, описание «хлопанья» в д. Ягрыш, сделанное в конце прошлого века.

«Эта игра происходила в промежутки между всеми остальными играми. Состояла она в том, что девушка ударяла парня по плечу; парень в свою очередь хлопал девушку, только уже не ту, которая ударила его, и т. д. Девушка до тех пор, пока ее не ударит парень, не имела права вставать и идти «хлопать»; то же условие соблюдалось и относительно парня. Про того же из играющих, кто вступал в игру сам, обыкновенно говорили, что он пошел

«на холостую», то есть без приглашения. Начинала игру обыкновенно девочка лет четырнадцати — пятнадцати, к которой, как говорят, „ничего не пристанет“»<sup>73</sup>.

«Хлопанцам» предшествовали, видимо, различные забавы с битьем девушек, имевшие «испытательный» смысл. Такой забавой было, например, «дутьё со стула». В д. Монастыриха оно обычно происходило на вечеринках. «Посреди избы становится скамья, и на нее садятся девушки; все парни поочередно подходят и сзади с размаху ударяют девушек, причем они не должны издать ни звука; если же они выразят недовольство, то поплатятся за это жестоко»<sup>74</sup>.

В Череповецком уезде, по свидетельству С. В. Максимова, парни на беседах часто «пекли блины»: «Один из парней берет хлебную лопату или широкий обрезок доски, а другой поочередно выводит девушек на середину избы и, держа за руки, поворачивает их спиной к первому парню, который со всего плеча дует их по спине»<sup>75</sup>.

В д. Карачево пара ряженных — «старик» и горбатая «старуха» — «пекли шаньги». Об их приходе оповещали заранее: «Шаньги! Шаньги! Шаньги идут!» — «Тут, глядишь, девки забегали». В избу вваливалась ватага ряженных во главе со стариком, в руках которого была обмороженная («стылая») деревянная лопата. После обычных приветствий «старик» спрашивал у «старухи»: «А не пора ли шаньги печь?» — «Пора, батюшка, пора!» После этих слов несколько человек из ватаги бросалось к визжащим и разбегающимся девушкам, подводили их по очереди к «старухе» со стороны спины и заставляли положить руки ей на плечи, после чего «старуха» наклонялась, и девушка, подерживаемая «кудесами», оказывалась лежащей у нее на спине. «Старик» махал лопатой, крича: «У-у-у! Вот сейчас шаньгу спичем!» — да еще нарочно при этом задевал лопатой за балку («чтоб страшнее было — за потолок лопатой заскъркает»). Попугав девушку, поддавал ей лопатой — «если нелюба, то сильно: таку шаньгу съест, что еле с бабки слезет». Так продолжалось, «пока всех девок не перепекут»<sup>76</sup>. В некоторых деревнях так наказывали девушек, опоздавших на беседу.

Эта забава могла иметь и более прозрачный эротический смысл. В д. Малино один парень, захватив девушку за руки, слегка перегибался вперед, поднимая ее тем самым за спину; второй парень бил ее по задку заготовленной заранее доской. Это называлось «давать девкам хрену»<sup>77</sup>.

Вполне объяснимо появление в такого рода сценках уже известных нам персонажей. В этом случае происходившее называлось «на козла или на свинью садить». Так, в Бабаевском районе подобная забава иногда применялась на святочных беседах. Один парень («козел» — д. Кузовля, или «свинья» — д. Вантеево) становился на четвереньки посреди комнаты, а трое других парней с криком: «Козла! Козла давай!» — отлавливали какую-нибудь девушку и, несмотря на ее сопротивление, усаживали верхом на «козла», причем один из парней «попугивал» девушку, постукивая по полу специальной палкой с привязанной к ее концу рукавицей, в которую что-либо вкладывали для тяжести. Хорошенько попугав пленницу, парень «хоботил» ее «шлепалкой» столько раз, сколько приказывал «козел».

В Касимовском районе Рязанской области еще в 30-е годы молодые мужчины и парни, собравшись компаниями человек по десять, наряжались «стариками» («дедами калёными»). «Придя на посиделки, «деды» пляшут, забавляются с девчонками [эти забавы, очевидно, мало отличались от тех, которые затевались «медведем» или «покойником». — *Авт.*]. Когда это надоест, «деды» хватают девиц и выволакивают их на улицу. Поднимается неопишуемая свалка, так как изба обычно переполнена, кроме участвующих, еще наблюдающими (главным образом дети школьного возраста).

Вытащив девиц на улицу, на снег, «деды» задирают им подол и натирают снегом между ног (конечно, никаких панталон шостыньские девочки не носят, а может быть, умышленно не надевают их в эти дни).

Но интересней обстоит дело, когда эта процедура совершается коллективно. Тогда двое «дедов» берут девушку за ноги и поднимают кверху, держа юбку колоколом; третий насыпает в этот колокол лопатой до пол. Девушка, подвергнутая таким манипуляциям, отряхивается от снега, произнося: «Спасибо, дедушка родимый!» — и убегает обратно в избу.

Натешившись здесь, «деды» отправляются на следующие посиделки — и так всю ночь»<sup>78</sup>. Подобные манипуляции с девушками или молодоженами были распространены очень широко и совершались обычно в течение святок (особенно на Новый год или в канун Крещения) либо масленицы (обычно в Чистый понедельник), то есть в период наиболее активного бытования игр «в свадьбу» или «в женитьбу». Заметим, что усаживание на снег «без пантало-

нов» практиковалось во время регул, а также как магический прием при обучении прядению<sup>79</sup>.

На севере Тотемского района Вологодской области веляние девушек по снегу устраивали «медведица» с «медвежатами» (в д. Коровино Кирил.— два «медведя»). Эта параллель, видимо, не случайна, ведь «дед» или «старик» — обычные эвфемистические обозначения не только предка, но и медведя<sup>80</sup>. Такого рода ряженные ходили в д. Середская, Антоновская, Щекино. «Вожак» водил «медвидицу с мидвидятами» (иногда их называли и «собаками»). Роль «мидвидят» играли дети лет 10. «Медвидица» (или «медвидь») мяла тех девок, «которые подсмеивали над парнями»: «„Медвидь“ станет, сдёрнет с лавки девку (они на лавках стояли) и мнёт её, а те лают, на девку тоже нападают». Иногда, ворвавшись в дом, «мидвидята» тушили свет, а «медвидица» с «вожаком» выволакивали на улицу намеченную заранее девушку и напихивали («намякивали») ей снегу за пазуху и под подол. Интересно, что в д. Середская «медведь», маску которому делали из воротника шубы, ничего не видел и хватал тех девушек, на которых его науськивал «поводырь»<sup>81</sup>.

Хотя обычные толкования обычая катания по снегу связаны со значениями очищения («девок чистить», «девок солить, чтобы не портились», и т. п.), за забавами такого рода также несомненно скрывается брачно-посвятительный смысл. Скажем, в деревнях Марьинского с/с Вожегодского района «катание» устраивали на Крещение, после демонстрации девушками-невестами нарядов «на ледышкё». «С ледышкѧ-то свящѧнник пойдѧт, дак ребята-то девок в снегу катали: «Этo вот, мол, невеста будѧт!» ...[В снег] кинут, а всѧ голое этo место-то, дак иди-то домой!..» Очень близко по смыслу и развлечение на святочных «беседках» («в Рождество играли»), известное в с. Ивановское Шарьинского района Костромской области. Ряженные, зайдя в дом к девушкам, объявляли, что они пришли «валенки катать», тут же расстилали на полу простыню, хватали, несмотря на сопротивление, любую из присутствующих девушек, клали на простыню, сверху — парня, заводрачивали их и начинали катать вальсками по одной стороне. Потом переворачивали и катали по другой стороне. При этом зрители подбадривали «котовалов»: «Пуще валяй!», «Шибче валяй!», «Плотнее укутывай!». Затем пару поднимали и спрашивали: «Ну, как валенки?» Если девушка с парнем понравились друг другу, то отве-



чали: «Хороши валенки, теплые». Если нет, то валенки «„хаяли“»<sup>82</sup>.

Связь такого рода обычаев с переходом в другую половозрастную категорию достаточно очевидна (ср. подобного рода манипуляции над молодухами первого года и над «нечестными», гулящими девушками, перешагнувшими черту взрослости). Брак с предком, по-видимому, входил в эту некогда сложную и разветвленную церемонию перехода в качестве одного из важных и обязательных этапов.

Обращает на себя внимание и возможная приуроченность «женихания» и связанных с ним обрядов и развлечений к «ярмарке невест» («стояние на глыбке или на ледышке», «стояние столбами» и т. п.). Дело в том, что иногда «женихбой» могла называться игра типа «обчинивания» или «корения», то есть расхваливания или, напротив, осмеивания потенциальных женихов и невест, которую условно можно соотнести со сватовством. Причем «обчинивание» обычно проводили ряженые. В Сямженском районе Вологодской области это делали «старики». Зайдя в избу, «старуха» влезала на печь, а «старик» обходил девушек и подвергал их тщательному досмотру, каждый раз обращаясь к «старухе»: «Как, старуха, годится эта девка в невесты нашему сыну?» — а та отвечала «годится» или «не годится», добавляя при этом разные лестные или отрицательные характеристики в адрес «претендентки»<sup>83</sup>. Комизм возникавшей при такого рода «женихбе» ситуации мог, по-видимому, поддерживаться тем, что «старики» нередко приносили с собой «сынишку»: речного «ребеночка», иногда настоящего ребенка лет 7—10, поросенка и т. п., причем заставляли девушек (отобранных «невест»?) возиться с ним или целовать его, что можно сравнить с целованием «покойника».

В Карачевском уезде Орловской губернии на святочных посиделках играли «в женихи»: большую соломенную куклу, изображавшую «жениха», вели, взяв за «руки», вдоль сидящих девушек и по очереди сватались к ним. Задача «невест» заключалась в том, чтобы как можно остроумнее «раскорить» жениха: «Не пойду за него — он сопливый, старый, табак нюхает! У него матка — злая ведьма!» — и т. п. При этом, как отмечает собиратель, «стараяются выставить недостатки действительных женихов и их родни»<sup>84</sup>.

Сноп соломы в этой игре появляется, по-видимому, не случайно. С одной стороны, скажем, в Сямженском районе

Вологодской области «обчинивание» могли совершать ряженные, приводившие на игрище «сноп соломы». Так, забавная сценка с участием «снопа» разыгрывалась в д. Рытино. Здесь на игрище приходили два парня, один из которых был обвязан пучками соломы и прикрыт соломенной «шапкой» («как на суслоне»), то есть с напыленным на голову пучком соломы, завязанным с верхнего конца. Его провожатый был одет в вывернутый наизнанку тулуп, со старой шапкой на голове, обшитой ленточками и лоскутами. Лица у обоих были измазаны сажей. «Сноп» сажали в угол, а его помощник расхаживал по избе, постукивая посошком и рассказывая о присутствующих разные невероятные истории или задавая вопросы, которые вгоняли спрашиваемых в краску. «Сноп» же завершал каждую шутку своего товарища короткой фразой: «Правда, правда, истинная правда!» — произнося ее низким голосом и нарочито медленно. Рассказчица вспомнила о том, как подшучили над ее подругой. Первый ряженный, подойдя к ней, сказал, как будто его это очень удивило: «Алешка из Шишакова вез Полю в гости, и она в снях написала!» — «Правда, правда, истинная правда!» — пробасил «сноп». Оскорбленная Полина не выдержала, выскочила на середину избы и закричала: «Вот и нетушки, я не писала!» Все умерли со смеху<sup>85</sup>.

В д. Бурниха «сноп» затевал с девушками игру, напоминающую жмурки. «Он в снопе-то и ходит, и ходит, и шовелица. Штобы посмеялись, тоже руку-то протягивает, а рука тоже чем-то тут упелёнана, дак ничево и не видко. Из снопа-то вот руку-то протягивает, да имаєт, дак у нас беготни-то вот сделаєцца — дак это Боже упаси! Мы хоцєм, бегаєм, а он вот за нами потихоньку дак и поднациваетсє, а мы-то грудой эдак вот по углам-то носимсє. Как игра вроде»<sup>86</sup>.

С другой стороны, можно вспомнить о важных ритуальных функциях снопа в рождественском цикле праздников и его связи с почитанием предков (ср. карпатские названия этого снопа «дід», «дідух», обычай сжигания снопа на святки под названием «родителей греть» и т. п.)<sup>87</sup>. Заметим, что «покойника» нередко изготавливали из снопа соломы, проделывая с ним те же манипуляции, что и с ряженным «мертвецом» или «медведем» (ср. ниже описание сценки с имитацией убийства «покойника» — снопа, изображение ряженными молотьбы и т. п.). В д. Заборье (Тот. и Бабуш.), Великодворская «покойника» сооружали из снопа ржаной соломы, привязанного к доске или ска-

мейке и накрытого сверху простыней, иногда наряженного в мужскую или женскую одежду (д. Владыкина Гора, Заборье Тот.), с вымаранной в сажу тряпичей вместо лица (д. Мосеево Верхов.), с батоном вместо рук и ногами из катаников (д. Самсоновская, Никулинская). В д. Высотинская снопы оборачивали сверху одеялом, придавая ему форму человеческого туловища, клали его в гроб и накрывали сверху простыней. Принесли в избу, заставляли всех прощаться с «покойником» и плясали вокруг гроба. В д. Ганютино в самый разгар представления один из ряженных с криком: «Убью, убью!» — бил топором по закрытому «тканиной» мешку с соломой, изображавшему «покойника». Это приводило всех в ужас, так как здесь чаще наряжался «покойником» кто-нибудь из парней.

В этом контексте становится более прозрачной мотивация рождественского обычая совместного кувыркания по соломе («комьякания») девушек и парней, что можно истолковать как символический эротический контакт («женитьбу») всех участников игрища с «предком», воплощенным в снопе<sup>88</sup>.

К развлечениям, относящимся к разряду «обчинивания», следует, видимо, отнести особую церемонию рассматривания парнями вышивок и тканых узоров на девичьих рубахах, известную под названием «смотр подольниц (поподольниц)». Эта церемония, устраивавшаяся как на посиделках, так и во время гуляния на Крещение, по сути, являлась своеобразным публичным обсуждением готовности девушки к замужеству.

В Мольском приходе парни устраивали «смотр подольниц» так. С пучком зажженной лучины они обходили всех девушек, начиная с сидящей в красном углу, с просьбой показать подольницу (девочки-подростки их не имели). После долгих отказов и кокетства девушки показывали свои подольницы, а парни обсуждали вышивку и кружева на них, сравнивая мастерство и вкус их обладательниц<sup>89</sup>.

Очень распространен был смотр подольниц в Сямженском районе. В д. Арганово, Пирогово трое — пятеро парней, вооружившись лучиной, обходили девушек и осматривали их «поподольницы». Парень, держащий лучину, подойдя к девушке, спрашивал ее: «Как молода приготовилась? Ешь ли поподольница?» Вместо ответа она загибала сарафан и выставляла поближе к свету край подольницы.

Если та была красивой, кричали: «Ой, эта хороша! Хороша поподольница!» — а если нет, то: «Ой, эта, робята, худая! Не годицца взамуж!» — над этой смеялись. Поэтому иногда девушки прибегали к хитрости: «Которая с поподольницей, которая нет. Другая так фатку [платок] сунет, кажет кончик»<sup>90</sup>.

Приведенных выше фактов, по-видимому, вполне достаточно для понимания тесной взаимосвязи большинства описанных сценок ряжения (с заголением, демонстрацией обнаженной натуры, ощупыванием или целованием половых органов, обливанием и обсыпанием снегом, битьем, куплей-продажей) с архаическим сюжетом ритуального брака с предком, воплощенным нередко в животном или в значимом ритуальном предмете (сноп, редька). В завершение приведем описания еще нескольких сценок, также построенных на упомянутых мотивах.

В некоторых деревнях устраивалось так называемое «доение коровушки». Скажем, в д. Холкин Конец в избу вводили на четвереньках голого мужика, измазанного сажей, — «корову» (иногда, например, в д. Зыков Конец, Коробицыно, на «корову» накидывали настоящую коровью шкуру), и поводырь водил его на ремешке, привязанном за шею, по избе. Затем кто-нибудь кричал: «Надо корову подоить!» — и один из ряженных пытался «доить» «корову» («подёргать за титьку»), а та лягала его «копытом», в чем, собственно, и состоял интерес сцены. В д. Рослаково парни пытались заставить «доить корову» девушек, поэтому сценка завершалась шутливой потасовкой.

Яркий эротический оттенок носили сценки с «мельницей» (ср. легенду о мельнике, превращенном в медведя)<sup>91</sup>. В д. Чеваксино «мельницу» изображал человек, сидевший на санках («чунках») и накрытый с головой рваной тряпкой («ряской»), который толкал палкой камни и песок, насыпанные на сковороду. После того как «мельница» немного «поработает», кто-нибудь из ряженных кричал: «Мельницу смазать надо!» — и начинал поддевать палкой девушек, стараясь попасть им под юбку.

Иногда забава приобретала откровенный насмешливо-эротический оттенок: при этом ряженные стремились прежде всего вогнать в краску девушек: «Наредят старика, который помене, шчобы легче нести на вечерованье, принесут, на скамейку серёди избы положат ево мужики — может и трое, и четверо нёсло́ за́ руки да за́ ноги. Вот принёсут, положат этово старика, штаны снимут на подко-

ленки, рѣшать на жопу положат (который руководив — «мельник»). Вот он лежит и винтит жопой-то, дак рѣшать-то и винтищи. Девок-то и подводят: «Вот, посмотри, как мельница-та мелет!» — силой волокли девок-то, они прятаютци, верещат» (д. Основинская)<sup>92</sup>.

В д. Зимницы устраивали даже две «мельницы» — водяную и ветряную. «На скамейке мужика посадят, штаны снимут, жопой поворотят к девкам: «Пошчупай, мелко ли мельница мелет?» Это «водянка мельница». Он и под подол залезет, как девка щчупать подойдет». Вторую «мельницу» — «вѣтрянку» — располагали в той же позиции на полатах, и, чтобы оценить качество «помола», девушкам приходилось становиться на лавку.

В д. Пеструха сценка разыгрывалась иначе. «С „мельницей“ ходили — у скамейки провернули дыру, и «мельник» сев на эту скамейку (как вроде мельница — раньше ведь была мельница «восьмёрка», а и мужик-от тут навроди «восьмёрки», уж закрыт, дак не видно ницѣво). Сев, лукошко залѣзное взяв, взяв палку — а дыра-то вот тут, перед йим. А внизу-то — у нас коров убавлѣли [забивали], а с запахом уж были кишки, набивали раньше в Новой-ить год — вот они взѣли, да в кишку засунули солому, да туда, в эту дыру-то просунули; там низко, а он сидит над этой-то дырой, [лукошком] закрыто, там ить не видно, внизу-то цево. Он сидит, да в лукошко: «Гр-р-р!» — вроде как мельница верещыт, дак он как мелет муку... А мужики-те — эти, «мельники»-те — стоят один по боку, другой по другому, все в худое наряжены, в муке шапки (они и сами-то мажуци — который сажой, который мукой); один мужик стоит с мешком — соломы набито и два кирпича положоно, а другой — полотенце-то прежно нашо-то! эо вѣтканы были! — <д>ак узов на низу-то, а этот край-от кругом руки обвит...

Вот девку-ту схватят, да: «Пошчупай, какая сыпь?» — раньше ить на мельницах в лодóчике мука бежит, ак от мелкая ли мука, ли хрушкáя. Вот девку-ту схватят, да тут эту сыпь-ту и велят щчупать. А она как схватит, а эка студена! «Уй!» — взвизжит, да и побежала. Понюхает и тоже стонает всяко: «Уй! Ой!» Вот как если которая упираецци, да не идет, один [«мельник»] ййии мешком-то — раз! — по горбú, [а другой] дак етим полотеньцем по спине-то — раз! Тут все уш идут девки-те. Всех-всех переберут, ёдной ни оставят. Ой, визгу-то, смеху-то, забавы-то!»<sup>93</sup>

Порой «мельница» почти не отличалась от «медведя»:

«Что-нибудь страшное наденут, девок ловят, на полу побьют» (д. Новая Верхов.).

Довольно широко были распространены разновидности «мельницы» с обливанием водой и обсыпанием снегом.

В д. Аверинская ряженые, «приехавшие с мельницей», разыгрывали такую сценку: «Жорнова принесли, поставили среди полу. Один мужик сидит, жорнова крутит. От он молóв, молóв — а тамока набьют кудели в жорнова и подсвítят да закричат шо: «Пожар! Пожар! Мельница горит! Воды надо! Воды!» А тамока вода уж приготовлена, на мосту стоит ушат воды. Как оттоль двери-те отворились, да как оттоль шóрнули ушат-от на пол прямо — заливают пожар это. Вот девки и забегали — в валенках эть, брызги летят. А девок-то не выпускают, оне и бегают по воде-то»<sup>94</sup>.

Очень похожая по смыслу сценка, но с другим сюжетом («кузнецы») была описана в конце прошлого века С. Дилакторским. О связи «кузнецов» и «кузницы», а также «подковывания» со свадьбой (женитьбой) и браком уже неоднократно писали<sup>95</sup>.

«Парень или мужик, раздевшись донага, дает себя привязать к какой-нибудь скамейке, на которой его и вносят в избу. Поместивши скамейку поближе к воронцу, тот, который изображает из себя кузнеца, находясь в таком же обнаженном состоянии, привязывает к ноге лежащего парня или мужика кончик принесенной с собой веревки, другой конец которой перекидывает через воронец и, взявшись руками за свободный конец веревки, начинает ее раскачивать. Это изображает раздувание кузнечных мехов в кузнице.

Затем тот, кто лежит на скамейке, издает из задних своих частей известный звук, тогда «кузнец» начинает неистово кричать, что случился пожар и что его надо затушить, и вдруг с криком выбегает вон из избы за снегом, принеся который начинает им бросать всюду для прекращения пожара. Тут бывает страшный переполох, общая свалка и беспорядо' »<sup>96</sup>.

Описанные в данной статье остаточные формы восточнославянского архаического ритуала, имитирующего брак с предком (мертвецом), как показывают исследования последних лет, получили дальнейшее свое развитие в европейской культуре<sup>97</sup> и, по-видимому, могут быть признаны архетипическими.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Данная работа основана преимущественно на полевых материалах, собранных авторами в Вологодской обл. в 1988—1994 гг., и дополнена сведениями, почерпнутыми из центральных и областных архивов. Значительное число текстов публикуется впервые. При цитировании аутентичных текстов учитывались основные особенности, характерные для вологодских говоров. Помимо «оканья», можно указать на мягкое «ц», в том числе и на месте литературного «ч» (кацять — качать), «ё», то есть «о» после мягкого согласного, в безударной позиции (валяёт — валяет), «и» на месте ударного и безударного «е» (заривйт — заревет, пісни піли — песни пели). У некоторых информаторов встречается также замена слабого неслогового «л» на «в», близкое к «ў» (стов — стол, пошов — пошел, повный — полный) и чередование «ч/ц» в позициях, не совпадающих с привычными (отчю-отцу). Для отдельных районов характерен очень широкий и открытый гласный, средний между «э» и «а», в позиции после мягких согласных, чем объясняется непоследовательность в его передаче: вырядяццЕ и вырядяццЯ.

Из морфологических и грамматических особенностей обратим внимание на указательные местоимения «тот», «та», «то», выполняющие роль своеобразного «определенного артикля» при существительных (изба-та, в избу-ту, на избах-тех), а также на возможность употребления кратких форм прилагательных там, где в литературном языке выступают полные формы («наряжухи переменяли рець на грубу и тонку»).

В статье принята следующая система географических отсылок. Поскольку основная часть упоминаемых населенных пунктов относится к району Вологодской области, то для краткости в тексте приводятся только их названия (например: д. Паршино). Если же одноименные деревни или села встречаются в нескольких районах, то рядом с ними в скобках указывается сокращенное название района, например: д. Борисовская (Кирил.) и д. Борисовская (Хар.). Названия деревень, относящихся к остальным областям (кроме Вологодской), приведены в тексте вместе с названиями соответствующего района и области.

Краткие авторские комментарии и разъяснения к отдельным словам и выражениям в рамках цитируемых текстов заключены в квадратные скобки.

В примечаниях указываются данные о собирателе, информаторе и месте записи; в ряде случаев оно не совпадает с местом, о котором идет речь в меморатах (местом рождения или предыдущей жизни рассказчика). Все документированные таким образом материалы хранятся в личных архивах авторов статьи.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (код проекта 95-06-17237).

<sup>1</sup> «Похороны тарканá» (таракана): зап. Морозовым И. А. и Слепцовой И. С. в 1994 г. в д. Федосово Шацкого р-на Рязанской обл. от Якушиной Анастасии Николаевны, 1916 г. р. и Курцовой Александры Егоровны, 1915 г. р.; *Ивлева Л. М., Ромодин А. В.* Масленичная похоронная игра в традиционной культуре Белорусского Поозерья // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 196—203; *Астров Н.* Крестьян-

ская свадьба в с. Загоскине Пензенского у. // Живая старина. Вып. 3. 1905. С. 455; *Самоделова С. А.* Рязанская свадьба. Исследование местного обрядового фольклора. Рязань, 1993. С. 296.

<sup>2</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1994 г. в с. Устье-Алексеево от Дерновой Александры Николаевны, 1914 г. р.; в д. Устье-Харьюзово от Колосовой Анны Михайловны, 1909 г. р.; в д. Пожарово от Амосовой Натальи Акиндиновны, 1909 г. р.

<sup>3</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Крадихино от Летовальцевой Варвары Ефимовны, 1913 г. р.

<sup>4</sup> *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Часть 1. Святки и масленица // Российский этнограф. М., 1993. № 8. С. 31, 202, 250—252.

<sup>5</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1990 г. в д. Арганово от Суровцевой Клавдии Петровны, 1913 г. р.; зап. Морозовым И. А. в г. Великий Устюг от Тесаловской Агнии Федоровны, 1910 г. р. (родом из д. Аистово).

<sup>6</sup> *Соколов Б. М., Соколов Ю. М.* Сказки и песни Белозерского края. Пг., 1915. С. 409.

<sup>7</sup> *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 25—26.

<sup>8</sup> ОР ИРАИ, р. 5, к. 108, п. 1, № 1. Рукопись М. И. Шаблыккина «Фольклор дер. Шожма Вологодской губ., Каргопольского у., Мошинской вол.» [1926 г].

<sup>9</sup> *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. раб. С. 127, 131, 146 и др.

<sup>10</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1991 г. в д. Орловская от Загоскиной Татьяны Андреевны, 1907 г. р.

<sup>11</sup> *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 300—301.

<sup>12</sup> У куйско-пондальских вепсов до начала века сохранилась и такая архаическая деталь наряда «покойника», как остроконечный колпак (в реальном похоронном обряде остроконечное навершие обычно имел саван). Иногда колпак заменялся ведром (д. Брюшная). Напомним, что остроконечные колпаки (или заостренные головы) — обязательная принадлежность ряженных и «нечистых духов» — шуликунгов, поверья о которых широко распространены на Русском Севере (особенно на территории бывших Архангельской и Олонецкой губерний).

<sup>13</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Цыбуниха от Поповой Анны Алексеевны 1908 г. р.; в д. Концевская от Пантиной Анны Дмитриевны, 1907 г. р.

<sup>14</sup> Зап. Островским Е. Б. в 1991 г. в с. Сямжа от Коровкина Николая Андреевича, 1913 г. р.

<sup>15</sup> Зап. Р заливной Н. Ю. в 1991 г. в д. Горка (Хар.) от Соколовой Валентины Ивановны, 1926 г. р.; зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Клеменеве от Пракшиной Августы Алексеевны, 1906 г. р.; в д. Волокославинское от Малова Павла Федоровича, 1899 г. р.

<sup>16</sup> Зап. Розалиевой Н. Ю. в 1991 г. в д. Сергозеро от Удальцовой Александры Андреевны, 1912 г. р.

<sup>17</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1991 г. в с. Сямжа от Леденцовой Александры Ильиничны, 1912 г. р.



<sup>18</sup> Ср. сказку о мужике, который подговорил жену притвориться мертвой, а затем, ударив палкой, „оживил“ ее и продал палку своим глупым братьям: *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, № 1539.

<sup>19</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1991 г. в д. Тимониha от Чистяковой Софии Михайловны, 1908 г. р.

<sup>20</sup> Зап. Смольниковым С. Н. в 1992 г. в д. Большое Раменье от Анкундиновой Александры Михайловны, 1908 г. р.

<sup>21</sup> *Соколов Б. М., Соколов Ю. М.* Указ. раб. С. 496.

<sup>22</sup> *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 4. М., 1903. С. 17, №7.

<sup>23</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1991 г. в д. Ереминская (Верхов.) от Хаклиной Лидии Семеновны, 1918 г. р.

<sup>24</sup> Зап. Моспаном М. В. в 1988 г. в д. Ереминская (Вожег.) от Николаевой Поликсиньи Николаевны, 1913 г. р.

<sup>25</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1992 г. в д. Заречье (Вожег.) от Табриной Анны Николаевны, 1912 г. р. Зап. Морозовым И. А. в 1994 г. в д. Трифоновно (Вашк.) от Кругловой Анны Александровны, 1926 г.р.

<sup>26</sup> *Афанасьев А. Н.* Русские заветные сказки. Минск, 1992. С. 53.

<sup>27</sup> РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 718, л. 6.

<sup>28</sup> Зап. Минюхиной Е. А. в 1991 г. в д. Коробицино от Вечерининой Натальи Андреевны, 1904 г. р.

<sup>29</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Мокиевской от Лапина Михаила Иосифовича, 1913 г. р.; Башкаргинной Марии Асекритовны, 1908 г. р.

<sup>30</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в г. Кириллове от Сысоевой Анны Андриановны, 1915 г. р.

<sup>31</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1992 г. в д. Тарасовская от Коптеловой Руфины Ивановны, 1914 г. р. Приводимые две строки плясовой припевки, вероятно, являются частью текста, который был записан Н. В. Новиковым в этих же местах (д. Мытник) в 1962 г.: «Баба деревеньская, дура, куда ты пошла?»

Уж я тонкая, высокая была,  
Уж я разливиста, ухабиста.  
Тары-бары, я на рынке была,  
Тары-бары, я горелку пила.  
Напилася, охмелилася,  
За забором повалилася.  
Я стояла у соборных у дверей,  
Полюбился толстопузый архирей.  
Это дело было на́ середине,  
Я мешала, бат, на́ солоду.  
Не хватало у нее в квашоночке воды,  
Подняла ногу и посикала туды,  
И посикала, заткнула гвоздем.

«Эту песню выдумал Матюха Кознев» (ОР ИРЛИ, к. 224, п. 2, № 34).

<sup>32</sup> Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н. А. Иваницким в Вологодской губ. / Подготовка текстов Н. В. Новикова. Вологда, 1960, 1960. С. 115, 216.

<sup>33</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1989 г. в д. Федоровская от Ильиной Прасковьи Ивановны, 1908 г. р., и Аксеновой Зинаиды Илларионовны, 1929 г. р.

<sup>34</sup> Зап. Горбачевой В. И. в 1990 г. в д. Кузьминская (Тарн.) от Самодуровой Раисы Петровны, 1917 г. р.

<sup>35</sup> Зап. Минюхиной Е. А. в 1991 г. в д. Монастырская от Игнашевой Клавдии Яковлевны, 1914 г. р.

<sup>36</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Фоминская (Верхов.) от Филипповской Александры Максимовны, 1909 г. р.

<sup>37</sup> Зап. Моспаном М. В. в 1988 г. в д. Юрковская от Кузьмина Алексея Николаевича, 1910 г. р.; зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Урусовская от Некрасова Николая Арсеньевича, 1928 г. р.

<sup>38</sup> Зап. Федоровой А. В. в 1991 г. в д. Коробицино от Осокиной Манефы Ивановны, 1919 г. р.

<sup>39</sup> Зап. Смольниковым С. Н. в 1991 г. в д. Новая Слуда от Загоскиной Пелагеи Михайловны, 1907 г. р.

<sup>40</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1991 г. в д. Колбинская от Иванчиловой Александры Афанасьевны, 1915 г. р.; зап. Слепцовой И. С. в 1991 г. в д. Кононовская от Мизинцевой Анны Семеновны, 1921 г. р.; ср. еще: *Ивлева А. М.* Вяжение в русской традиционной культуре. П., 1994. С. 73.

<sup>41</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1991 г. в д. Арганово от Суровцевой Клавдии Петровны, 1913 г. р.

<sup>42</sup> Отметим, что мотив «наматывания шелка», достаточно редкий в русском фольклоре, встречается еще в двух, весьма характерных контекстах. Во-первых, тем, что «кулящий на пряжку шовку наматывают», запугивали девушек, не успевших допрясть «урок» до Рождества. Во-вторых, можно вспомнить дожиночные песни, известные в западных русских областях и в Белоруссии: «Ляжить (сядить) казел (мядведь) на капе,/ Дзивуица бараде./ А чья ж гэта барада,/ Уся медам улита,/ Черным шовком увита» (*Романов Е.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Т. VIII. С. 264. Поповская вол., Гомельский у.). Эти песни, певшиеся хозяину и хозяйке, нередко заканчиваются требованием облизать бороду и расплести (выбрать из нее) шелк. Борода здесь очень многозначный символ, обозначающий как последний пучок (завиток) жита на ниве, так и бороду хозяина и гениталии обоих хозяев (ср.: *Мехнецов А. М.* Песни Псковской земли. Вып. 1. Л., 1989. С. 252. № 388, 389).

<sup>43</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1991 г. в д. Колбинская от Иванчиловой Александры Афанасьевны, 1915 г. р.

<sup>44</sup> Зап. Смольниковым С. Н. в 1991 г. в д. Тимонинская от Романовой Нины Михайловны, 1910 г. р.

<sup>45</sup> *Воронин Н. Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XII веке // Краеведческие записки Государственного Ярославско-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. Вып. 4. Ярославль, 1960. С. 44—51; *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 43—52; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних

славян. М., 1981. С. 98—108; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 85—112, 163—166 и др.; *Серов С. Я.* Медведь — супруг (Вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки) // *Фольклор и историческая этнография.* М., 1983. С. 170—190.

<sup>46</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в с. Чушевицы от Климовского Александра Николаевича, 1925 г. р.

<sup>47</sup> Упомянутый в этом описании приговор, возможно, представляет из себя фрагмент текста, записанного в качестве детской прибаутки в окрестностях г. Тотьмы:

Дедо медведь,  
Не дери больших,  
Дери маленьких,  
Косолапеньких,  
Кои дома-то сидят,  
Саламаты-то едят.

(Загадки, прибаутки и песни околгородних крестьян г. Тотьмы // *Волог. ГВ.* 1864. № 48).

<sup>48</sup> РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 240, л. 52—53. Рукопись С. Дилакторского «Ответы на 229—246 вопросы по программе кн. В. Н. Тенишева. Кадн. у. Вол. губ.».

<sup>49</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Малое Коровино от Наумова Александра Михайловича, 1911 г. р.

<sup>50</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1994 г. в д. Матвеевская (Вашк.) от Леонтьевой Анны Филипповны, 1915 г. р.

<sup>51</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1994 г. в д. Парфеново от Захарова Павла Егоровича, 1914 г. р.

<sup>52</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1994 г. в д. Парфеново от Богданова Николая Степановича, 1922 г. р., и Журовой Веры Николаевны, 1914 г. р.

<sup>53</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1991 г. в д. Колбинская от Иванчиловой Александры Афанасьевны, 1915 г. р.

<sup>54</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Федяево от Малова Павла Федоровича, 1899 г. р.

<sup>55</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1992 г. в д. Бекетовская от Лутковой Александры Николаевны, 1940 г. р., и Луткова Виктора Ивановича, 1935 г. р.

<sup>56</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1992 г. в д. Бекетовская от Ключина Михаила Александровича, 1925 г. р.

<sup>57</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1991 г. в д. Арганово от Суровцевой Клавдии Петровны, 1913 г. р.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива РГО. Вып. 1. Пг., 1914. С. 270; *Пр(еображен)ский Н. С.* Баня, игрище, слушанье // *Современник.* 1864. № 10. С. 520.

<sup>60</sup> *Серов С. Я.* Указ. раб. С. 176—177.

<sup>61</sup> *Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII века //

Чтения в Обществе истории и древностей российских. Кн. 2. М., 1902. С. 24.

<sup>62</sup> Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. раб. С. 212—213.

<sup>63</sup> Зап. Веселовой Е. Ю. и Осадчук О. Н. в 1994 г. в д. Паршино Мантуровского р-на Костромской обл. от Несмеловой Александры Васильевны, 1910 г. р. Благодарим Е. Ю. Веселову, предоставившую нам эти материалы.

<sup>64</sup> Каруновская Л. Э. Несколько песен Костромской губернии // Музыкальная этнография. Сб. статей под ред. Н. Ф. Финдейзена. Л., 1926. С. 13—14.

<sup>65</sup> Зап. Розыновой Т. Б. в 1989 г. в д. Блиновская от Набоковой Людмилы Ивановны, 1912 г. р.

<sup>66</sup> Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 4. СПб., 1903. С. 5, № 7 (села Самохотовка и Даньково). Подобные сценки восходят к белорусской святочной игре, известной под названием «жаницьба Цярешки» или «женицьба Терешки». Похожий вариант см.: Гликина А. Невольное детство // ЖС, 1994, № 3. С. 45.

<sup>67</sup> Альбинский В. А., Шумов К. Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. Вып. 26. Л., 1991. № 39. С. 177. Ср. сценку «женицьбы» с участием «барина» у С. В. Максимова. Указ. раб. С. 302—303.

<sup>68</sup> Из воспоминаний о своем детстве крестьянина Сольвычегодского у. Федьковской волости, местности, называемой «Ягрыш» // Волог. ГВ., 1899, № 66, 71.

<sup>69</sup> РГО, р. 7, оп. 1, д. 56, л. 2—4об. Рукопись Н. Ордина «Собрание разных песен, стихов и описаний игр Сольвычегодского у. Вологодской губ.» [1877 г.]

<sup>70</sup> Кульчинский А. Очерки крестьянских игр в Сольвычегодском уезде // Волог. ГВ. 1883. № 14.

<sup>71</sup> Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. раб. С. 224—248; Ивлева Л. М. Указ. раб. С. 88, 92—94, 98.

<sup>72</sup> Стунеев А. Святочные игрища в Ельнинском уезде (Этнографический очерк) // Смоленский вестник. 1889. № 26. С. 2—3.

<sup>73</sup> Из воспоминаний... № 66.

<sup>74</sup> ГАВО, ф. 652, оп. 1, д. 144. Рукопись В. М. Соболевской «Очерки быта кокшаров и приисухонских крестьян». 1920 г.

<sup>75</sup> Максимов С. В. Указ. раб. С. 298.

<sup>76</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1989 г. в д. Федоровская от Ильиной Прасковьи Ивановны, 1908 г. р.

<sup>77</sup> РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 718, л. 2. Рукопись Я. Кузнецова. «Сближение молодежи. Игры. Забавы. Песни».

<sup>78</sup> РИАМЗ, фонд Этнологического архива Общества изучения Рязанского края, д. 520, № 313, л. 2—3. Рукопись П. И. Волковича «Деды каленые и другие обычаи в селе Шостье».

<sup>79</sup> Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988. С. 91 (Вязниковский у. Владимирской губ.); Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. раб. С. 29 (д. Коровино Кирил.).

<sup>80</sup> Рыбаков Б. А. Указ. раб. С. 104; Васильев Б. А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4. С. 84.

<sup>81</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Середская от Опалихиной Александры Павловны, 1911 г. р.

<sup>82</sup> Зап. Домрачевой Н. Н. и Шороховой С. Г. в 1994 г. в пос. Ветлужский Костромской обл. от Кулигина Николая Павловича, 1933 г. р. Благодарим собирателей за возможность использовать материалы.

<sup>83</sup> Зап. Минюхиной Е. А. и Федоровой А. В. в 1991 г. в д. Чижово от Власовой Юлии Васильевны, 1917 г. р. Образцы произносившихся при этом «хулинок» см., например: *Бойцова Л. Л., Бондарь Н. К.* «Сидор и Дзюд» — святочное представление ряженных // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 192—195.

<sup>84</sup> РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1027, л. 16об. Рукопись А. И. Сахарова «Этнографические сведения о крестьянах Орловской губ., Карачевского у.».

<sup>85</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1991 г. в с. Сямжа от Костиной Валентины Анатольевны, 1916 г. р.

<sup>86</sup> Зап. Минюхиной Е. А. в 1991 г. в д. Бурниха от Валгасовой Аполлинии Павловны, 1909 г. р.

<sup>87</sup> *Зеленин Д. К.* Народный обычай «греть покойника» // *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994. С. 164—178.

<sup>88</sup> *Морозов И. А., Слепцова И. А.* Указ. раб. С. 149, 201.

<sup>89</sup> РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 369, л. 72—73. Рукопись Н. Миролюбова «Этнографические сведения о крестьянах Мольского прихода Тотемского у.».

<sup>90</sup> Зап. Слепцовой И. С. в 1991 г. в д. Арганово от Суровцевой Клавдии Петровны, 1913 г. р.

<sup>91</sup> *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872, Т. 1. С. 50—51.

<sup>92</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Спирино от Андреева Александра Васильевича, 1911 г. р.

<sup>93</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1990 г. в д. Ульяновково от Крюковой Натальи Ивановны, 1897 г. р.

<sup>94</sup> Зап. Морозовым И. А. в 1991 г. в д. Аверинская от Иванчиловой Александры Афанасьевны, 1915 г. р.

<sup>95</sup> *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 465—466; *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. М., 1956. С. 47; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973.

<sup>96</sup> РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 240, л. 56—57об.

<sup>97</sup> *Еремينا В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 166—186; *Морозов И. А.* Игровые формы свадьбы в системе традиционных «переходных» обрядов // Живая старина. 1995. № 2. С. 21—26.

**АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ**  
НАСЕЛЕННЫХ ПУНКТОВ ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ,  
УПОМЯНУТЫХ В ТЕКСТЕ

- Аверинская, д. Сямж.  
Аистово, д. В.-Уст.  
Акцентьевская, д. Бабаев.  
Антоновская, д. Вожег.  
Антушево, д. В.-Уст.  
Ануфриевская, д. Вожег.  
Арганово, д. Сямж.
- Бекетовская, д. Вожег.  
Беловская, д. У.-Куб.  
Биричёво, д. В.-Уст.  
Большое Раменье, д. Вожег.  
Большое Харюзово, д. Кич.-Гор.  
Бор, д. Вожег.  
Борисовская, д. Кирил., Хар.  
Брызгалово, д. Нюкс.  
Брюшная, д. Верхов.  
Бугра, д. Хар.  
Бурниха, д. Сямж.  
Быково, д. Вожег.
- Ваномзеро, д. Вашк.  
Вантеево, д. Бабаев.  
Ваулиха, д. Верхов., Тарн.  
Великий Двор, д. Тот.  
Великодворская, д. Верхов.  
Власьевская, д. Тарн.  
Волоцкая, д. Тот.  
Высотинская, д. Верхов.
- Ганютино, д. Белоз.  
Глухарево, д. Вашк.  
Горка, д. Сямж., Хар.  
Городишна, с. Нюкс.  
Григоровская, д. Верхов.  
Гридино, д. Сямж.  
Гусиха, д. Тарн.
- Данилково, д. Верхов.  
Демидовская, д. Сямж.  
Дивково, д. Кирил.  
Дресвяница, д. Верхов.  
Дуброва, д. Хар.  
Дягилево, д. Хар.
- Ездунья, д. Сямж.  
Ереминская, д. Верхов., Вожег.
- Заборье, д. Бабуш., Тот.  
Заречье, д. Вожег.  
Зимницы, д. Кирил.  
Зыков Конец, д. Тот.
- Карачево, д. Белоз.  
Клеменево, д. Кирил.  
Климовская, д. Вожег.  
Кожинская, д. Тот.  
Колтыриха, д. Сямж.  
Комлевская, д. Тарн.  
Конец-Слободка, д. Белоз.  
Кононовская, д. Сямж.  
Копоргино, д. Тот.  
Коробицино, д. Сямж.  
Коровкино, д. Кирил.  
Коротковская, д. Тарн.  
Крадихино, д. Кич.-Гор.  
Кречетово, д. Каргоп. Арх.  
Крутец, д. Хар.  
Кузовля, д. Бабаев.  
Кузьминская, д. Кадуй.  
Купалиха, д. Хар.
- Липин Бор, С. Вашк.  
Лисицинская, д. Сямж.  
Лодыгино, д. Тот.  
Луканиха, д. Кирил.  
Лукинская, д. Сямж.
- Малино, д. Кирил.  
Малое Коровино, д. Кирил.  
Малыгинская, д. Тарн.  
Марачевская, д. Тарн.  
Маслово, д. Кич.-Гор.  
Митькино, д. Белоз.  
Мокиевская, д. Верхов.  
Мольский прих. Тот.  
Монастыриха, д. Нюкс.  
Монастырская, д. Сямж.  
Мосеево, д. Верхов.  
Мякинницыно, д. Верхов.

Надеевщина, д. Кич.-Гор.  
Никулинская, д. Сямж.  
Никульская, д. Вожег.  
Новая, д. Бабаев., Верхов.  
Новая Слуда, д. Сямж.  
Новец, д. Хар.  
Новосело, д. Вашк.  
Новоселово, д. Кирил.  
Новоселки, д. Кирил.  
Ногинская, д. Верхов.

Окатовская, д. Тарн.  
Оносово, д. Кирил.  
Орлово, д. Белоз.  
Основинская, д. Верхов.

Павловская, д. Тарн.  
Павшиха, д. Хар.  
Панино, д. Вашк.  
Паново, д. Кич.-Гор.  
Паршино, д. Вашк.  
Патракеевская, д. Вожег.  
Пахтусово, д. Тот.  
Пелевиха, д. Тот.  
Пеструха, д. Верхов.  
Печенга, д. Тот.  
Пигилинская, д. Сямж.  
Пиньшино, д. Вашк.  
Пирогово, д. Сямж.  
Подсосенье, д. Верхов.  
Пондала, д. Бабаев.  
Починок, д. Бабаев.  
Пустошь, д. Вытег.  
Пяжелка, д. Бабаев.  
Пялнобово, д. Кирил.

Ромашево, д. Кирил.  
Росляково, д. Белоз.  
Ростово, д. Верхов.  
Ротово, д. Кирил.  
Рытино, д. Сямж.  
Рябьево д. Кич.-Гор.

Самсоновская, д. Сямж.  
Сафоново, д. Кирил.

Сафроново, д. Ник.  
Сергеево, д. Белоз., Вашк.,  
Тот.  
Сергозеро, д. Хар.  
Середская, д. Тот.  
Скурилово, д. Нюкс.  
Согорки, д. Сямж.  
Спирино, д. Верхов.  
Суходворская, д. Верхов.

Тарасовская, д. Вожег.  
Тельпино, д. Тот.  
Тимонино, д. Кирил.  
Тимонинская, д. Сямж.  
Точкино, д. Вожег.  
Трифоново, д. Вашк.  
Трубовщина, д. Кич.-Гор.  
Тырлынинская, д. Тарн.  
Тюшково, д. Кирил.

Устьянские вол., Вельск.

Федотово, д. Тот.  
Федяево, д. Кирил.  
Фоминская, д. Верхов.

Халдынка, д. Вожег.  
Хмелевица, д. Кирил.  
Холкин Конец, д. Тот.

Цибунинская, д. Тарн.

Часовное, д. Тот.  
Чевакино, д. Кирил.  
Чеченинская, д. Вожег.  
Чушевицы, с. Верхов.

Шожма, д. Карг.

Щекино, д. В.-Уст.

Юрковская, д. Вожег.

Ягрыш, с., д. Сольвыч. (Нюкс.)

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Бабаев.— Бабаевский р-н	Карг.— Каргопольский р-н
Бабуш.— Бабушкинский р-н	Кирил.— Кирилловский р-н
Белоз.— Белозерский р-н	Кич.-Гор.—Кичменгско-Городецкий р-н
Вашк.— Вашкинский р-н	Ник.— Никольский р-н
В.-Уст.— Велико-Устюгский р-н	Нюкс.— Нюксенский р-н
Вельск.— Вельский р-н	Сольвыч.— Сольвычегодский у.
Верхов.— Верховажский р-н	Тарн.— Тарногский р-н
Вожег.— Вожегодский р-н	Тот.-Тотемский р-н
Волог.— Вологодский р-н и у.	У.-Куб.— Усть-Кубенский р-н
Вытег.— Вытегорский р-н.	Хар.— Харовский р-н
Кадуй.— Кадуйский р-н	

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Волог. ГВ — Вологодские губернские ведомости  
ГАВО — Государственный архив Вологодской области  
ОР ИРЛИ — Отдел рукописей Института русской литературы (Пушкинский дом)  
РИАМЗ — Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник  
РЭМ — Российский этнографический музей





А. А. Плотникова

## ЭРОТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЮЖНОСЛАВЯНСКОМ РЯЖЕНИИ

Эротические сюжеты в ряжении южных славян наиболее характерны для карнавального обряда *кукери*, распространенного у болгар восточной Фракии и в отдельных областях на востоке и юго-востоке страны. Научное описание обряда и его изучение с точки зрения происхождения, генетической и типологической общности с другими подобными комплексами ритуалов продолжается более столетия<sup>1</sup>. При этом так называемые «фаллические элементы» обряда, соотносимые с эротическими играми культа Диониса, рассматриваются главным образом как следы фракийского наследства у южных славян<sup>2</sup>. Между тем именно эта форма выражения общей для многих народов (в том числе славянских) идеи плодородия, плодовитости особенно распространена в зимнем ряжении южных славян. Возможно, структурно-типологический и ареальный подход к проблеме позволит отойти от «постоянного выделения фракийского происхождения обряда, что ведет к недооценке его славянской древности»<sup>3</sup>. Не отождествляя рождественские и новогодние обходы ряженных с обрядом «кукери» (и другими играми на масленицу), и те и другие тем не менее целесообразно рассматривать в одной плоскости (как это делал еще М. Арнаудов в своей знаменитой работе «Кукери и русалии»), поскольку обходы ряженных в течение всего зимнего периода имеют ряд сходных признаков, отраженных в названиях обходчиков, способах преображения (масках, одежде, атрибутике) и ритуалах.

Множество обрядовых действий ряженных направлено на обеспечение урожая и плодовитости скота (например, «продуцирующее» битье специальными прутиками людей, животных, построек или «верчение» каравая, благопожелания и т. д.), но в определенных ритуалах этот смысл

передается нарочито откровенно, в бесконечно дублирующих друг друга формах, начиная с подражания, игровой имитации самого акта воспроизведения жизни и включая все сопутствующие ему ритуальные жесты, мимику, игры, инсценировки, выкрики, песенки, шутки. В тех случаях, когда «основная форма» такого типа отсутствует, сохраняется ряжение в соответствующих персонажей (в гипотетически полном варианте выполняющих требуемые действия): «кукера» и «бабу», «деда» и «бабу», «зятя» и «невесту», «старца» и «молодую», «старца» и «невесту» и т. д. Широко распространенный в южнославянском зимнем ряжении вариант «свадьбы» иногда сводится к «венчанию молодых» «попом», что для данного типа ряжения можно считать одной из самых пристойных форм выражения идеи плодovitости, хотя даже в этом случае нередко исполняются весьма двусмысленные игровые сцены, например, проверка честности «невесты», когда «свекровь», окрасив рубашку в определенном месте красной краской, показывает ее зрителям<sup>4</sup>.

Среди разнообразных сенок и пантомим ряженных одно из центральных мест занимает вызывающее смех и оживление публики «совокупление» свадебных персонажей. Так, в Босилеградском крае (на границе южной Сербии и западной Болгарии) ряженные на Новый год «джамалари» перед каждым домом «венчают» «невесту» (т. е. переодетого в женскую одежду мужчину), после чего валят ее на землю и «дедица» совершает определенные движения с помощью прикрепленного между ногами деревянного фаллоса, завернутого в кожу<sup>5</sup>. Те же ритуальные действия исполняли в этих краях «коледари» от Игнатова дня до Сочельника, в результате чего оказались «нетерпимы» для окружающих, и обычай стал исчезать<sup>6</sup>. Сцена соития с «молодой» во время обходов колядующих отмечена также и в соседних областях западной Болгарии: в Кюстендильском крае<sup>7</sup>, Софийском округе<sup>8</sup>. Распространенная в западной Боснии и примыкающих к ней областях Хорватии рождественско-новогодняя процессия *чаројице* (*чаранице*) также включала традиционную свадебную пару: во время обходов «дед» скакал на «молодую» и производил движения, как при половом акте<sup>9</sup>. В некоторых селах считалось, что урожай будет большим у тех хозяев, которых посетят *чаројице*: участники обряда «шутили с женщинами и девушками», а «старик» приставал к «молодой»<sup>10</sup>. В Буковице (Далмация) ряженные *чаројице* ходили по домам на

масленицу, двое из них («самые противные») рядились в «деда» и «бабу», дурачились, когда их спрашивали: «Что дед делает с бабой?», а в домах, где оказывалось только мужское общество, «дед» валил «бабу», после чего ряженные получали подарки<sup>11</sup>. В действиях болгарских «кукеров» подобные сцены являются, как правило, одним из необходимых компонентов всего представления: «половой акт» обычно совершают «кукер» и «баба» или «дед» и «баба», подталкиваемые выкриками зрителей или по собственному желанию; после этого следует важное ритуальное завершение начатого — «баба» рождает «ребенка» (выпускает из-под платья котенка или щенка, показывает женщинам вырезанного из дерева «ребенка», выбрасывает на землю куклу с фаллосом, сделанным из красного перчика, и т. д.)<sup>12</sup>.

Вокруг этого центрального обрядового сюжета группируются дублирующие его по смыслу ритуальные действия. Например, в Страндже (юго-восточная Болгария) вслед за «дедом» и «бабой» половой акт иногда имитируют «цыган» и «цыганка», «кукеры» обслуживают подобным образом (*кукерисат*) всех женщин и мужчин на своем пути (за что получают плату)<sup>13</sup>, а в окрестностях Лозенграда главный «кукер», обнаружив в толпе своего знакомого, «разбирающего в шутках», вытаскивал его на середину улицы «головой вниз» и, вынув из одежды искусственный фаллос, перед глазами собравшихся, «даже женщин», имитировал известное действие<sup>14</sup>.

Особым вниманием у «кукеров» пользовались бездетные женщины: в ряде болгарских сел главный «кукер» при обходе домов или на сельской площади прилюдно дотрагивался до ног бездетных женщин деревянным фаллосом; за эту роль ему платили деньги<sup>15</sup>. В селах на северо-востоке Болгарии «кукеры» приставали с непристойностями только к девушкам, поэтому те не смели показываться на улице без сопровождения женщины или мужчины<sup>16</sup>. Заметим, что функцию оплодотворения имеет и ритуальное использование воды (аналога мужскому семени, из которого символически рождается «царь» «кукеров»): «баба» и «цыганка» моют свои «половые органы» водой из источника, где «родился» «царь» или «крестник»<sup>17</sup>.

Наличие у ряженных определенного инструмента для описываемых действий — деревянного фаллоса — в основном характерно для процессии «кукеры»: как правило, это хорошо обработанная, до повторяющих оригинал деталей, палка, которую целиком окрашивают в красный цвет (или

покрывают красной краской только ее конец) длиной до 15 см, а иногда и до полуметра<sup>18</sup>, что, видимо, должно обеспечить лучший результат ритуальных действий. Подобные атрибуты ряжения встречаются и у участников новогодних обходов: по свидетельству И. Захариева, «дедница» из «джамаларской» дружины в Каменице (западная Болгария) носил скрытым под одеждой фаллос 30—40 см длиной «с добре начервенена глава» и показывал его при удобном случае как женщинам, так и мужчинам<sup>19</sup>. Иногда в роли этих «инструментов» использовались деревянные сабли: с их помощью персонажи «кукерских» процессий не только изображали бой, но и совершали «подчеркнуто фаллические действия» по отношению к женщинам и девушкам<sup>20</sup>. После исполнения обряда «фаллос» «кукера» бросали в хлебное поле или подкладывали в сумку мужу, жена которого была бездетной<sup>21</sup>.

Обрядовый реквизит такого рода часто напоминают и традиционные палки, посохи, дубинки колядующих, на что обратил внимание Б. Ристовски: «Колядующие в некоторых местах западной Македонии носят палки-коледашки с кушки на одном конце (что должно символизировать мужской половой орган), которыми они выкапывают ямки около обрядового костра»<sup>22</sup>. С этой точки зрения более точное осмысление могут получить действия колядующих (и полазника), когда при обходе домов они ворошат («ковыряют») пепел в очаге со словами традиционных пожеланий плодородия и плодовитости<sup>23</sup>.

Женские отличия ряженных в бабу или в невесту, помимо одежды, иногда подчеркиваются искусственной грудью: «гърди на жена» готовят тайком, а затем подкладывают в платье, что вызывает иронический смех публики<sup>24</sup>. В ряжении «кукеров» возможны варианты двойного обрядового травестизма. Так, в одном из сел Странджи «баба» (которую всегда играет женатый мужчина, имеющий много детей), помимо пряжи и веретена, держит в руках куклу, одетую как девочка, но имеющую под платьем фаллос — маленький красный перчик<sup>25</sup>.

Пожалуй, ряд элементов в описываемых ритуалах наводит на мысль о специальных мерах предосторожности (оберегах), предпринимаемых в отношении известного символа мужского достоинства. В этом плане логичным представляется использование женского платья для куклы «ребенка» мужского пола, а также и различные инсценировки с убитым «старцем» («дедом», «кукером»), во время

которых дается специально заниженная оценка его органов тела. В селах Велеса (Македония) вечером под Новый год ряженые разыгрывают представление с убийством «старца». Другой «старец» «отсекает» его части тела, предлагая хозяину голову в качестве горшка, ноги — вместо палок, а половой орган — вместо ткацкого челнока<sup>26</sup>. Воскрешение «старца» происходит только после разговора об этой части тела;<sup>27</sup> используются и более непристойные способы «воскрешения»: «баба» поднимает соответствующее деревянное изделие, спрятанное в одежде «старика»;<sup>28</sup> две «невесты» приседают над ним и делают вид, что мочатся, второй «старик» дует на него сзади ниже спины<sup>29</sup>.

Другой персонаж центральной пары в южнославянской «свадьбе» ряженных — «баба», «невеста», «молодая» — постоянно оказывается в поле зрения как участников обряда, так и зрителей-мужчин. И те и другие пытаются ушипнуть, приласкать или даже украсть «бабу». Так, в Куманово (Македония) на святочных персонажей «баб» набрасывались мужчины-хозяева и тащили в дальнюю комнату, «деды» же спасали их, нападая на грабителей<sup>30</sup>. Иногда разыгрывались сценки, в которых хозяина, давшего денежку «молодой», обвиняли в аморальных с ней отношениях, что служило предметом вымогания следующей платы<sup>31</sup>. В области Пиянец (сербско-болгарское пограничье) специально выбранные для этой роли участники новогодней дружины были призваны охранять «молодую невесту» от неприличных покушений на нее хозяев<sup>32</sup>. В Пиринских селах (юго-западная Болгария) некоторые хозяева во время карнавальных игр *бабугери* выкрадывают и прячут «невесту», полагая, что в этом случае год будет урожайным. Члены дружины нападают на похитителей, и хозяин платит двойной выкуп. При встрече же с аналогичной процессией ряженных происходила настоящая битва «за невесту»<sup>33</sup>. В играх «кукеров» «невеста», как известно, также была объектом притязаний участников представления и зрителей. Даже в тех «кукерских» обрядах, которые признают лишенными эротических элементов, встречается, например, ритуал, в котором по обходе домов «кукеры» *развалят булката* — снимают с нее платок и купают<sup>34</sup>. Неоднозначность ритуала отражается в его названии: болг. *разваля* значит «разрушить, разломать» и «испортить, развратить».

Как показывает карта «Ряженая пара старцев», составленная по предварительным материалам «Этнологиче-

ского атласа Югославии»<sup>35</sup>, ряжение в «деда» и «бабу» на масленицу характерно для зоны штокавского икавского диалекта на динарской территории и восточногерцеговинского диалекта на территории Лики, Кордуна, Бании, Славонии. Менее системно и последовательно наличие обоих персонажей (или только одного из них) прослеживается в архаических этнокультурных анклавах типа зетско-цетиньского, южноморавского и др.

Характерное для зимних игр ряженных разнузданное, всепозволяющее веселье дополняет соответствующее речевое поведение участников и зрителей. Непристойные слова из публики и «циничные» благопожелания «кукера», «невесты» сопровождают один из основных «кукерских» ритуалов — запахивание<sup>36</sup>. Наиболее употребительное в день исполнения «кукерского» обряда слово «х...» звучит, когда «кукер» точит фаллос о колесо перевернутой телеги, при «отбеливании полотна» (бросают три нитки в воду и бьют по ним палками)<sup>37</sup> и т. д. В западной Македонии записаны многочисленные *мрсни*, *гнасни*, *безобразни песни* (песни скабресного характера), которые под Рождество исполняются колядующими вокруг ритуального костра. В этих колядках «особенно выразительно, просто как гимн, звучит восхваление половых органов и полового акта», причем соответствующие слова и выражения выкрикиваются как можно громче<sup>38</sup>. «Песни, которые нельзя написать», исполняются и во время колядных непристойных сцен в сербских областях<sup>39</sup>. В Македонии колядующие пели их и во время обходов домов, причем родители девушек, которым песни были адресованы, поощряли исполнителей, воспринимая услышанное как похвалу дочерям<sup>40</sup>.

Совершенно очевидно, что фаллическая основа или, иными словами, вариации игровых сцен на тему свадьбы прослеживаются в зимней обрядности южных славян на достаточно большой территории восточной и западной части Балканского полуострова (включая и северногреческие области). Концентрация эротических элементов заметна в южной части рассматриваемого ареала (западнодинарской, южноморавской и южношопской, восточнобалканской и особенно македонской и родопско-фракийской зонах). Тем не менее нельзя считать закрытым вопрос центра и периферии (а также и направления) распространения подобных ритуалов, при том, что известны (может быть, менее откровенные по форме воплощения) эротические мотивы в зимнем ряжении у восточных и западных славян.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. описание литературы вопроса в статье: *Райчевски С.* Проучвания върху култа на Дионис в традиционните обичаи с маскирани изпълнители от Тракия // *Български фолклор*. София, 1993. Год. XIX. Кн. 2. С. 68—73, а также в книге: *Райчевски С., Фол В.* Кукерът без маска. София, 1993.

<sup>2</sup> См., например, одну из наиболее интересных работ на эту тему: *Златковская Т. Д.* О происхождении некоторых элементов кукерского обряда у болгар // *Советская этнография*. М., 1967. № 3. С. 31—46. Автор в целом не отрицает «слияние сходных черт в религии славянского и фракийского населения Балканского полуострова» (с. 44), но в вопросе о «фаллических элементах» в данном обряде придерживается более осторожной точки зрения: «Нельзя утверждать, что подобные действия характерны для славян» (с. 45).

<sup>3</sup> Об этом говорил проф. В. Хаджиниколов в своем заключительном слове на «Празднике кукеров и сурвакаров» в Болгарии, см.: *Беновска М.* Празник на кукерите и сурвакарите // *Български фолклор*. София, 1977. Год. III. Кн. 3. С. 66.

<sup>4</sup> *Спировска Л.* Некои драмски елементи во обичајот Василица во село Лисиче (Титоввешешко) // *Македонски фолклор*. Скопје, 1975. Год. VIII. № 15—16. С. 366.

<sup>5</sup> *Арнаудов М.* Кукери и русалии // *Сборник за народни умотворения и народопис*. София, 1920. Кн. 34. С. 49.

<sup>6</sup> *Арнаудов М.* *Op. cit.* С. 48.

<sup>7</sup> *Захариев Й.* Кюстендилско краице // *Сборник за народни умотворения и народопис*. София, 1918. Кн. 32. С. 169.

<sup>8</sup> Софийски край. *Етнографски и езикови проучвания*. София, 1993. С. 239.

<sup>9</sup> *Filipović M.* Različita etnološka građa iz Rame // *Bilten Instituta za proučavanje folklor*. II. Sarajevo, 1953. S. 348—349.

<sup>10</sup> *Kajmaković R.* Narodni običaji (Imljani) // *Glasnik Zemaljskog muzeja*. Sarajevo, 1962. Knj. 17. S. 147.

<sup>11</sup> *Ardalić V.* Bukovica // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Zagreb, 1902. Knj. 7. Sv. 2. S. 257.

<sup>12</sup> *Райчевски С., Фол В.* *Op. cit.* С. 102, 105, 163, 166—167.

<sup>13</sup> *Райчевски С., Фол В.* *Op. cit.* С. 161, 102.

<sup>14</sup> *Арнаудов М.* *Op. cit.* С. 15.

<sup>15</sup> *Вакарелски Х.* *Етнография на България*. София, 1974. С. 606.

<sup>16</sup> *Арнаудов М.* *Op. cit.* С. 29.

<sup>17</sup> Подробнее см.: *Райчевски С., Фол В.* *Op. cit.* С. 103.

<sup>18</sup> *Арнаудов М.* *Op. cit.* С. 14, 22—23, 26.

<sup>19</sup> *Захариев Й.* Каменица // *Сборник за народни умотворения и народопис*. София, 1935. Кн. 15. С. 196.

<sup>20</sup> *Райчевски С., Фол В.* *Op. cit.* С. 121.

<sup>21</sup> *Райчевски С., Фол В.* *Op. cit.* С. 97.

<sup>22</sup> *Ристовски Б.* Машките еротски народни песни околу коледниот огин во некои места во Македонија // *Македонски фолклор*. Скопје, 1975. Год. VIII. № 15—16. С. 225.

<sup>23</sup> Подобные действия совершает, например, предводитель колядующих в Лесковацкой Мораве «дедица». См.: *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. С. 330.

<sup>24</sup> *Петров П. А.* Кукери в Пъдарево, Бургаско // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1963. Кн. 50. С. 346.

<sup>25</sup> *Райчевски С., Фол В.* Ор. cit. С. 160.

<sup>26</sup> *Спировска Л.* Ор. cit. С. 365.

<sup>27</sup> Ср. метафорическое описание этой части тела в аналогичной игровой сцене убийства и воскрешения «старца» из Скопской котловины; приводится в работе: *Толстой Н. И.* Элементы народного театра в южно-славянской святочной обрядности // Театральное пространство. М., 1979. С. 312—313. По поводу эротических элементов в святочной обрядности южных славян Н. И. Толстой замечает: «Некоторые авторы не останавливаются на этих моментах, относя их просто к разряду непристойностей, в то время как в них заключен основной ритуальный смысл обряда — вызывание плодородия» (с. 314).

<sup>28</sup> *Райчевски С., Фол В.* Ор. cit. С. 164.

<sup>29</sup> *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 373—374. Отметим, что известный полесский сюжет умерщвления и оживания козы также включает эротические элементы, не столь, правда, откровенные по форме выражения.

<sup>30</sup> *Младеновски С.* Цамаларство во Козјачијата (Кумановско) // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Год. VIII. № 15—16. С. 380.

<sup>31</sup> *Здравев Г.* Играта «цамала» во Агино Село (Кумановско) // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Год. VIII. № 15—16. С. 372.

<sup>32</sup> *Захариев Ђ.* Пиянец // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1949. Кн. 45. С. 182.

<sup>33</sup> Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучувања. София, 1980. С. 432—433.

<sup>34</sup> *Колева М.* Игри от Хасновско // Български фолклор. София, 1989. Год. XV. Кн. 1. С. 73.

<sup>35</sup> См. публикацию карт по теме «Масленица в Этнологическом атласе Югославии» в журнале: *Narodna umjetnost.* Zagreb, 1986. Кнј. 23.

<sup>36</sup> *Арнаутов М.* Ор. cit. С. 24, 26; *Петров П. А.* Ор. cit. С. 353.

<sup>37</sup> *Райчевски С., Фол В.* Ор. cit. С. 163, 165.

<sup>38</sup> *Ристовски Б.* Ор. cit. С. 223, 225.

<sup>39</sup> *Зечевић С.* Трагови култа «Велике Мајке» у српској народној драми // Рад X-ог конгресса Савеза фолклориста Јгославије на Цетињу 1963 године. Цетиње, 1964. С. 307—315.

<sup>40</sup> *Ристовски Б.* Ор. cit. С. 224.





В. Л. Кляус

## СЕРДЦА ПТИЦ И ПОЛОВЫЕ ОРГАНЫ ЖИВОТНЫХ КАК СРЕДСТВА ЛЮБОВНОЙ МАГИИ

Систематическое описание средств и приемов славянской любовной магии было начато Ф. Крауссом и сотрудниками его «*Antropophyteia*», сборника материалов и исследований по эротическому фольклору и обрядам, который издавался в Лейпциге в начале XX века (см. 10). Этому был посвящен целый раздел сборника — «*Liberzauber der Völker*», который печатался в нескольких томах (1. Bd. 3. S. 165—168; Bd. 5. S. 237—249; Bd. 6. S. 225—230; Bd. 7. S. 274—281). В основном здесь помещены материалы, собранные у южнославянских народов. Среди них встречаются «рецепты», в которых использовались животные или различные части их тел. Принцип «действия» этих любовных магических средств состоял в передаче человеку определенных свойств животного.

Возникновение любовной магии у славян относится, видимо, к периоду праславянской общности. Именно поэтому любовные заговоры восточных и южных славян имеют значительное число сходжений в сюжетах и мотивах (см. 5. С. 19). Естественно, что можно обнаружить и аналогии между средствами и приемами любовной магии этих народов.

В Северной Далмации А. Митровичем было записано любовное средство, в котором используются сердца двух голубей (1. Bd. 5. S. 239). Применение в любовных чарах сердец этих птиц, которые являются символом любви и верности у многих народов, мы встречаем у И. П. Сахарова. Отличия южнославянского и русского «рецептов» состоят в характере манипуляций: в Далмации сердца голубей искалывают иголками и закапывают в яму, по И. П. Сахарову, их необходимо высушить и носить возле своего сердца (7. С. 86—87).

Использование сердца животного или птицы как одного из главных составляющих любовного магического средства не является случайным. Люди рано осознали, что сердце — носитель жизни и играет важнейшую функцию в живом организме. Издавна считалось, что в этой части тела сосредоточена душа человека, и потому в русских любовных заговорах обращаются к птице: «Садись, белый кречет, рабу Божию (имярек) на белы груди, на ретиво сердце, режь его белы груди тем же острым ножом, коли его ретиво сердце тем же острым копьём, клади в его белы груди, в ретиво сердце, в кровь кипучую всю тоску кручину» (2. С. 143. № 17).

В русской традиции в любовной магии использовались не только голубиные сердца. В одном рукописном лечебнике XVIII в. женщине, которая изменяет мужу, предлагается дать съесть воробьиное сердце (4. Л. 11 об.). Вероятнее всего, этим пытались внушить «заблудшей» женщине страх перед мужем (ср. поговорку «Воробьиным сердцем не возьмешь»). Кроме этого, воробью на Руси приписывалось, как и некоторым другим животным, свойство повышать половую активность мужчины. В том же лечебнике читаем: для того чтобы вылечить «нестойху», необходимо поймать тридцать воробьев, испарить их в горшке без воды и дать съесть человеку, «и будет у него михирь стояти» (4. Л. 12об.).

У Ф. Краусса описано одно редкое любовное средство, главным элементом которого являются половые органы кота, а точнее — его яичники. Применяется оно женщинами, для того чтобы приобрести любовь у мужчин. Яичники черного кота зажаривают на сильном огне и кладут в пищу (1. Bd. 5. S. 241).

В одном из современных популярных изданий, не заслуживающих большого доверия, есть предложение применить в аналогичной ситуации яичники зайца. Более достоверным является свидетельство о любовном средстве, бытование которого зафиксировано в начале нынешнего столетия у русских старожилов Енисейской губ. В отличие от словенцев, русские женщины Приангарья использовали половые органы сучек. В архиве А. А. Савельева, эсера, отбывавшего ссылку с 1909 по 1917 г. в Пинчугской вол. Енисейской губ. (6. С. 23—25), мы обнаружили заметку, озаглавленную «Из моих наблюдений». Кем она была написана — неизвестно. Вероятно, одним из соратников А. А. Савельева по партии. Приведем ее полностью:

«В одно время, в нынешнем 1915 г. я жил в продолжение 4 месяцев в д. Хапдайской Шелаевской вол. Канского уезда. Там я занимался отчасти плотничными, отчасти столлярными, кровельными, малярными работами. У одного крестьянина я как-то работал по плотничной работе по денно на его содержании. Утром я шел к нему на завтрак. Взошел на крыльцо. Смотрю — тут лежит собака и зализывает у себя что-то окровавленное. Меня заинтересовало это, а кроме того, появилась жалость к животному, и я стал разглядывать, что она зализывает. И что бы, вы думали, это было? Теперь я сам думаю, что если бы кто-нибудь раньше рассказал мне про эти вещи, то я не колеблясь ответил бы: «Неправда», — и, конечно, не поверил бы. Но здесь передо мной объект был налицо и я только не знал, для чего это было сделано. А сделано было вот что. Это была сучка, у нее были срезаны срамные губы. Как видно, срезаны очень недавно, так как шла еще кровь и собака ее зализывала. Это на меня подействовало крайне удручающе, ибо за этим крылось какое-то суеверие, про которое я решил узнать. Кончивши свою дневную работу, я пришел домой и во время чаепития, которым мы занимались вдвоем с моей квартирной хозяйкой, я решил расспросить ее о виденном мною. Ее муж и дочь (единственная) где-то отсутствовали. Рассказал ей то, что я видел, и спрашиваю, что это значит, для чего это сделано. И вот что она мне рассказала: «Делается это женщинами. Эти губы с «наговорами» зажариваются среди другого мяса. Потом подается все это тому мужчине, который любил бы ту женщину, на...» (7. Л. 38).

На этом заметка обрывается, она написана на одном листочке вместе с окончанием какого-то рассказа о колдовках, частушкой и песней. Ее продолжения мы не нашли.

Во время экспедиции 1987 г. Института общественных наук БНЦ СО РАН в Богучанский р-н Красноярского края мы были свидетелями случая, который показывает, что это любовное магическое средство продолжает, видимо, бытовать в Приангарье и сегодня. В д. Карабула мы видели пробегавшую по улице окровавленную собаку и слышали от пожилой женщины, с которой сидели возле дома, такие слова: «Вот девки, бляди, опять мужиков привораживают!»

Применение половых органов животных в качестве средства для привораживания нашло, видимо, отражение в одном из текстов «Сборника Кирши Данилова»:

А и теща про зятя блины пекла,  
Свиной пиздой подмазывала.  
А зять ест, похваливает:  
— А и то-то, блины добре хороши,  
Блины, блины масленые.

(8. Л. 99об.—100)

Этот фрагмент из «Стать почитать, стать сказывать», возможно, показывает, что в русской магической традиции для привораживания использовались и половые органы свиньи.

Кот, заяц, свинья, собака. Выбор животных не случаен. Они отличаются от других плодовитостью или повышенной сексуальной активностью. Это было, видимо, рано замечено и стало использоваться в любовной магии, одном из древнейших видов колдовства славянских народов.

Делать какие-либо окончательные выводы относительно данной практики еще рано, так как имеющегося у нас материала недостаточно. Но можно предположить, что половые органы животных использовались исключительно для привлечения к любви мужчин. Сердца птиц, в частности голубей, могли применяться как для мужчин, так и для женщин.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Anthropophyteia». Leipzig. 1904—1913. Bd. 1—10.
2. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. // Известия об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Вып. 2. М., 1878. Т. 5.
3. ГЛМ. Ф.4. П.28.
4. РО РНБ. Ф. 299. № 25.
5. *Кляус В. А.* Заговоры восточных и южных славян. Опыт систематизации повествовательных элементов. АКД. М., 1994.
6. Лечебные наговоры Приангарского края. Из собрания А. А. Савельева (сост. В. А. Кляус). М., 1990.
7. Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым (Подг. текста В. П. Аникина). М., 1990.
8. ОР РНБ. F.XIV.62.
9. *Топорков А. А.* Малоизвестные источники по славянской этносексологии (конец XIX — начало XX века) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 307—318.



О. В. Белова

## ЭРОТИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА ГРИБОВ В НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СЛАВЯН

В системе славянской народной культуры грибы занимают особое положение. Многочисленные поверья, приметы, запреты, связанные с грибами, а также разветвленный ритуал собирания грибов у славян — все свидетельствует о том, что в народном сознании эти дары природы предстают не только и не столько разновидностью пищи, сколько неким значимым элементом культурного кода. Неоднозначное отношение к грибам определяется тем, что в народных представлениях они занимают промежуточное положение между растениями и животными. Грибы выступают как некие живые существа, состоящие в родстве с различными демонологическими персонажами (карликами, ведьмами, чертом и т. д.). Грибы связаны с нечистыми и хтоническими животными, обладают способностью к оборотничеству и таинственной силой, влияющей на жизнь людей.

Кроме того, в фольклорной традиции грибы также оказались тесно связанными со сферой сексуальной жизни человека. В народных представлениях славян о грибах ярко проявляется их эротическая символика; грибы — это и нечто запретно-потайное, связанное с половыми взаимоотношениями, и в то же время наглядно-иллюстративное, необходимый элемент для приобщения к правилам сексуально-эротического поведения.

Данной проблемы уже касался В. Н. Топоров в статье «Семантика мифологических представлений о грибах» [1]. Мы хотели бы еще раз обратиться к этой теме и дополнить построения В. Н. Топорова славянским материалом.

В народных представлениях славян эротическая символика грибов связана с противопоставлением их по признаку *мужской — женский*. Соответственно все грибы

делятся на «мужские» и «женские» в зависимости от их внешнего вида, причем основную роль играет здесь противопоставление *вытуклого* и *вогнутого*. Трубочатые грибы, с длинной ножкой и шляпкой в виде колпачка (например, класс *Boletus*) — мужские; их форма явно ассоциируется с мужским половым членом. Пластинчатые грибы, с короткой ножкой, переходящей в шляпку в виде воронки (например, класс *Agaricus*) — женские. Соотношение по внешнему виду с человеческими гениталиями подтверждается и названиями грибов в славянских языках. Слав. \**goba* (ст.-слав. ГЖБА, словен. *goba*, серб. *gŭba*, пол. *gabka*, *gębka*, чеш. *houba*, вост.-слав. *губá*, *губа*) обозначает и класс «женских» (пластинчатых) грибов и служит одним из наименований для *vagina*. Обобщенное название *гриб*, принятое для «мужских» (трубочатых) грибов, а также названия некоторых видов этих грибов могут употребляться и как обозначение *penis*, *membrum virile* (например, рус. *пупыр*, *сморчок* [1: с. 243]). Славянский материал показывает, что довольно последовательно *грибы* ассоциируются с мужским, а *губы* с женским началом. Это подтверждается различными приметами, связанными с грибами. Так, в Польше и на территории украинско-белорусского Полесья считается, что увидеть во сне гриб для девушки означает появление жениха; если гриб видит женщина — это к беременности; если беременная — это предвещает рождение сына: *як грыбá увидит, то будэ хлбцяць* [2], *гриби приснылись — то хлбця вродю* [3]. Последняя из приведенных примет имеет в Полесье соответствующий «женский» вариант: если во сне *бэрэш сыроёжки — дівчинка ўродыца* [3].

Сохранился у славян и сказочный сюжет о войне мужских и женских грибов (АА \*297), но в вырожденной, измененной форме. В русской сказке «Грибы» [4, с. 132], в шуточной песне «Боровик созывает грибы на войну» [5, с. 101] акцент переносится из области взаимоотношения полов в социальную сферу; вероятно, большую близость к первоначальному варианту сохранили белорусские свадебные песни, построенные на параллелизме — боровик скликает грибы завоевать бялянку, жених зовет сватов ехать за невестой:

Сабірайцеся, грыбоўя,  
Будзем вайну ваяваць,  
Белую бялянку да сябе браць.

<...> Сабірайцеся, сваточкі,  
Будзем вайну ваяваць,  
Маладую Ганнульку да сабе браць.  
[6, с. 21]

Среди русских подблюдных песен, исполнявшихся девушками во время святочных гаданий, предстоящее замужество предвещал, например, такой текст:

Скачет груздочек по ельничку,  
Ищет груздочек беляночки,  
Не груздочек скачет, но боярский сын,  
Не беляночки ищет, но дворяночки.  
[7, с. 76]

Поход в лес за грибами в свадебных песнях часто обрывался как поиски своей пары, суженого. На вопрос матери: «Куды ж, доню, сабіраешся <...> Ці ў лес па ягоданькі / Ці ў бор па грыбанькі?» — девушка отвечала, чтобы мать ожидала ее из лесу не с грибами-ягодами, а с женихом: «А дажыдай мене, маманька,/ У суботу вечарынаю,/ Прыбуду з дружынаю./ У суботу вечарочкам / Прыбуду з дружочкам» [6, с. 390].

Эротическая символика грибов ярко проявляется и в белорусской весенней хороводной песне о том, как девушка отправилась в лес за грибами, нашла там «гры́ба мухамо́ра, крásaнага грыба́», принесла его домой и... положила «на белу́ краваць». А дальше —

Дзеўка спаці не кладзецца,  
Толькі слёзкамi лiецца —  
Баiцца грыба <...>

Гриб-мухомор уговаривает девушку:

Ах ты, дзеўка прыукрасна,  
Не лiй слёзачак напрасна,  
Не бойся мяне <...>  
Кладзі свячу васкавую,  
Я тры разы пацалую,  
Мiлая мая,  
Эй, мiлая мая.  
[8, с. 304—305]

В этом примере достаточно откровенно выявлена фаллическая символика гриба — с ним связывается мотив утраты девственности.

Небезынтересно отметить, что грибы символически присутствуют и в обрядах, связанных с молодоженами. В разных губерниях России был распространен обычай катать на масленицу молодых с ледяных гор, причем неженатая молодежь всячески задерживала сани и требовала, чтобы жена прилюдно целовала мужа двадцать пять раз подряд, а если она этого сразу не делает, то еще столько же. Это называлось *солить рыжики на пост* или *грибы ломать* [Архангельская губ.; 9, с. 38, 88]. Таким образом молодые супруги должны были продемонстрировать окружающим свою взаимную любовь и согласие.

Но с грибами, оказывается, связан и мотив супружеской измены. В белорусской весенней песне рассказывается о молодежи, которая пошла в лес за грибами, а попала в компанию веселых молодцев:

Я ў цераме разгулялася  
І з малойцамі разгукалася.  
Вот пятах пяе — я й дамоў не йду,  
Другі пяе — я й не думаму...

Вернувшуюся на заре жену встречает муж. На вопрос супруга, где она провела ночь, молодлица дерзко отвечает:

— Вот, мой міленькі, пры табе спала.  
Ці ж ты, міленькі, адурачыўся,  
Ка мне вочкамі не <a>дварачываўся.  
[8, с. 429]

С «грибной тематикой» сочетаются также представления о появлении детей, в том числе внебрачных. Отметим, что на Украине и несъедобные грибы, и детей, родившихся вне брака, называют *байструки* [10, с. 72].

Грибы, подобно иным хтоническим существам (гадам, насекомым), связаны с потусторонним миром; там, в этом мире, пребывает до своего рождения, видимо, и человек. Оттуда он является на свет, в мир людей. Чехи в значении 'тебя еще на свете не было' употребляют выражения: *tenkráté byl jsi ještě na houbach, ještěš houby pasl* (ты тогда был еще на грибах, еще грибы пас) [11, с. 333]. Мотив происхождения людей из грибов нашел красочное отражение в болгарских



народных легендах о начале света. Согласно этим рассказам, сначала из земли возникли два гриба — мужской и женский (*мъжка и женска гъба*); у них появились дети (*они създали и деца*), и впоследствии землю населило целое поколение людей. Именно поэтому после смерти человек возвращается в землю, откуда когда-то пришли в этот мир его «прародители». По другой версии, после всемирного потопа вся земля оказалась покрыта тиной; из этой тины выросли грибы, и *засветило свет* — свершился акт сотворения мира и людей [12, с. 116—117].

Согласно существующим славянским поверьям, супружеские отношения способствуют успеху в сборе грибов. Помимо того, что каждый, отправляющийся в лес за грибами, должен проделать ряд обязательных действий (не осенять себя крестом; не молиться; умыться, чтобы грибы не «обожгли» руки; первые три гриба «отдать лесу», поцеловать первый найденный гриб и т. п.), больше повезет тому, кто в силу возраста или семейного положения живет половой жизнью. В гомельском Полесье по этому поводу рассказывают: «Пашлі мы ўдовы́ двé, да две замужни — па грыбы́. Дак [те, что] з мужыка́ми — поўны кашо́лы набра́лы, а ўдовы́ нэ набра́лы» [13]. Вспомним в связи с этим игривую украинскую поговорку: «Колі ти мені муж, то будь мені дуж; а як не гриб, то не лізь у козуб» [14, с. 175]. Связь с фаллической символикой, возможно, присутствует и в следующем «ритуале», с которого было принято начинать сбор грибов в Северной Чехии. Здесь, идя по грибы, вставляли на опушке леса и бросали в землю нож. Если нож втыкался прямо — это был знак того, что найдешь много грибов [15, с. 224]. Вероятно, в данном случае можно предполагать общее символическое значение — *нож, гриб / фаллос*. Да и грибы растут лучше в местах, где совершалось совокупление. Так, словацкое название одного из видов грибов — *jelená frčina* — объясняется поверьем, что эти грибы вырастают там, где спаривалась крупная дичь [16, с. 349].

Вероятно, грибы в своем лесном мире живут так же, как люди. На Украине считают, что грибы всегда растут парами или семьями (киев., винниц.). В Северной Чехии также бытует поверье о существовании грибных «семейств»: если найдешь в дубовой роще лисичку (*liška*), ищи где-то рядом и ее брата — белый гриб (*hřibek*) [15, с. 224].

Неординарные, загадочные создания природы — грибы — в народных легендах и поверьях оказываются

причудливо связанными с интимной сферой человеческой жизни. Они выступают как своеобразные двойники людей в мире природы и одновременно «обыгрывают» тему сексуальных взаимоотношений в системе культуры.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Топоров В. Н.* Семантика мифологических представлений о грибах // *Balkanica*. М., 1979. С. 234—297.
2. Брестская обл.; Полесский архив (далее ПА) Института славяноведения и балканистики РАН.
3. Ровенская обл.; ПА.
4. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. М., 1957. Т. 1.
5. Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов. Л., 1979.
6. Вяселле. Песні. Минск, 1986. Кн. 5.
7. Смирнов В. Народные гадания Костромского края (очерк и тексты) // Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927. С. 17—91 (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Т. 41).
8. Веснавья песні. Мінск, 1979.
9. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
10. Симоненко Л. А. Лексико-семантические особенности названий грибов в украинском языке // *Мовознавство*. Київ, 1972. № 6. С. 71—79.
11. *Sobotka P.* Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Praha, 1879.
12. Фолклорен еротикон. Том 1. Съставител Ф. Бадаланова. София, 1993.
13. Гомельская обл.; ПА.
14. Номис М. Українськи приказки, прислів'я і таке інше. СПб., 1864.
15. *Homolka F.* Rostou houby... (lidové zvyky a pověry) // *Český Lid*. Praha, 1909. Roč. 18. S. 224.
16. *Majtánová M.* Z vývinu slovenskej mykologickej terminológie // *Kultura slova*. Bratislava, 1970. № 10. С. 349—350.



В. Л. Кляус

## К ПРОБЛЕМЕ ЖАНРОВОЙ ЭВОЛЮЦИИ ЭРОТИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Понятие «эротический фольклор» объединяет тексты самых разных жанров, в которых тема взаимоотношений между полами, сексуальные мотивы занимают центральное место. В наиболее раннем и полном собрании русского эротического фольклора — рукописи А. Н. Афанасьева «Народные русские сказки не для печати» (1), представлены сказки, анекдоты, песни, частушки, заговоры, пословицы и поговорки, загадки. Практически все из этих жанров «эротического фольклора», конечно, уже с меньшей интенсивностью, чем в XIX столетии, продолжают бытовать и сегодня.

Во время фольклорных экспедиций в Приангарье Красноярского края и в Восточное Забайкалье нами записаны тексты, которые условно можно назвать «фольклорными эротическими стихами» — «Еле-еле...», «С Нерзавода в Онохой», «На Моромском мосту». По своему образному, мотивному составу, композиционному построению они очень близки к эротическим песням в записях XIX — XX вв.

### ЕЛЕ-ЕЛЕ...

Еле-еле пизда в бане,  
Шевелит пизда губами.  
Усекай-ка дубину  
Мерить в пизде глубину.  
Сакутили, самутили,  
На хую баню срубили.  
Стали париться,  
Банька варится.

Постой, банька, не вари,  
Да дай попариться,  
Да хую справиться.  
Хуй на дыбки стал,  
Огрызаться стал,  
Пизду за уши достал.  
Пизда рыла, пизда рыла,  
Пизда голосом завыла.  
Пизде ляжку отдырял,  
Много денег назбирал.  
Драхуй, на хуй, поспеху,  
Черна кунка, лысый хуй.

Начальные слова стихотворения «Еле-еле...» схожи с первой строкой песни из собрания А. Н. Афанасьева:

Елю-елю! елю-елю!  
Насаждали в пизду хмелю.  
(1, л. 404, № 20)

Мотив стихотворения «Постройка бани на хую» (строки 6—9) встречается в частушках (4, с. 308, № 37; с. 461, № 197).

11 и 12-я строки стихотворения аналогичны окончанию еще одной песни у А. Н. Афанасьева:

Хуй на лавку (на дыбки — *вар.*) встал,  
Огрызаться стал.  
(1, л. 399, № 16)

Сравни также в песне «Чесночишка-луковка», записанной в Забайкалье:

Хуй на дыбки встал,  
Потолочину достал. (2)

#### С НЕРЗАВОДА В ОНОХОЙ

С Нерзавода в Онохой —  
Хоть на девкам харахорь,  
С Онохоя на Олочи —  
Растеряли все олочи,  
А с Олочи на Ключи —  
Хоть на девкам хохочи.

А с Ключей на Луговуху —  
Луговуха стоит в яме,  
Огорожена тремя буквами.  
С Луговухи в Ишагу —  
Разворочила шугу.  
С Ишаги на Домосовку... Борщовку.  
Домосовка на бугре —  
По четыре на дворе.  
А с Борщовки в Домосовку,  
Домосовка на бугре —  
По четыре на дворе.  
С Домосовки на Аргуни...  
Ой, потом:  
Комора стоит на рынке —  
Утонула она в крынке.

Ой... А там в Тарасянку, и в эту Слюдянку, и в Федосову, и в Усть-Уров, и Илья и вся. Все кругом и в Нерзавод приехала. Ой, не дай Бог че. Все соромчина.

Песенный текст, схожий по содержанию со стихотворением «С Нерзавода в Онохой», записан А. А. Макаренко в Пинчугской вол. Енисейской губ. в начале XX в.:

Богучаны при угоре,  
Красны девки при уборе:  
Груди выставят вперед,  
На них зарится народ.  
Ярки стоит в яме —  
Изукрашена бл<ядя>ми.  
Пинчуга стоит в горе —  
По три б<ля>ди на дворе. (3)

#### НА МОРОМСКОМ МОСТУ

На Моромском мосту  
Догонял мужик пизду.  
Он на крылья наступил,  
С пизды бороду слупил.  
Он нарвался на таку,  
Он согнул свой ... в дугу.  
У начальницы самой  
Обросла она травой.  
Траву выкосили,  
Ее выбросили.

Коршун крикал над углом,  
Мужик плакал над яй. ...  
    Всяка бяка...  
Напряла,  
Его поклепала.  
Он побожился,  
К ней приложился...  
    Ой, хватит!

Мотив «пизда на мосту», с которого начинается стихотворение «На Моромском мосту», встречается в многих песенных текстах:

1. ...Хуй сел на муде  
И поплыл по воде,  
Догнал пизду на железном мосту.  
Бил, бил, колотил,  
Всю пизду разворотил. (2)

2. Шла барыня по мосту,  
Полна пизда хворосту.  
Барыня, барыня!  
Сударыня барыня.  
(1, л. 395, № 8)

3. ...По мосту-мосту  
Провели в Сибирь пизду —  
Крепко скованную,  
Ошельмованную!  
(1, л. 405, № 22)

См. также 4, с. 112—113, № 12; с. 130, № 37.

Несмотря на близость к песням, особенности исполнения «Еле-еле...», «С Нерзавода в Онохой» и «На Моромском мосту» — речитатив без мелодического сопровождения, — не позволяет отнести их к песенному жанру.

Записывая «Еле-еле...» в 1987 г. в д. Карабула Богучанского р-на Красноярского края от К. Е. Рукосуева, мы не спрашивали у исполнителя — пелся этот текст или просто произносился. Но сразу же после «Еле-еле...» он рассказал два стиха частушечного типа, что, на наш взгляд, может косвенно указывать на песенную природу первого текста. На вопрос, знает ли он какие-либо песни, К. Е. Рукосуев ответил, что не поет, но, видимо, из-за его преклонного

возраста. Уже работая с М. С. Федоревой в с. Аргунск Нерзаводского р-на Читинской области, мы спросили, от кого и в каком виде она слышала «С Нерзавода в Онохой» и «На Моромском мосту». По ее словам, она выучила их еще в детстве от старика, который исполнял эти тексты как стихотворные произведения для детей во время отдыха на сенокосе.

Близость записанных нами «фольклорных эротических стихов» к песенным текстам XIX — XX вв. позволяет сделать предположение, что еще в конце XIX — начале XX столетия они исполнялись как песни. Переход от песенного к речитативно-стихотворному исполнению произошел уже на позднем этапе их бытования из-за забывания мелодики или же просто отказа от нее (как, видимо, в случае с «Еле-еле...»). Это вполне объяснимый процесс, так как мелодия песен имела скорее всего частый, плясовой характер и несла в основном ритмообразующую функцию. Потеря мелодического сопровождения не привела к полному исчезновению текстов, она перевела их в иную форму бытования, что способствовало возникновению нового жанрового образования, близкого к прибауткам, потешкам и другим фольклорным жанрам стихотворного типа.

## КОММЕНТАРИИ

### ЕЛЕ-ЕЛЕ...

Зап. в 1987 г. В. Л. Кляусом и А. Г. Игумновым в д. Карабула Богучанского р-на Красноярского края от К. Е. Рукосуева, 1911 г. р.

Место хранения: личный архив В. Л. Кляуса.

### С НЕРЗАВОДА В ОНОХОЙ

Зап. в 1992 г. В. Л. Кляусом, Л. Витковской, Е. Трубохиной в п. Аргунск Нерчинско-заводского р-на Читинской обл. от М. С. Федоревой, 1910 г. р.

Место хранения: личный архив В. Л. Кляуса.

Нерзавод, Олочи, Ишага, Аргунск, Домосовка, Онохой, Борщовка, Ключи, Луговуха, Комора, Тарасянка, Слюдянка, Федосово, Усть-Уров — бывшие казачьи станицы по Аргуни. Сегодня из них существуют только первые четыре.

М. С. Федореева полностью текст вспомнить не смогла.

После слов «Разворочила шугу» при вторичном исполнении добавились строки:

С Ишаги на Усть-Борщовку —  
Закатала девок чертовка.

После слов «По четыре на дворе» при вторичном исполнении добавились строки в окончании:

А Аргунска на прикрасе —  
По четыре на запасе.  
А с Аргунска в Комару,  
Комара стоит на рынке —  
Утонула матушка в крынке.

Исполнительница стеснялась произносить непристойные слова и заменяла их. Точное содержание строк с замененными словами было выяснено в последующей беседе:

— С Нерзавода в Онохой — хоть на девкам хорохорь... много девок. С Нерзавода, эта... С Онохой на Олочи... А с Олочи на Ключи — хоть на девкам хохочи. Там девки были корявы, все хохотали, мужики косматы были, вот и... Так, с Ключей на Луговуху. Луговуха стоит в яме, огорожена вашим делом.

— Чем? Хуями?

— Но, огорожена вот этим делом. Ну вот, а с Луговухи в Ишагу, Разворо... э, с Ишаги. Усть-Борщовкой вот тут... С Усть... закатала матушка-чертовка.

— Закатала что чертовка?

— Но, как мужчина с женщиной имеет, такая штука.

— Закатала чего?

— Доебла девок чертовка.

— Понятно, дальше.

— С Усть-Борщовки в Домосовку. Домосовка на бугре — по четыре на дворе.

— По четыре бляди?

— Бляди. А с Аргунска... Но с Домосовки на Аргунска, вот видишь тут вроде много девок по четыре.

— В запасе?

— Но... Комара стоит на рынке — утонула пизда в крынке. Вот и все. Больше не знаю.

#### НА МОРОМСКОМ МОСТУ

Зап. в 1992 г. В. Л. Кляусом, Л. Витковской, Е. Трубохиной в п. Аргунск Нерчинско-заводского р-на Читинской обл. от М. С. Федореевой.

Место хранения: личный архив В. Л. Кляуса.

Полностью вспомнить текст М. С. Федореева не смогла, она стеснялась произносить непристойные слова и в большинстве случаев заменяла их. При вторичном исполнении прозвучало следующее:

Как то... Мешок сошил,  
Сухарей насушил,



- Сухарики съел,  
Мешок надел на его...
- Вот это я запомнила тоже хорошо...  
У начальницы самой  
Обросла она, гыг, травой,  
Траву выкосила,  
Ее выбросила.  
Мужик... не... Коршун крякал над избой,  
Мужик плакал над пиздой...
- А больше ничего не знаю.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рукопись А. Н. Афанасьева «Народные русские сказки не для печати 1857—1862», хранящаяся в Отделе рукописей Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН (ф. Р 1, оп. 1, ед. хр. 112, 330 л.), нам недоступна, и мы пользовались ее машинописной копией из архива М. К. Азадовского в Рукописном отделе Российской государственной библиотеки (ф. 542, к. 33, № 2, 445 л.).
2. Зап. в 70-х гг. А. В. Гладилиным в Абагатуе Забайкальского р-на Читинской обл. Место хранения: архив В. С. Левашова (г. Чита).
3. Макаренко А. А. Сибирские песенные старины // Живая старина. Вып. 1.1907. С. 4.
4. Русский эротический фольклор. М., Ладомир, 1995 («Русская потаенная литература»).



**Б. П. Кербелите**

## **ДРЕВО ЖИЗНИ**

**К вопросу о реконструкции  
фольклорных образов**

В фольклористике последних лет особого внимания удостоен образ мирового древа, или древа жизни. Интерес к нему, возникший еще в XIX веке<sup>1</sup> и проявившийся в многочисленных исследованиях<sup>2</sup>, возродился в связи с работами языковеда и исследователя мифологии В. Н. Топорова, в которых поддерживается гипотеза, что образ мирового древа является всеобъемлющей моделью мира<sup>3</sup>.

Насстораживает та легкость, с которой применяются космогонические толкования: обнаруженные в фольклорных текстах различных жанров упоминания определенных деревьев объявляются порой без всякой аргументации отражением модели мира, а соответствующие произведения — «космогоническими текстами»<sup>4</sup>.

Символические образы деревьев нашли отражение как в произведениях разных жанров фольклора, так и в памятниках древней литературы. Это говорит о важности данного образа в системе представлений древних людей. Однако, если все образы деревьев свести к универсальному образу древа жизни, мирового древа или древа познания, который, как утверждает В. Н. Топоров, был самым архаичным, а кое-где и единственным художественным образом<sup>5</sup>, трудно согласиться с устоявшимся толкованием: непонятно, почему древних людей в первую очередь волновало строение космоса, а не другие проблемы бытия человека.

Если в сюжетах литовских сказок и других повествований выделить элементарные сюжеты (ЭС) и сгруппировать их по целям героев, получится пять классов. Цели героев ЭС оказываются целями общечеловеческими: стремление к свободе от чужого окружения, добывание средств существования, стремление к равенству в роде, поиски идеального брачного партнера и стремление к целостности и пол-

ноценности рода или семьи. Среди упомянутых целей самые древние — первые две. Человек есть часть природы, и названные цели сродни естественным инстинктам самосохранения и продолжения рода. Стремление обезопасить себя, повысить урожайность посевов и плодovitость скота, а также обрести и сохранить потомство проявляется наиболее ярко в обрядах и магических действиях, которые совершались в календарные праздники и во время значительных перемен в жизни человека. Когда герои ЭС добывают сведения о существенных особенностях и намерениях «чужих», они получают преимущество, которое затем используется при устранении опасности, освобождении из-под власти «чужих» или добывании необходимых предметов. Получение знаний о космических явлениях (напр., ответа на вопрос: «Почему солнце три дня не всходило?») или об устройстве иного мира представлено в тех ЭС, в которых изображаются испытания младших членов рода для предоставления им равных прав или более высокого статуса. Примечательно, что сведения о потустороннем мире довольно часто сообщаются героям, которые демонстрируют, что они не узнают объекты иного мира, то есть негативные ЭС о не выдержавших испытания трансформированы в позитивные ЭС. Все это говорит о том, что космогонические представления не были основой самых древних повествований и художественных образов<sup>6</sup>.

Исследователями, трактующими в качестве модели мира образ мирового дерева, или дерева жизни, приводится немало фактов, которые явно противоречат подобному толкованию. К ним можно отнести графические изображения мирового дерева, или дерева жизни, делящиеся, в свою очередь, на мужские и женские символы<sup>7</sup>. Так называемые жезлы с отверстием, которые обычно соотносятся с символом мирового дерева, также имеют мужские знаки или их пары<sup>8</sup>. В. Н. Топоровым отмечено, что изображения регионального варианта дерева жизни, а именно родового дерева, встречаются на свадебных халатах нанайских женщин: с этими изображениями «связывались представления о плодovitости женщин и о продолжении рода»<sup>9</sup>. Нанайцы считали, что на родовом древе помещаются птички омиа — души детей, и шаманы призывают их к женщинам и этим обеспечивают рождение ребенка<sup>10</sup>. Как мировое дерево — космогонический образ — интерпретирует Н. Велюс елочку или так называемый «сад», которые подвешиваются над свадебным столом в восточных и юго-восточных регио-

нах Литвы, а также изображаются на сундуках для свадебного приданого<sup>11</sup>. Чтобы объяснить, почему символ модели мира изображается именно на сундуках для приданого, автору приходится выстраивать сложную цепь взаимосвязей. Такие изображения якобы вызваны тем, что в сундуках хранились льняные ткани, а лен в загадках сравнивается с дубом, который литовцами почитался как древо жизни — символ мироздания<sup>12</sup>.

Заметим, во-первых, что в сундуках хранились не только льняные, но и шерстяные ткани и одежда, изготовленные литовскими девушками до замужества. Во-вторых, сравнение двух объектов необязательно означает их эквивалентность. Хотя сравнение может быть основой для возникновения символа, его функции часто сводятся лишь к поэтизации сравниваемого объекта. Наконец, из свидетельств о том, что древние литовцы почитали дубы или дубовые рощи, необязательно следует, что дуб символизировал мироздание.

Уместно вспомнить, что сундуки для приданого — весьма важный атрибут свадьбы. Не вызывает сомнения, что подвешиваемые верхушкой вниз над литовскими, молдавскими и другими свадебными столами елочки, украшенные яблоками, являются символами. Аналогичное значение имеет и свадебное украшение из соломы в виде двух пирамид, сложенных основаниями (к этой центральной фигуре подвешиваются такие же фигуры поменьше и соломенная птица, иногда — изображение мужчины), которое называется «садом». В песнях поется, что в саду много яблок; участники свадьбы должны «купить сад» — только после этого свадебный полк может сесть за стол<sup>13</sup>. В названии свадебного украшения и в песнях явственно просматривается символика не только дерева, но и яблок. У алтайцев на свадьбе срубается береза (священное дерево, которое в обычное время рубить нельзя) и ставится в новом аиле, приготовленном для молодоженов. Комель березы ставится в место для очага, а верхушка просовывается в дымовое отверстие (этими сведениями мы обязаны фольклористке Т. Садаловой). Если все эти символы деревьев воспринимать в качестве модели мира, их присутствие на свадьбе трудно объяснить: свадьбы устраиваются не для того, чтобы поговорить на космогонические темы. Хотя при заключении брака учитываются трудовые, имущественные и прочие интересы, главная его цель во все времена совершенно ясна: забота о продолжении рода.

Именно с этой заботой неразрывно связаны не только свадебные пожелания, магические действия, но и символика, значение которой более понятно, нежели значение елочек или «садов». Например, в некоторых регионах Литвы сохранился обычай вешать в конце свадьбы чучело свата или имитировать, что вешают самого свата. У чучела или свата нередко подчеркивается при помощи морковки мужской признак. Литовская фольклористка З. Путейкене присутствовала в 1984 году на свадьбе в местечке Аланта Молетского района. Свадьба отличалась архаичностью: на ней были даже такие редкие и древние элементы, как персонаж «медвежья мать», угощавшая всех особым напитком — «медвежьей кровью». В конце свадьбы вешали чучело свата с традиционной морковкой. Когда молодежь вдруг начала смеяться над этим изображением, старик очень серьезно урезонил шутников: «Над этим смеяться нельзя. Это дерево жизни». К сожалению, мы располагаем единственным свидетельством такого рода. В многочисленных описаниях свадебных обрядов, хранящихся в рукописных фондах литовского фольклора, и в исследованиях этнографов не находится больше прямых указаний на мужской признак как дерево жизни. По свидетельству литовской фольклористки Б. Стунджене, еще недавно на ее родине (в Пасвальском районе) свадебный глашатай вешал себе на грудь морковку и две луковицы. По поводу применения такого всем понятного символа в предсвадебное время никто не возражал, хотя в другом контексте он воспринимался бы как предосудительная непристойность. Примечательно, что так же относятся и к пению некоторых календарных и свадебных песен: исполнители подчеркивают, что петь их вне обряда неприлично<sup>14</sup>.

Лирические песни многих народов построены на параллелизме образов дерева и человека (юноши или девушки). Довольно часто вторая часть песни (изображение человека) отсутствует, и деревья воспринимаются как символы или метафорические замены. Например, ива в значении «возлюбленный» встречается в узбекских песнях<sup>15</sup>. В литовских песнях юноша заменяется кленом или березой (в литовском языке она имеет название мужского рода), а девушка — чаще всего липой. В русских песнях береза, ива, рябина воспеваются вместо девушки и т. п. В «Младшей Эдде» при перечислении кеннингов скальдической поэзии говорится: «Скальды <...> зовут человека «ясенем», либо «кленом», либо «лесом», либо другими сло-

вами мужского рода, обозначающими деревья <...>, в кеннингах женщин применяются все названия деревьев женского рода»<sup>16</sup>.

Приведенные факты убедительно свидетельствуют о том, что значения образов деревьев в фольклорных произведениях и обрядах могут быть разными, но чаще всего они соотносимы с человеком, а не с космосом. Значение конкретного символа необходимо устанавливать в контексте.

В сказках, мифологических рассказах и обрядах дерево или его часть нередко применяется как магическое средство. Чаще всего оно используется не по прямому назначению, а в качестве метафорической замены или символа. Все иносказания, являясь средствами выражения содержания произведений или семантики действий, как и любые другие языковые средства, могут иметь сходное значение в текстах разных жанров, поэтому их сопоставление правомерно. Исследователями уже раскрыто сходство метафорического языка у разных народов. Учет аналогий также может помочь выяснению значений символов: вполне вероятно, что в какой-либо культуре эти значения известны или их легче расшифровать.

Попытаемся ниже предложить на основе структурно-семантического анализа и сопоставления различных текстов толкование образа древа познания, или древа жизни, а также попробуем «прочитать» несколько песен, которые другими исследователями соотнесены с последним.

Для выяснения семантики художественного образа желательно рассматривать его в контексте сюжетного произведения: назначение предметов легче уловить, когда они фигурируют в действиях персонажей, их применение вызывает определенные последствия и т. п. В известных нам фольклорных произведениях мировое дерево или описывается статически, или же изображенное дерево не имеет наименования — еще требуется доказать, является ли оно интересующим нас символом или представляет собой обычную поэтизацию реального дерева. Единственное известное нам сюжетное произведение, в котором безусловно фигурирует *дерево познания*, — библейское сказание о грехопадении первых людей и их изгнании из рая. О фольклорном происхождении этого сказания писал еще Д. Фрэзер<sup>17</sup>. Оно воспринято устными традициями многих народов и получило в них развитие, что косвенно свидетельствует о его фольклорной основе. Коротко напомним сюжет сказания.

Бог, создавший Адама и Еву по образу и подобию своему, оставил этих людей в саду рая, разрешив вкушать плоды со всех деревьев, кроме дерева познания. Ева поддалась искушению змея, сорвала плод и вместе с Адамом вкусила его. Бог понял по их поведению, что они содеяли, и изгнал их из рая.

Рассмотрим структуру и семантику данного произведения. Его сюжет — это один *элементарный сюжет*, в котором изображается важная перемена положения первых людей. *Герой ЭС* коллективный — Адам и Ева, *антипод* — Бог, создатель всего сущего, в том числе и героя. Герой полностью зависим от антипода, не имеющего статуса. *Начальная ситуация ЭС*: герой находится в раю, то есть в идеальных условиях во владениях антипода. Далее выделяем *акцию распоряжения*: Бог велит первым людям находиться в саду, но воздержаться от совершения одного действия — не рвать плоды с определенного дерева. Это распоряжение антипода сопровождается *акцией побуждения*: антипод призывает героя поступать правильно, сообщая о негативных последствиях неправильного поступка (если люди вкусят плод, они умрут). Вторая *акция побуждения* — змей (в анализируемом сюжете он — *нейтральный персонаж*) подталкивает героя поступить неправильно, сообщая о хороших последствиях (яблоко станут подобными Богу). *Акция героя*: Ева срывает яблоко с дерева познания и вместе с Адамом вкушает его. *Результат*: герой лишается бессмертия и изгоняется из идеального места, получая взамен трудную жизнь на земле и возможность иметь детей. В библейском сказании эксплицитно не выражена, но легко подразумевается этиологическая концовка: от поведения первых людей во времена творения мира зависят условия существования всего человеческого рода.

По взаимоотношениям персонажей и наличию акции распоряжения анализируемый сюжет — это типичный ЭС третьего класса («Стремление к равноправному или высокому положению в роде, семье или обществе»). В сказках герои ЭС этого класса (юноши или девушки) испытываются старшими членами рода (стариком, старушкой, тетей, крестной) или мифическими существами, от которых зависит род героя или даже все люди (в том числе испытываются Богом). Если герой не выполняет распоряжения или не имитирует его выполнения, он лишается права жить или получает отрицательный признак. В Библии героя испытывают, можно ли ему дать бессмертие.

Семантическая интерпретация элементарного сюжета во многом зависит от того, как в контексте ЭС понимается акция героя. Нам необходимо выяснить, в чем заключалось испытание первых людей. Предположим, что им надлежало сдерживать любопытство — не пробовать вкуса неведомого плода. Возможен также другой вариант — не присваивать плод, которым Бог особенно дорожил. Однако эти интерпретации не увязываются с контекстом, прежде всего — с детальным описанием состояния героя после свершившегося: Адам и Ева прячутся, прикрывают наготу своих тел листьями. Если действия героя — проявление любопытства или «воровство», как нередко интерпретируется грехопадение первых людей<sup>18</sup>, испытуемые должны сокрушаться, что испытатель обнаружит пропажу плода. Именно так себя чувствуют старик со старухой, которые в концовке сказки «Горошина до неба» (АТ 804 А) заночевали в саду Бога и вопреки запрету захотели попробовать яблок. Как только старуха сорвала одно яблоко, все плоды упали с дерева. Старуха стала рвать волосы с головы старика и привязывать ими яблоки. Утром яблоки снова были на дереве, но по лысой голове старика Бог догадался о нарушении запрета<sup>19</sup>. В сказке «Новые Адам и Ева» (АТ 1416) испытуемые тоже не сдерживают любопытства (жена хочет посмотреть, что находится под блюдом) и упускают мышь<sup>20</sup>.

Чтобы понять, почему Адам и Ева начинают стыдиться своей наготы, обратимся к поведению реальных людей. Одежду носят не только для того, чтобы приспособиться к природным условиям — сохранить тепло; некоторые части тела прикрываются и там, где нет необходимости утепляться. Между тем дети не испытывают неловкости от своей наготы. Подростки и взрослые стесняются не наготы как таковой, а избегают показываться неодетыми перед противоположным полом. Значит, по поведению Адама и Евы мы можем судить, что, вкусив запретный плод, они вдруг повзрослели и осознали, что принадлежат к противоположным полам. Мы еще не знаем, что этому способствовало: плод был особым, дающим знание, или действие «вкусить плод с древа познания» является метафорической заменой интимных отношений между мужчиной и женщиной.

Посмотрим, как интерпретируется это действие в фольклорных произведениях, созданных на основе библейского сказания. В литовском этиологическом сказании объясня-



ется, как произошло так называемое «адамово яблоко» у мужчин: Ева подала яблоко с дерева познания Адаму, а тот поперхнулся его куском, когда узнал, какое это яблоко<sup>21</sup>. В русских духовных стихах «Об Адаме и Еве» и «Голубиная книга» анализируемое действие объясняется так: «узнали промеж собою тяжкий грех <...> и великий блуд»<sup>22</sup>. Таким образом, в фольклорных произведениях действие понимается как в прямом, так и в метафорическом значении.

Если принять, что в библейском сказании действия героя описаны метафорой, оба противоположных побуждения становятся понятными и логически согласованными с результатом. Предупреждая о последствиях непослушания, Бог как бы ставит людей перед выбором: вечно жить или дать жизнь другим, но самим лишиться бессмертия. Первые люди выбрали вторую возможность. Понятно и то, в каком смысле люди станут подобными Богу. Поскольку прежде всего подчеркивается способность Бога создавать людей по образу и подобию своему, змей и людям сулит такую же способность. Можно предположить, почему дерево *познания добра и зла*: в этом определении выражен параллелизм жизни и смерти, наконец — любви и смерти.

В так называемом жреческом тексте сказания говорится, что первые люди каялись: Адам некоторое время пребывал среди животных мужского пола, а Ева среди животных женского пола. Покаяние суть не только сожаление о содеянном, но и обещание, что впредь случившееся не повторится. Значит, первые люди избрали для покаяния такие условия, при которых повторить содеянное невозможно.

Итак, логико-семантический анализ убедительно показал, что действие «вкусить плод / есть яблоко с дерева познания» является метафорической заменой интимной связи между мужчиной и женщиной, а дерево познания и плод как нечто произведенное им — метафорической заменой фаллоса.

Интересно, что к близкому толкованию сказания пришел австрийский исследователь Э. Вардиман, опиравшийся на анализ значений слов «знание» и «познание» («иеда»): в древнееврейском и древнесемитском то же слово означает и «зачатие», «сотворение»<sup>23</sup>. Глагол «познать» в значении «совокупляться» употребляется в литовском и русском языках. В Библии действия Адама и Евы называются грехопадением. Глагол «согрешить» в

литовском и русском языках выступает и в качестве эффе- мизма для обозначения интимных (чаще всего внебрачных) отношений.

Семантически сходные с библейским сказанием ЭС имеют- ся в сказках. Так, в литовской сказке «Хранитель огня в аду» (АТ 475) герою велят лежать рядом с девушкой и не думать о женитьбе / не «согрешить». Сходный, но уже трансформированный ЭС имеется в литовской сказке «Волшебное лекарство для отца» (АТ 551): юноша должен зачерпнуть целебной воды из колодца, но не тронуть спя- щую рядом девушку / не «согрешить» с девушкой. Воз- можно, что колодец в данном случае — метафорическая замена (об этом речь пойдет ниже).

Попытаемся сопоставить метафорическое выражение акции героя библейского сказания с аналогичными метафо- рами и символами в фольклоре разных народов. Поделим акцию героя на комплекс действий: «сорвать плод с дерева познания», «угощать плодом / передавать плод лицу проти- воположного пола», «совместно есть / имитировать совместную еду плода / другой пищи». Поскольку фоль- клорная символика обычно очень емка и лаконична, логично предположить, что аналогии скорее найдутся не ко всей акции, а к отдельным действиям или объектам. Естественно, в первую очередь будем искать такие анало- гичные действия, метафорическое значение которых более или менее ясно из контекста.

К сожалению, нам не удалось найти аналогий ко всему метафорическому описанию действий Адама и Евы. С дей- ствием «сорвать плод с дерева» перекликаются строфы, имеющиеся в нескольких литовских свадебных песнях. Юноша зовет девицу замуж и обещает, что ей не придется тяжело работать: она будет лишь по саду гулять, яблоки срывать / яблоки кушать / яблоки срывать, смородину соби- рать / сладкие ягоды собирать<sup>24</sup>.

Действие «передавать плод / угощать плодом» в значе- нии «любовь» и т. п. представлено в фольклоре многих народов. Для узбеков метание яблок означало способ выбора возлюбленной; второй день месяца рамазан счи- тался «днем метания яблок»<sup>25</sup>. Это же символическое дей- ствие отражено в сербских народных песнях:

Как увидел красавицу Стоян,  
Так тотчас же в нее и влюбился.  
Ей он бросил яблоко с айвою...<sup>26</sup>

В сербских песнях девушка бросает вверх яблоко: кто раньше его поймает, за того девушка пойдет замуж<sup>27</sup>. В сербской сказке яблоко кладется на расстоянии: «кто первым доскачет и возьмет его, за того и пойду»<sup>28</sup>. В некоторых вариантах литовской сказки о невесте — мыши или змее (АТ 409 А\*) третий брат роняет яблоко; оно попадает в подземелье к мыши или змее, и он женится на ней.

В Литве намеком на желательность любовных отношений служило угощение девушки яблоком. В литовских свадебных песнях отражен обычай угощать сватов яблоками, орехами или ягодами<sup>29</sup>.

Метафора или символическое действие «совместно съесть / имитировать еду / поделить на две части какой-либо объект» также обнаруживаются в фольклоре разных народов. В Литве в канун Рождества хозяин с женой съедали поделенное пополам яблоко, «чтобы весь год иметь успех в своем хозяйстве»<sup>30</sup>. Примечательно, что яблоко ели только муж с женой, хотя в тот день все члены семьи и домочадцы обязательно ужинали вместе, то есть можно предположить, что это действие должно было обеспечить согласие или любовь между супругами. В литовской сказке «Благодарные животные» (АТ 554) говорится, что королева со своим женихом поделили пополам яблоко и съели — в итоге их охватила любовь<sup>31</sup>. Есть вместе яблоко — символ любовных отношений в узбекских песнях<sup>32</sup>. Следует добавить, что яблоко, а также другие плоды — горошина перца, горошина выступают в сказках разных народов как магическая пища, от съедения которой рождается необыкновенный ребенок (АТ 301 В, 312 Д). В некоторых литовских вариантах сказки «Конь помощник» (АТ 532) говорится, что супруги поделили пополам яблоко и съели — как следствие у них родился мальчик.

Как залог любви, как намек на любовь, как знак согласия на брак выступает совместная еда или ее имитация. У тувинцев сосватанные жених и невеста одновременно хватили зубами кусок мяса (об этом нас информировал тувинский фольклорист Г. Н. Курбатский). По свидетельству фольклористки Р. П. Матвеевой, в Забайкалье на русской свадьбе молодым подавали курицу, которую они должны были одновременно рвать. Считалось, что так можно было узнать, чей «верх» будет в семье, и каждый старался оторвать кусок побольше. На современных свадьбах жителей Забайкалья курицу иногда заменяют булочкой. В Литве сохранились двойные свадебные кубки — из них одно-

временно пили жених и невеста (об этом поется и в свадебных песнях). При встрече молодых в доме мужа они одновременно отламывают по кусочку от общего куска хлеба<sup>33</sup>. В русских народных песнях совместная еда символизирует соединение любящих;<sup>34</sup> намеком на любовь считается, когда юноша и девушка едят из одной тарелки.

В фольклоре разных народов яблоко обозначает девушку или юношу или служит эпитетом (напр., в сербских песнях: «Ой, Елена, яблоко зелено...» или «Ах ты, сношка, яблоко золотое»<sup>35</sup>). В карельских причитаниях брат, муж, жених или сын — «мудрых милостивых яблоко», «яблоко возвращенных», «мое яблоко»<sup>36</sup>.

Как нам представляется, приведенные примеры достаточно ясно демонстрируют, что аналогии к библейскому метафорическому описанию любовной связи обнаруживаются и в устном бытовании; метафоры чаще всего сходны типологически.

Вполне возможно, что человек, внесший сказание в Библию, уже недостаточно хорошо понимал его метафорический язык. Иначе трудно объяснить, как появилась вставка, в которой говорится о древе бессмертия: ангелы стали охранять его, чтобы непослушные люди не вздумали сорвать и его плоды. Эта вставка явно противоречит смыслу сказания. Похоже, что древний автор попытался свести в одно повествование два варианта, в которых имелись синонимы — «древо познания» и «древо бессмертия».

Как быть с другими мифическими образами — синонимами «древа познания»? В эпических произведениях народов Сибири упоминается или детально описывается *древо мировое*, или *древо жизни*, корни которого находятся в нижнем мире, ствол — в среднем, а вершина — в верхнем мире. На вершине расположены птицы, возле ствола — звери, а у корней — змеи.

Известно, что самый распространенный способ гиперболизации в фольклорных произведениях — сопоставление изображаемого объекта с другим, величина которого уже известна. В фольклоре и в реальной жизни определением «очень большой / великий» подчеркивается значительность воздействия объекта или лица на окружение, выражается уважение или почитание. Поэтому и мировое древо соотносится с представлением о трех уровнях мира с целью его гиперболизации. Описание древа отражает реальные «привычки» живых существ, но оно не является неотъемлемой частью изображения строения мира. Мно-

гие народы (в том числе литовцы, славяне) делят мир на три уровня — небо, землю и ад,— но при этом не описывают мирового древа.

Нам известен один вариант мифа тувинцев, который был записан Н. Ф. Катановым в 1889 году (опубликован оригинал и два перевода на русский язык). Перескажем один текст и укажем важнейшие отличия второго перевода.

Старуха Кёдёля / Куделя пришла к человеку, пасшему овец, и спросила, каков его детородный член / кодак. Он таков, что шею лысого черного барана обхватит три раза / втрое толще шеи барана. Старуха сказала, что член мал. Она пришла к верблюжьему пастуху и спросила о том же. Член обхватит / втрое толще шеи лысого черного верблюда. Член коровьего пастуха обхватит три раза / втрое толще шеи лысого черного быка. Старик, сгребавший навоз, сказал старухе, что его член / кодак обхватит три раза / втрое толще горы. Этот старик и старуха обнялись и соединились. От них родились мальчик и девочка. По члену старика потекла вода. Прилетела сорока на голову члена и стала клевать, поэтому дети упали в воду. Старуха свила веревку из волос вокруг ее «кот» и силками вытащила детей из воды<sup>37</sup>.

Нам кажется, что совпадения в описании мирового древа и «кодака» очевидны, хотя в пересказанном тексте гиперболизация и не доведена до абсолюта: объект сравнивается с видимыми объектами реальности. В фольклоре разных народов (напр., тувинцев, литовцев, русских) известна эротическая сказка о мужчине, член которого другие люди принимают за бревно (мужчина загораживает им дорогу).

Напомним, что некоторые народы (в том числе тувинцы) сохранили культ фаллоса до недавних времен. Этот культ отмечен в древних цивилизациях. Например, в античности фаллос был символом производительной силы и плодородия<sup>38</sup>. Э. Вардиман упоминает финикийскую статуэтку из глины, которая была найдена на Кипре. Она представляет трех женщин, танцующих, взявшись за руки, вокруг столба, который поразительно напоминает фаллос с листьями<sup>39</sup>. Тот же автор сообщает, что у некоторых народов перед домом новобрачной пары ставился фетиш в виде столба. В начале статьи мы приводили примеры — березку на алтайской свадьбе, «сад» или елочку — на литовской или молдавской. Свадебное дерево «рай» известно на Украин-

не<sup>40</sup>. Майские деревья (высокие шести с венками на вершине) ставились не только на деревенских площадях, но и перед домами избранниц; это означало свадебное предложение: если девушка не ломает и не выбрасывает дерева, значит, она согласна выйти замуж. В 1422 году суд Пражской консистории признал законность такого свадебного договора<sup>41</sup>. С символикой фаллоса связаны скорее всего и столбы с колесом (обычно его смолили и зажигали), которые русские ставили на масленицу, а литовцы — в праздник летнего солнцестояния. Жердь и колесо использовались на литовской свадьбе: утром, когда будили молодых, такое сооружение ставили у клетки<sup>42</sup>. В разных странах во время календарных праздников тащили бревно или колоду. Характерно, что бревно волокли парни или незамужние девушки / старые девы; колоду привязывали к ногам старых холостяков. К тому времени, когда упомянутые обряды были зафиксированы, совершавшие их люди уже смутно знали значение символического действия, но контекст обряда говорит о том, что он должен был способствовать созданию новых семей и их плодовитости. Это дает основание предположить, что в древности все эти «деревья» или «сады» были символическими изображениями фаллоса.

В скандинавском эпосе «Старшая Эдда», а также в «Младшей Эдде» С. Стурлусона неоднократно изображается Мимирово древо, ветви которого простираются над всеми странами, или ясень Иггдрасиль:

Древо, омытое  
влагою мутной;  
росы с него  
на доли нисходят;  
над источником Урд  
зеленеет он вечно<sup>43</sup>.

А. Потевня обратил внимание на строчки, в которых «на вопрос, какая корысть с Мимирова древа <...> дается странный ответ, что плоды его следует класть в огонь для облегчения родов»<sup>44</sup>. Название ясени «Иггдрасиль» буквально означает «конь Одина»<sup>45</sup>. Этот двойной символ «дерево-конь» встречается и в фольклоре других народов. В мифологических рассказах европейских народов женщины (часто называемые ведьмами или колдуньями) ездят верхом на помеле / метле / кочерге / на березовом полене /

на песте / на улье (т. е. на бревне), которых называют «конем». Горы, куда эти женщины съезжаются верхом на свои сборища, имеют названия, которые этимологизируются как производные от слов «палка»/ «жердь»/ «бревно» (в Литве — гора Шатрия, в Германии и Норвегии — Блокберг; у восточных славян — это Киев: не исключено, что его название производное от «кий» — палка). Мы пришли к выводу (подробнее об этом — в другой нашей статье), что рассказы о езде ведьм на палке или бревне отражают реальные магические действия. Один из аргументов в пользу этого утверждения — сохранившиеся кое-где сходные обычаи. Например, у русских — обряд, называемый «вьюнины»: группы женщин «объезжали» верхом на метлах те дома, в которых жили молодожены<sup>46</sup>. В Швенченском районе Литвы женщина, пришедшая спросить, можно ли посылать сватов, брала из угла избы метлу и на ней «подъезжала» к столу: хозяева без слов понимали цель ее прихода<sup>47</sup>. Утром в праздник летнего солнцестояния литовские женщины проезжали верхом на метлах по деревне или объезжали коров, чтобы те дали больше молока<sup>48</sup>. К значению символа «конь» мы вернемся ниже.

В «Старшей Эдде» говорится, что Один висел на ясене «девять долгих ночей, пронзенный копьем», чтобы обрести знание рун<sup>49</sup>. В фольклоре коми имеются песни о том, что девушка залезла на березу и сломала три сучка, а в сказке «Братья и сестра» (АТ 450) два брата залезают на дерево и там застревают. Н. С. Коровина в докладе на конференции, посвященной В. Я. Проппу (1995 г.), объяснила эти действия как метафорическое описание эротических действий.

Роса, несомненно, связана с плодовитостью. Об этом можно судить по следующим строкам «Старшей Эдды»:

Спрячется Лив  
и Ливтрасир с нею  
в роце Ходдмимир,  
будут питаться  
росой по утрам  
и людей породят<sup>50</sup>.

Роса / вода — повсеместно распространенное магическое средство, используемое для увеличения плодородия и всякого изобилия. Например, утром в праздник летнего солнцестояния литовские женщины таскали по росе полотенце или скатерть, затем ткань выжимали и отжатую росу

давали пить коровам, чтобы те давали больше молока<sup>51</sup>. Позже этот обычай переосмыслился: стали считать, что женщины-ведьмы отнимают таким способом молоко у соседских коров. Обливание водой в календарные праздники также известно разным народам. Например, литовцы обливали на Заговенье водой девушек или подростков, которых в бочке возили по деревне<sup>52</sup>. Повсеместно обливали жнецов на дожинках. На таджикской свадьбе молодые отпивали воды из одного сосуда, а остаток выливали на иву<sup>53</sup>. Образ «золотой росы», которую девушка собирает в платочек, известен в литовских песнях. В литовских сказках (АТ 480) золотом / золотым дождем обливают девушку, которая успешно выдержала испытание, а ту девушку, которая испытания не выдержала, обливают смолой / дегтем. Мы полагаем, так выражается то, что одна девушка может вступить в брачные отношения, а другая — нет (ср. смолой / дегтем мажут ворота той усадьбы, где живет девушка, потерявшая честь). Мы привели примеры символов росы / воды, которые скорее всего связаны с мужским признаком. Выяснение символики влаги продолжим ниже. Думаем, что приведенных фактов достаточно для того, чтобы показать общность символов дерева, росы, влаги в фольклоре разных народов и их связь с символикой фаллоса — выражения плодovitости и плодородия.

Обратимся далее к нескольким литовским календарным песням, имеющим очень близкие параллели в фольклоре славян, и попытаемся на основе семантического анализа и сопоставления текстов объяснить значение их символики. Будем намеренно выбирать те песни, которые другими исследователями интерпретируются в качестве космогонических текстов.

Для начала обратимся к литовским песням, содержащим образы розы, которая расцвела в сочельник / на Рождество / в середине зимы, и озера / реки, замерзшей в Семик / на Троицу / в середине лета. Перечисленные образы занимают центральное место в вариантах, которые в Каталоге литовских народных песен отнесены к трем типам колядных песен и к одному типу трудовых (песня приурочена к отбеливанию холстов; имеются свидетельства, что она пелась и на свадьбе). Тексты календарных песен немногочисленны (всего 29 вариантов), а трудовая весьма популярна до наших дней (в Каталоге учтено 417 записей).

Приведем из Каталога описание группы вариантов календарной песни:



«Утром в Рождество розы расцвели, в Семик / на Троицу озера замерзли. Молодец вдоль озера ехал, коня поил. Бросай, молодец, проруби рубить, коня поить: твой полк уже давно поехал /твоя девица за другого идет, под венец становится. Пускай они едут: я позже выеду, а раньше приеду. / Пускай становится — я первым стану»<sup>54</sup>.

Известны варианты песни, в которых вместо слов «Бросай, молодец, проруби рубить...» имеются слова «Вставай, молодец, ты не лежи». На первый взгляд эти варианты кажутся нелогичными: если образы природы понимать буквально, как отражение неких чрезвычайных явлений природы, мы сталкиваемся со слишком резким переходом от описания ситуации к диалогу. Явное нарушение реальной картины мира (невозможность природных явлений в указанное время) сигнализирует, что образы песни метафоричны и требуют расшифровки.

Аналогичные украинские и белорусские варианты имеют форму загадки: молодец спрашивает девицу, что это такое: в середине лета Дунай замерз, он коня перевел — лед растаял, он коня и напоил. Девушка отвечает другой загадкой: что это такое: у нее в доме в середине зимы роза расцвела. Обращаем внимание на детали этой песни: молодец говорит: «Если отгадаешь, станешь моею» — а девушка отвечает: «Хиба я не батькова, хиба я не мамкина» (т. е. знает об этом от родителей)<sup>55</sup>.

Песни-загадки характерны для календарного фольклора. Обычно на загадку отвечают ясной отгадкой (напр., «Кто бежит без ног? — Река бежит без ног»). В пересказанной песне отвечают загадкой, и песня кончается. Значит, спрашивающий удовлетворен ответом. А из этого следует, что отгадки, по крайней мере, близки.

Разговоры загадками в фольклоре, как и в реальной жизни, применяются в разных ситуациях, в том числе в беседах о вещах и явлениях, прямого наименования которых избегают по этическим соображениям. Существует множество эвфемизмов для обозначения некоторых физиологических и сексуальных понятий.

В литовском фольклоре образ цветущей розы весьма редок. В военно-исторических песнях он используется при описании гибели воина: «Куда кровь брызнула, розы расцвели». Глагол *цвести* используется в качестве эвфемизма для обозначения менструального состояния женщины. В это время женщина не должна сажать лук или огурцы —

они также будут цвести и не давать плодов. Аналогичные верования имеются и в русском фольклоре<sup>56</sup>. Д. Фрэзер приводит описание обряда в Эльзасе: майское дерево несла девушка в белом, которую называли Майской Розочкой. Девушки при этом пели такую песню:

Майская Розочка, три раза повернись,  
Чтоб видеть нам тебя со всех сторон!  
О Роза Майская, иди в зеленый лес,  
Дай радость нам.  
И мы от Мая к розам перейдем<sup>57</sup>.

В словацкой колядной песне имеются такие строки:

...ctna Pana,  
ta nam porodila,  
šak Panou zostala,  
a sice bez muže  
vykvitla z nej ruže,  
čo pochopit rozum ludsky  
nemože<sup>58</sup>.

Приведенные факты позволяют исполковать метафорический образ розы, цветущей в середине зимы. В поисках второй метафоры обратимся к тем текстам, где изображается интимная связь юноши и девушки. В сказке о добывании молодильных яблок или целебной воды (АТ 551) юноша берет волшебное средство, но не сдерживается и «грешит» с девушкой, которая спит в саду / возле колодца. От этой связи позднее у девушки рождается сын. В русских вариантах сказки девушка просыпается и говорит: «Ах, невежа приезжал, да в моем колодце своего коня напоил»<sup>59</sup>, или «Вставайте! Кто-то в доме был, воды испил, колодезь не закрыл» (на это определение обратил внимание А. Потебня<sup>60</sup>).

Сходная метафора имеется в русской свадебной песне Сибири, время исполнения которой выражено в названии «В подклеть иди»:

Благослови,  
Хозяин-господин,  
Пролубку долбить,  
Каурку поить...<sup>61</sup>

В литовском варианте сказки «Черт делает пастуха ксендзом» герой оправдывается, почему он играл на дудке во время богослужения, и говорит, что епископ в это время интимно общался с женщиной: «Как мне не играть, если ты ехал через серебряную реку и поил своего коня!»<sup>62</sup>

Итак, действия «коня поить», а также «прорубь рубить» / «перевести коня по льду» / «переезжать на коне через реку» иносказательно выражают в приведенных текстах интимные отношения. Теперь можно «перевести» разговор загадками в украинской песне. Юноша сообщает, что он уже стал опытным мужчиной, а девушка отвечает, что она также созрела для интимных отношений, но о таких вещах знает не по опыту, а спросила у родителей. «Отгадки» действительно оказались сходными. В литовской песне метафорами выражен скорее всего процесс интимной связи. При таком переводе метафор упомянутые тексты песен воспринимаются как последовательные и логичные. Так мы обнаружили, что влага / вода соотносится и с женщиной. Подобное понимание подтверждается бытующими до сих пор шутивными и рассчитанными на детское восприятие объяснениями, что младенцев бабки вылавливают в прудах / болотах или что их приносит аист — птица, которая добывает свой корм на болотах.

Обнаружилось, что символы «дерево» и «конь» являются синонимами. Поэтому понятно, почему в «Старшей Эдде» и в устных произведениях появился двойной символ «дерево-конь».

Попытаемся «прочсть» другую колядную песню. В Каталоге литовских народных песен дается такое описание:

«Среди поля груша стоит, в ней свеча горит. Упала искорка, сделалось диво дивное — море синее. В том море лодочка качается, в ней молодец сидит, письмо пишет, родителям посылает. Пускай родители сварят мед-пиво: приедет святая Коляда / Святая Дева с ангелами, Господь Бог с апостолами»<sup>63</sup>.

На первый взгляд песня ничем не выделяется из ряда других календарных песен, построенных по принципу ступенчатого сужения образа: внимание постепенно сосредоточивается на «деятеле» и его действии. Однако пространство сужается (поле, груша, свеча), чтобы тут же, после еле заметного события (от свечи падает искорка) вновь расширяться, — вместо поля возникает море. Затем пространство

вновь сужается, чтобы на этот раз заострить внимание на действиях молодца.

Несоответствие художественных образов реальности сигнализирует о метафоричности песен. Толкование метафор начнем с допущения, что их значения совпадают со значениями, установленными выше. Мы знаем, как перевести символы «груша» и «море», но следует выяснить, могут ли быть символами «свеча» и «искра». В сказках (АТ 332 А\*) и в этиологических сказаниях говорится, что свеча / звезда / лампа горит — человек живет; гаснет свеча или лампа / падает звезда — человек умирает. Чудовище умирает, когда разбивают яйцо или тушат в яйце спрятанную свечу (сказка АТ 302). В карельских причитаниях распространена метафорическая замена слова «дитя» словом «искорка»<sup>64</sup>. Таким образом, есть основания считать свечу, горящую в груше, и искру символами жизненного начала. Но строчки песни о посылании письма кажутся логически несогласованными с метафорическим образом дерева — носителя жизненного начала. Обратим внимание на то, что молодец просит сварить пиво к Рождеству, но к этому празднику, по крайней мере в Литве XIX—XX веков, пиво не варили. Пиво варили на весенний праздник обхода полей, на свадьбу, похороны, а также в ожидании новорожденного. Если образ возникновения моря и молодца в лодке истолковать как метафору зачатия, вполне логично посылать весть именно родителям, чтобы они ждали гостей. Не исключено, что Бог и апостолы заменили другого гостя — новорожденного. Поэтому в одном варианте этой литовской песни вместо традиционного молодца изображается сыночек и говорится, что придет гость «дивный неподобный»<sup>65</sup>. Не вызывает сомнения, что литовские певцы XX века уже не догадывались о том, что пели о возникновении новой жизни в материнском лоне и об ожидании прихода нового человека.

Рассмотрим дожиночную песню, центральный образ которой также истолковывался как отражение модели мира. В Каталоге литовских народных песен основная версия описана так:

«Клонится явор в ворота, а его ветви — в окна, лсточки — в стекла, ягоды — в кубки»<sup>66</sup>.

В Каталоге сгруппировано по конечным строкам 208 вариантов песни. Два варианта кончаются: «Кто ягоды собрал, // В кубки сложил? — Есть в доме девица, // Она ягоды собрала». В остальных семи группах вариантов к

концовкам присоединяются обращения к хозяину и хозяйке — различные пожелания благополучия (в частности — иметь много детей), просьбы угостить жниц.

Первая строчка значительной части вариантов песни такова: «Рос явор в воротах...» Эта строчка особенно показательна для установления метафоричности образа явора: реальное дерево не может расти в реальных воротах; они потеряли бы свое назначение. Это обстоятельство, видимо, смущало певцов, и они видоизменили первую строчку: «Рос явор на дворе» / «Рос явор в поле, Пришел явор домой, Станет явор в ворота» / «Клонился явор в ворота». Эти строчки, снимающие метафоричность образа, можно считать следствием прямого понимания слов и стремления устранить «нелогичность».

Явор, с которого падают ягоды, похож на уже знакомые нам символы мужского признака. Женское начало выражено символом кубков. Аналогичная метафорическая замена женщины имеется в «Младшей Эдде»: «Женщину следует обозначать по чашам»<sup>68</sup>. Утверждение, что ягоды соберет девица, еще больше проясняет значение образов: падение ягод в кубки символизирует интимную связь. В качестве дополнительного аргумента напомним о магическом применении дверей и ворот во время родов: все двери и ворота, даже врата церкви, открывались, чтобы их облегчить. Выше приводилось, что именно ворота мазали дегтем, если девушка из этого дома теряла честь.

Анализируемая обрядовая песня прямо связана с идеей урожая и плодородия: закончив жатву, жницы плели венок из колосьев ржи и под пение песни о яворе вручали его хозяевам. В многочисленных литовских песнях венок / венок из руты символизирует женский признак (зеленый венок — невинность, венок увядший / намокший под дождем / намоченный росой — потеря невинности). В венке из колосьев этот символ слился с идеей плодородия.

Итак, для отражения сексуальных понятий и отношений был создан целый комплекс метафорических замен и символов. Мы рассмотрели лишь малую часть: как только иносказания такого рода становятся общеизвестными, их заменяют новыми. С другой стороны, то обстоятельство, что метафоры присутствуют в обрядовых произведениях, отношение к которым среды особое и которые исполняются довольно редко, способствовало их большей устойчивости, нежели эвфемизмов, бытующих в повседневной речи. Думается, что нет особой нужды показывать обосно-

ванность комплекса метафорических замен: создателям образных выражений нельзя отказать в знании физиологии человека и в умении рассказать о ней в благопристойной и высокохудожественной форме.

Интерпретация песен в качестве эротических текстов вполне соответствует контексту календарных обычаев и обрядов. Эти песни имели, видимо, такую же магическую функцию, как и ритуальные эротические действия или их имитации. Для песен и игр зимнего календарного цикла особенно характерна свадебная тематика — выборы невесты или жениха, изготовление и подношение избраннице или избраннику подарков, надежды на положительный ответ девушки и т. п. Сразу после праздника зимних сольстиций наступало время свадеб. Можно предположить, что, кроме магического назначения, эти песни служили в древности сексуальному воспитанию молодежи.

Безусловно, метафорические образы, как и сами фольклорные произведения, видоизменялись, сочетались или сливались с другими традиционными образами, и возникали новые значения. Поэтому словарь метафор не может стать «золотым ключиком», открывающим смысл любого текста. В первую очередь необходимо установить метафоричность языка произведения. Надо помнить, что наряду с деревом, конем, колодцем и т. п. символами существовали и существуют реальные деревья и кони, яблоки и розы, созерцание которых вызывает эстетическое наслаждение и потребность их поэтизировать. Иносказания необходимо изучать в контексте произведений с учетом их бытования и варьирования. Это мы и пытались продемонстрировать, отказавшись от перечисления других известных нам метафорических замен и символов.

При добывании аргументов для толкований образов мы пользовались помощью коллег; за это выражаем всем им глубокую признательность. Думается, что дальнейшие коллективные усилия помогут выяснить, насколько важна и разнообразна в фольклоре сексуальная символика.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1983. С. 214—227.

<sup>2</sup> Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Holmberg U. Der Baum bes Lebens. Helsingfors, 1922.

<sup>3</sup> *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971. С. 9—62; его же. О космогонических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам, 6. Тарту, 1973. С. 114—116; его же. Древо мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. М., 1987. С. 399.

<sup>4</sup> *Laurinkiene N.* Mito atšvaitai lietuvių kalendorinese bainose. Vilnius, 1990; *Velius N.* Senoves baltų pasauležiūra. Struktūros bruožai. Vilnius, 1983.

<sup>5</sup> *Топоров В. Н.* О происхождении некоторых поэтических символов. Палеолитическая эпоха // Ранние формы искусства / Сост. С. Ю. Неклюдов. Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1972. С. 77—103.

<sup>6</sup> *Кербелите Б.* Историческое развитие структур и семантики сказок: на материале литовских волшебных сказок. Вильнюс, 1991.

<sup>7</sup> *Топоров В. Н.* Древо мировое. С. 399.

<sup>8</sup> *Топоров В. Н.* О происхождении некоторых поэтических символов.

<sup>9</sup> *Топоров В. Н.* Древо родовое // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. С. 400.

<sup>10</sup> *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские, сунгарийские. Владивосток, 1922. С. 199.

<sup>11</sup> *Velius N.* Указ. соч. С. 39—40.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> *Vušniauskaitė A.* Lietuvių šeimos tradicijos. Vilnius, 1967. С. 34.

<sup>14</sup> Рукописные фонды литовского фольклора Института литовской литературы и фольклора. LTR 6163(93).

<sup>15</sup> *Турдимов Ш. Г.* Поэтические символы в узбекских народных лирических песнях. Автореферат дисс. на соиск. степени канд. филол. наук. Ташкент, 1987. С. 18—19.

<sup>16</sup> Младшая Эдда / Изд. подгот. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. С. 124.

<sup>17</sup> *Фрэзер Д.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1986. С. 29—48.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Каталог литовского повествовательного фольклора (картотека) / Составила Б. Кербелите в Институте литовской литературы и фольклора. АТ 804 А.

<sup>20</sup> Там же. АТ 1416.

<sup>21</sup> Там же. Этиологические сказания. Человек. 1.2.1.8.

<sup>22</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1977. № 60.

<sup>23</sup> *Вардиман Э.* Женщина в древнем мире. М., 1990. С. 82—83.

<sup>24</sup> *Kazlauskienė B.* Lietuvių liaudies dainų katalogas. Vestuvines dainos jauposios puseje. Vilnius, 1976. Nr. 26, 29, 30, 31, 33, 35.

<sup>25</sup> *Турдимов Ш. Г.* Указ. соч. С. 14—15.

<sup>26</sup> Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М., 1987. С. 62.

<sup>27</sup> Там же. С. 31.

<sup>28</sup> Там же. С. 414.

<sup>29</sup> *Kazlauskienė B.* Указ. соч. № 109.

- <sup>30</sup> Pasakos. Sakmės. Oracijos. Surinko M. Davainis-Silvestraitis/ Paruošė V. Kerbelyte ir K. Viščinis. Vilnius, 1973. С. 279.
- <sup>31</sup> Рукописные фонды литовского фольклора. LMD I 133(169).
- <sup>32</sup> Турдимов Ш. Г. Указ. соч. С. 16.
- <sup>33</sup> *Vušniauskaitė* А. Указ. соч. С. 31, 116.
- <sup>34</sup> Астафьева-Скалбергс Л. А. Символика в русской лирической любовной песне. Автореферат дисс. канд. филол. наук. М., 1971. С. 7.
- <sup>35</sup> Сербские народные песни... С. 27, 43.
- <sup>36</sup> Степанова Л. С. Метафорический мир карельских причитаний. Л., 1985. С. 180, 182, 192, 195.
- <sup>37</sup> Катанов Н. Ф. Опыт исследования уренхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского края. Ч. 5. Образцы народной словесности. Казань, 1903. С. 54—55; Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. СПб., 1907. С. 124—125.
- <sup>38</sup> Словарь античности. М., 1989. С. 674.
- <sup>39</sup> Вардиман Э. Указ. соч. С. 71—72.
- <sup>40</sup> Потебня А. А. Объяснения малорусских и сходных народных песен. Т. 2. Варшава, 1887. С. 236—237.
- <sup>41</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 233.
- <sup>42</sup> Pasakos. Sakmės. Oracijos. С. 179.
- <sup>43</sup> Старшая Эдда // Библиотека всемирной литературы. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 185.
- <sup>44</sup> Потебня А. А. Указ. соч. С. 227.
- <sup>45</sup> Старшая Эдда... С. 665.
- <sup>46</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 134—136.
- <sup>47</sup> Этими сведениями мы обязаны литовскому этнографу А. Вишняускайте.
- <sup>48</sup> Рукописные фонды литовского фольклора. LTR 2812(90), 4312(72).
- <sup>49</sup> Старшая Эдда... С. 202.
- <sup>50</sup> Там же. С. 208.
- <sup>51</sup> Рукописные фонды литовского фольклора. LTR 1342(87), 2771(202), 5092(137, 149).
- <sup>52</sup> Pasakos. Sakmės. Oracijos. С. 333.
- <sup>53</sup> Амонов Р. Повесть о высокой иве, цветущей чинаре и самаркандском яблоке. М., 1986. С. 111.
- <sup>54</sup> *Misevičienė* V. Lietuvių liaudies dainų katalogas. Darbo dainos. Kalendorinių areigų dainos. Vilnius, 1972. Nr. D 1452. К 338, 341, 342.
- <sup>55</sup> Потебня А. А. Указ. соч. С. 595—596; Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія трудового року / Упор. О. І. Дей. Київ, 1965.
- <sup>56</sup> Агапкина Т. А. Славянские заговорные формулы по поводу mensis // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 81—82.
- <sup>57</sup> Фрэзер Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980. С. 147.



<sup>58</sup> Slovenské koledy. Od Štedrého večera do Troch kráľ'ov. Bratislava, 1992. С. 95.

<sup>59</sup> Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова // Записки РГО. Т. XXXIII. СПб., 1908. № 8.

<sup>60</sup> *Потебня А. А.* Указ. соч. С. 498.

<sup>61</sup> Русская свадебная поэзия Сибири / Вступ. ст., сост. и примеч. Р. Л. Потаниной. Новосибирск, 1984. № 40.

<sup>62</sup> Рукописные фонды литовского фольклора. LTR 1279(329).

<sup>63</sup> *Misevičienė V.* Указ. соч. № К 340.

<sup>64</sup> *Степанова Л. С.* Указ. соч. С. 123.

<sup>65</sup> Рукописные фонды литовского фольклора. LTR1241(12).

<sup>66</sup> *Misevičienė V.* Указ. соч. № Д 520.



Т. А. Агапкина

## «КОЛОДКА» И ДРУГИЕ СПОСОБЫ РИТУАЛЬНОГО ОСУЖДЕНИЯ НЕЖЕНАТОЙ МОЛОДЕЖИ У СЛАВЯН

В кругу карнавалов (масленичных) празднеств европейских народов едва ли не самое значительное место отводится теме «воспроизводства», понимаемого в самом широком смысле. Масленица, совпадающая по времени с границей календарного года (приходившейся в средневековье на первый день весны), с одной стороны, как бы подводит итоги года прошедшего, а с другой,— ориентирована на активизацию, восстановление всех сторон и аспектов жизни в начале года наступающего, жизни биологической, природной, социальной. Именно в масленичной обрядности наиболее выпукло и разнообразно проявляются две основные сферы, связанные с репродуктивной магией: плодородие земли и фертильность женщины. Причем эти сферы осмысляются в традиционной масленице во взаимной обусловленности и, как следствие этого, становятся объектами приложения сходных магических ритуалов и обычаев.

Репродуцирующий аспект масленичных празднеств воплощается в обрядовых обходах с плугом, ритуальной пахоте и севе, специфических танцах (имитирующих спаривание лягушек или танцах с предметами, имеющими фаллическую символику, например, палицами, мечами, вертелами), в эротизме кукерской обрядности<sup>1</sup>, в ритуалах, относящихся к бездетным женщинам, в магических практиках, посвященных возбуждению вегетации культурных растений<sup>2</sup>, и во многом другом.

Среди весенних (и в том числе масленичных) обычаев, подводящих итоги матримониального года<sup>3</sup> и знаменующих наступление нового периода в жизни социума, обращают на себя внимание две группы ритуалов. С одной стороны, это обычаи, посвященные молодоженам, вступив-

шим в брак в течение прошедшего года (чествование молодоженов и обряды «рецепцийного» типа, связанные с приемом молодоженов в новые для них социо-возрастные группы), с другой — обычаи, относящиеся к молодым людям и девушкам, достигшим брачного возраста, но по каким-либо причинам не вступившим в брак. Эти последние ритуалы имели ярко выраженный негативный характер, поскольку их адресаты вносили дисбаланс в установленную структуру социума и нарушали его социо-возрастную динамику. Как писал С. А. Токарев, «в эпоху средневекового общинного быта, когда и складывалась вся система календарных обычаев, сфера брачно-половых отношений отнюдь не считалась частным делом заинтересованных лиц. Эта сфера задевала самые жизненные интересы сельской общины, прежде всего ее демографические, т. е. репродуктивные, интересы. Плодовитость женщины, многодетность исконно рассматривались как добродетель и как Божие благословение, бездетность же, безбрачие — как несчастье, как наказание Божие. Больше того, нежелание или неумение вступить в брак решительно осуждалось общиной» (Токарев ЭО:101). Кроме того, безбрачие, согласно магической ассоциации, могло пагубно повлиять на природную сферу, вызвать неурожай, спровоцировать голод, падеж скота и проч. Именно поэтому безбрачие воспринималось не только как позор, но и как нечто, таящее в себе угрозу общему благополучию.

Масленичные ритуалы по поводу безбрачия молодежи имели разнонаправленный характер. Большая их часть, по понятным причинам, адресовалась «засидевшимся» девушкам и парням: их ругали, поносили, осуждали, наказывали и высмеивали. Однако некоторые обычаи имели позитивный смысл и были призваны стимулировать будущие браки, а также предотвратить неурожай.

Как и многие другие обряды социо-детерминирующего типа, ритуалы, осуждающие неженатую молодежь, были приурочены почти исключительно к последним дням масленицы или к Пепельной среде и в некоторых славянских традициях занимали существенную часть карнавального времени. Осуждение неженатой молодежи было отличительной чертой масленичных празднеств не только славянских, но и других европейских традиций, особенно в Центральной Европе и на юге (для севера Европы и скандинавских стран подобные обычаи, как, впрочем, и развитая масленичная обрядность, нетипичны).

Обычаи, осуждающие не вступившую в брак молодежь, в ряде традиций оказались втянуты и в стихию всеобщего осуждения, осмеяния, нарушения общепринятых норм и вседозволенности, характерную для карнавального времени вообще. Выходки парней, да и взрослых по отношению к не вышедшим замуж девушкам нередко сливались с собственно бесчинствами<sup>4</sup> (чаще у западных славян), куплеты, осуждающие незамужних девушек, вкладывались в уста ряженных, а ответственность за безбрачие приписывалась вместе с другими грехами и упущениями масленичным чучелам, например, хорватскому «Фашнику» и словенскому «Пусту», за что, в частности, их и надлежало «казнить» по прошествии масленицы.

Формы осуждения были самыми разнообразными. Одной из самых популярных в Европе были соломенный дед и соломенная баба. В разных областях Словении на крышу дома, где жили девушка или парень, или на дерево, растущее поблизости, в один из последних дней масленицы или в ночь на Пепельную среду ряженные выставляли соломенных кукол. Это были — для девушек *Pust, Ded, mož*, а для парней — *baba, nevesta*. Мужские и женские фигуры иногда привязывали к печным трубам (Kuret 1:57; Нотраньско), прислоняли к дверям дома, вешали на окна (Kuret 1:46; Верхняя Краина) и даже рисовали на стенах домов (Kuret 1:57; Нотраньско). В Нижней Краине «Пуста» приносили в Пепельную среду к дому девушки и здесь, как и положено, «хоронили» его: если не было снега, то сжигали, а если был, то закапывали в снег (Kuret 1:81). Подобного рода наказаниям в Словении нередко подвергали не всю молодежь, а лишь тех, кто был старше других, парня, которому девушка отказала при сватовстве, или девушку, которую парень оставил, не женившись на ней. В Хорватии (район Доня Стубица) вечером в масленичный вторник перед домом неженатого парня ряженные водружали куклу, называемую *Peperlnica*, а перед домом девушки — куклу по имени *Fašnik* (Rajković DS:199—200). Впрочем, установление таких кукол перед домами девушек могло иметь и несколько иное значение. В частности, в той же Хорватии (Самобор) на масленицу девушка, обидевшая в течение года парня, могла ожидать, что ей к дому притащат что-нибудь позорящее ее. Сделанный из соломы мужик означал, что ее подозревают в активном общении с парнями, а соломенная куклолка указывала на то, что девушка согрешила (Lang: 71). Девушки и их родственники, опасаясь таких «подарков»,

нередко стерегли их ночи напролет, чтобы снять при первой возможности и тем самым избежать позора. У поляков Сандомерской Пуци такую соломенную куклу, называемую *Śmieciarz*, доставляли к дому девушки, пользующейся в селе дурной славой и всеми не любимой; однако принято это было делать зимой — в день Св. Степана (Kotula SP: 88—90).

Соломенные «пары» старым девам и холостякам подбিরали на масленицу и в других европейских традициях. Во Франции, в частности, самодельное чучело ставили перед домом холостяка, причем сам он в течение всей масленицы не имел право его убрать, иначе под окнами у него устроили бы шаривари;<sup>5</sup> в Пепельную среду чучело убирали ряженые (КОО — 2:35; то же в Испании: КОО — 2:50).

Как уже упоминалось, наказания, которым подвергались девушки, нередко принимали форму ритуальных бесчинств. В Польше (р-н Ленчицы) парни в ночь на Пепельную среду разбивали о стены домов, где жили девушки, не вышедшие в мясоед замуж, горшки с журом<sup>6</sup>, а также и с пеплом, навозом и т. п. (Kolberg 22:26). Подобный обычай был известен и венграм (КОО — 2:193). В Кошалинском воеводстве парни в последний день маленицы замазывали окна домов, где жили девушки, известью или краской (SNK:219). В Каринтии таким девушкам на крышу втаскивали грязные возы из-под навоза, закидывали туда старые корзины и т. п. (Kuret 1:40).

Популярной формой осмеяния незамужних девушек были шуточные, а порой и довольно едкие или фривольные стишки и припевки, которые адресовали девушкам парни или ряженые во время традиционных масленичных обходов дворов. В Краковском воеводстве ряженный *Zapust*, придя в дом, где жила девушка на выданье, произносил длинный обличительный монолог, в котором среди прочего говорилось: «*Mięsopusty zesły, Dziewki za mąż nie sły, a terazby rady Choć za stare dziady*» [Мясопуст прошел, девушки не вышли замуж, а сейчас бы рады хоть за старых дедов] (Kolberg 5:264); ср. в масленичной песенке ряженых у словаков Закарпатья: «*Stare dzifki plaču že sa neviskaču ...*» [Старые девушки плачут оттого, что не вышли замуж] (Валенцова ДР:245). В Верхней Силезии на масленицу на ряженого «медведя» (как в других местах на Запуста, Пуста и других подобных масленичных персонажей) сваливали все неприятности, случившиеся в прошедшем году.

В частности, ряженые спрашивали у публики: «*Że nasze karlusy żenić się nie chcą, kto jest temu winien? Że nasze dziouchy o kolebce słyszeć nie chciały, kto jest temu winien?*» [«Что наши парни жениться не хотят, кто тому виной? Что наши девушки о колыбели не хотят слышать, кто тому виной?»] На каждый такой вопрос толпа с удовольствием отвечала: «*Niedźwiedź*» [«Медведь»] (Smolińska TZOŚ:33). Песенки, порочащие старых дев и холостяков, встречаются изредка и в фольклоре западнорусских областей, ср. брянскую масленичную песню: «Масленая, белый сыр, / А кто не женился — сукин сын! / Масленая, белая мочка, / А кто замуж не шел — сукина дочка! / Масленая, грязь по вухи, / Остались наши девки вековухи! / Масленая, гололетье, остались наши девки да на летье!» (Земцовский ПКП, № 360). В украинском фольклоре широкую известность получили масленичные песни об отце, тщетно пытающемся сбыть с рук дочку, ср.: «Кала тыну хмель павивайицца, / Иван свайой дачкой набивайицца / — Вазьми, Ярох, майю дачку Марыначку, / Дам табе вена, / Дзве капы сена, люльку й чубук, / И пяцера сабак, / Решата бобу за дачкою / И Боз с табою» (Косич ЛБ:255). Однако в целом для православных славянских традиций (особенно для русской, болгарской, македонской и сербской) мотивы осуждения девушек и парней, не вступивших в брак в прошедшем году, практически нехарактерны. Высмеивание девушек в стихках и песенках было широко известно и в Европе (в Германии, Швейцарии, Румынии и в др. странах).

Из других менее популярных масленичных наказаний, которым подвергались девушки и парни, укажем на наиболее, на наш взгляд, интересные. В Добжиньском крае на масленицу в корчме ставят на бочку или на стол задом к публике «козелка» — небольшую куклу в форме козлика, сделанную из дерева или какого-нибудь корнеплода. После этого всех девушек, не вышедших замуж, заставляют поцеловать «козелка» под хвост, а парней, не женившихся в мясоед, положить под куклу деньги, отчего и вся игра называется «подкозёлек» (Karwicka KZD:188). В окрестностях Кельц два парня, переодетые в «деда» и «бабу», обходили в Пепельную среду дома и били парней и девушек, не успевших вступить в брак, кнутами, сплетенными из гороховой или житной соломы (по-видимому, она символизировала в данном случае бесплодие и старость) (Kolberg 18:47). В Радомском воеводстве ряженые, обходящие в Пепельную среду село с куклой *Bachus*'ом, особенно веселились в домах,

где жили незамужние девушки, били там посуду, мазали девушек сажей и бесчинствовали; впрочем, девушки могли откупиться от преследований, пообещав парням пасхальные подарки (Kolberg 20:93). В Кракове в последний день масленицы замужние женщины ловили на рынке зазевавшихся парней и надевали на них гороховые венки, мстя за то, что те не женились в мясоед (Kolberg 5:261). В Чехии в окрестностях Болеслава в последний день масленицы молодежь устраивала гуляние с танцами по случаю окончания зимних супрядок, называемое *Šedivek* (от *šedá dívka*, т. е. *stará panna* 'старая дева'). Гуляние сопровождалось «свадебным поездом» ряженных, в котором главными фигурами были *pan Šediv* (старый холостяк) и *panna Šediva* (старая дева) (Konopas Š:527). В Междумурье (Хорватия) вблизи домов, где жили девушки или парни, которым давно пора было вступить в брак, на ворота или столбы клали старую проросшую репу, чтобы все видели, что здесь живет *stari dečko* (старый парень) или *stara puca* (старая девушка) (Blažeka GOR:71).

У западных славян к ритуалам, косвенно указывающим девушкам на несоответствие их социального статуса и возраста, принадлежали и шуточные «ярмарки невест», также устраиваемые на масленицу. В Польше в окрестностях р. Пилица (Лодзенское воев.) парни и девушки сходились в корчму, ставили посередине бочку и открывали «ярмарку». Парни поочередно сажали на бочку каждую девушку и объявляли, что есть «jałowka» [телка] на продажу, после чего парни выкупали девушек по своему выбору (Zawistowicz OZ:133). В Калишском воеводстве (Серадз) парни объезжали в последний масленичный вторник все село и останавливались у каждого дома, где жила девушка брачного возраста. Они требовали, чтобы она встала на воз, и после этого оглашали, чего она стоит (*licytacyja*). Говорили, что она «*funt klaków nie warta*» [«гроша ломаного не стоит»], «*warta furę gnoju*» [«стоит телегу навоза»], «*i snopka pusteј słomy by nie dał*» [«и снопа вымолоченной соломы не дал бы»] и т. д. После этого обычно находился парень, который платил за девушку и тем самым избавлял ее от позора; в противном случае же девушке оставалось только самой за себя заплатить (Kolberg 23:73). На Куявах парни упрекали и ругали девушек за то, что те остались без мужей в мясоед; в конце концов, сжалившись над девушками, их брал под опеку музыкант, который «перепродавал» их парням за деньги (эти деньги называли *podkoziotek*) на один танец.

Если же девушку никто не приглашал, она сама покупала себе кавалера для танцев (Kolberg 3:211). Фактически именно как «продажу» незамужних девушек можно оценивать известный польский масленичный обычай «подкозёлек», когда девушки должны были заплатить музыканту за свое прошлое и будущее участие в молодежных забавах и развлечениях<sup>7</sup>. В Средней Словакии (район Грона) ряженные в масленичный вторник обходили лишь те дома, где жили незамужние девушки. Во время обхода они собирали дары (в частности, сало), а также определенную сумму денег за каждую, что было равно плате за участие девушки в танцах на год вперед (Rényiová FOT:317).

Как уже упоминалось, масленичные ритуалы подобного типа были ориентированы на глубинном уровне не столько на наказание старых дев и холостяков, сколько на восстановление природного равновесия, на то, чтобы с помощью определенных магических приемов предотвратить ущерб, который могло бы нанести природе их не соответствующее социальной норме поведение. Так, в окрестностях Радома в Пепельную среду устраивали веселье, куда особо приглашали девушек, не вышедших замуж в текущем году. Здесь девушки должны были «откупиться» — угостить всех гостей, «*żeby się len i konopie darzyły*» [«чтобы лен и конопля хорошо уродились»] (Lechowa ZD:70).

Помимо ритуалов, о которых только что шла речь, в славянском календаре есть еще одна группа обычаев, цельных по форме, однако не столь однозначных и определенных по своему внутреннему смыслу. Мы имеем в виду обряды волочения бревна, которые известны преимущественно на западе славянского этноязыкового континуума (поляки, словаки, словенцы), а также — в меньшей степени у украинцев и белорусов. Эти обычаи более или менее подробно описаны в этнографической литературе по отдельным национальным и этнодиалектным традициям; им же посвящены некоторые специальные работы, а также многочисленные высказывания исследователей в общих трудах по славянской этнографии.

Обычаи, связанные с волочением бревна, называемого *kloc*, *kloc*, составляют неотъемлемую часть масленичных праздников ряда этнодиалектных зон центральной, южной и юго-восточной Польши. На севере Польши, у кашубов, в Вармии, а также на западе, в Верхней Силезии, подобных обычаев или хотя бы их отголосков, воспоминаний о них, по всей вероятности, не сохранилось. (Об этом можно с



уверенностью судить по тому, что упоминания о них отсутствуют в основных обобщающих этнографических трудах по народному календарю этих мест, в частности см.: Szyfer WM; Stelmachowska ROP; Pośpiech ZODŚ; Smolińska TZOŚ.)

К 1642 г. относится жалоба городской торговки из Жешува Регины Готки на нескольких солдат, которых она называет «хлопцами». Торговка жаловалась на то, что в Пепельную среду они «wśród strasznego krzyku i wrzasku całymi zastępami do protestującej przypadli, jedni z nich udający niedźwiedzi, drudzy przebrani za Germanów czyli Niemców, inni za kobiety i dziewczęta, a reszta w liczbie około dwudziestu z pomalowanymi twarzami, z rogami u głowy, odziani w skóry kozłe tak, że im tylko świeciły zęby i oczy na kształt diabłów, ogromny pniak dębowy długości sześć grubości cztery łokcie obwieszony żelaznymi łańcuchami, a na ten cel umyślnie przygotowany, przywlekłszy, protestującą uważając za przedmiot swych wybryków, jako winną, karząc dlatego, że w czasie Bachanaliów nie wyszła jeszcze za męża, takie bowiem było zrządzenie boże, ubrawszy ją najpierw w powrośło słomiane, nie wzruszeni jej uprzejmymi prośbami, siłą i przemocą ją porwali przywiązawszy łańcuchem do pniaka i włóczyli koło ratusza z najwyższą obrazą i straszną boleścią, tak że omdlała na siłach, biegnącą zaś bez żadnego względu popychając do dźwigania ciężaru twardymi biczami zmusili» [«под страшный крик и вопли напали на нее, сопротивляющуюся, целым отрядом, один переодетый медведем, другие германцами или немцами, иные женщинами и девушками, а остальные числом около двадцати, с размалеванными лицами, с рогами на голове, одетые в козлиные шкуры так, что у них только зубы и глаза светились как у дьяволов, приволоча огромный дубовый пень длиной в шесть, а толщиной в четыре локтя, обвитый железными цепями и для этой цели специально приготовленный, а сопротивляющуюся рассматривая как объект своей выходки, как виновную, наказывая ее за то, что во время вакханалий (мясопуста.— Т. А.) не вышла еще замуж, ибо такое было Божие произволение, обвязав ее предварительно соломенным перевязом, не тронутые ее вежливыми просьбами, силой схватили ее, привязав цепями к пню и волоча вокруг ратуши с величайшим оскорблением и страшной болью, так что она ослабела, бегающую же ее жесткими бичами заставили, толкая, двигать тяжесть»] (Karczmazewski OZDR: 47—48).

В этнографических трудах XIX — XX вв. можно встре-

тить немало сходных, хотя, разумеется, и не столь красноречивых и эмоциональных описаний этого обычая. Еще в конце прошлого века в предместьях Сандомежа в Пепельную среду мужчины притаскивали к местной корчме огромное бревно (*kłoc*), ловили на улицах холостяков и привязывали их к нему, после чего парни должны были тянуть бревно вокруг корчмы. При этом парни просили, чтобы к ним привели их невест или подружек. Мужчины отправлялись в дом к девушкам, насильно притаскивали их сюда же и привязывали к тому же бревну. Так парень с девушкой и стояли у бревна, пока родители не выкупали их у веселящихся мужиков (Matyas ZPW:84). В других селах под Тарнобжегом в Пепельную среду «клоц» тащила по селу процессия ряженных «баб», «медведей», «жидов», и «дзядов»; по дороге они хватали парней и девушек, привязывали им веревкой к ноге это бревно и со словами: «Kiedyś sie nie ożenił (albo nie wydała) w niezapusty, to tera dźwigaj kłoca ji dopoty go będziesz dźwigać, jas sie mi okupić musis» [«раз не женился (или не вышла замуж) в мясоед, то сейчас тащи клоц и будешь таскать его до тех пор, пока не откупишься»] — заставляли тянуть бревно по земле либо откупаться деньгами или водкой (Matyas ZPW:82). Иногда парни специально обходили дома, где жили девушки, и привязывали им «клоц» к ноге; если девушка не имела денег, чтобы откупиться, они даже заставляли ее влезать с «клоцем» на крышу (Matyas ZPW:83).

Сходные обычаи совершали в Пепельную среду и в окрестностях Кракова. Мужчины привязывали парней и девушек к бревну, стоящему у корчмы, и затем вместе с бревном тянули их в корчму, где заставляли откупаться, а затем все вместе танцевали *na konopie* [на коноплю] (Kolberg 5:270). Согласно другому описанию, компания мальчишек под предводительством ряженного, одетого в вывернутый кожух и с палкой, к которому привязывалась селедка (этот персонаж назывался *Wstępna Środa*<sup>8</sup>), волокла по селу огромное бревно, ловила в селе парней и девушек, которым давно пора было обзавестись семьей, и впрягала их в бревно, заставляя волочить его в корчму. При этом компания пела:

W Wstępną środę zeby włócył,  
zeby drugich nauczył:  
jak oni to mają cynić,  
swoje syny pozenieć,  
swoje syny pozenieć.

i córecki swe wydać...  
[Во вступительную среду чтобы волочил,  
чтобы других научил,  
как они должны поступать,  
своих сыновей поженить,  
своих дочек выдать...]

(Kolberg 5:270)

В окрестностях Жешува в Пепельную среду парни притягивали «клоц» к дому, где жила старая дева; если она могла заплатить им 10 центов, они оставляли ее в покое, если нет, то она должна была сама тянуть «клоц» к следующему дому, в котором жила незамужняя девушка. Так «клоц» и путешествовал по селу целый день, сопровождаемый периодически такой песенкой:

Mięsopusty zesły,  
Dziwki za mąż nie szły,  
Nie chciały się wydać,  
Wędą kloca dźwigać.  
[Мясоед прошел,  
Девки замуж не шли,  
Не хотели выйти замуж,  
Будут клоц тащить.]

(Karczmarzewski OZDR:47)

В Подгорье парни впрягались в сани, на которых на бочке сидел ряженный *Vachus*, и объезжали дома, где жили молодые вдовы, не сумевшие в этом году выйти замуж. Здесь они впрягали вдову в сани и, погоняя ее перевязками, сплетенными из лыка, ехали в корчму, где она угощала их водкой (Kolberg 44:90).

В других случаях девушек освобождали от столь тяжелой и неприятной обязанности, и «клоц» волочили сами парни или ряженные, а девушки лишь присутствовали при этом, подвергаясь, впрочем, не меньшим моральным испытаниям. О. А. Ганцкая приводит любопытное архивное свидетельство, относящееся к повяту Вадовице: здесь парни таскали на масленицу по селу бревно. Поймав девушку, они обвязывали ее цепью, которую запирали на замок, что называлось *braniem do kloca* [взятием на клоц] (КОО—2:204). По материалам А. Карчмажевского, в окрестностях Жешува в Пепельную среду два взрослых парня рядились в «панну» и «дзяда». «Панна» тянула по

селу толстое бревно длиной метра в полтора, а «дзяд» бросал в нее пеплом (Karczmarzewski OZDR:47). По современным материалам Ф. Котули, в окрестностях Сандомежа вечером в Запустный вторник (канун Великого поста) в корчме собиралось много народа; сюда же приглашались и девушки. Когда часы пробивали полночь и смолкала музыка, мужчины вносили в корчму огромное бревно длиной в несколько метров и привязывали к нему веревку. На бревно садился один из мужчин и кто-нибудь из девушек, а остальные тянули их от середины корчмы к стойке. Как отмечал Котула, в большинстве мест этот обычай забылся, но от него осталось предостережение слишком разборчивым невестам: «Marynā, będziesz kloca ciągnąć» [«Марина, будешь клоц тянуть»] (Kotula SP:62).

В этнографических материалах XX в. появляются редуцированные формы обычая, называемого *przeczepiane, przepinanie klocka* [привязывание, прикрепление клоцека] (обратим внимание на уменьшительную форму *klocki*, в описаниях XIX в. практически не встречающуюся). Так, в Велицком повяте на масленицу в корчме, где происходили танцы, к ногам парней и девушек привязывали *klocki*. Если в мясоед больше женилось парней (чем вышло замуж девушек), то наказывали девушек, и они должны были танцевать с «клоцками», и наоборот (Sercha PW:124). Со временем в качестве «клоцек» стали использовать кости, куриные лапы, сельдь или чаще — высушенную рыбу голову, шкуру змеи, пучок сорняков, кроличьи уши, тряпки, ленточки, бумажки со смешными надписями, ступки, куколки, яичную скорлупу и многое другое. В течение всей масленичной недели девушки подвергались насмешкам, и любой встречный мог прицепить им к одежде один из этих предметов (см.: Kolberg 23:74; Szyfer WM:53; NRR:268—269; Karwicka KZD:190; Drozdowska ZTW:166). В Лодзенском воеводстве на масленицу парни прикрепляли венки из сорняков к стенам домов, где жили старые девы, называемые в этот период, чтобы подчеркнуть несоответствие их статуса и возраста, *ciotami* (Wieruszewska OR:78). Впрочем, наказание не всегда было столь безобидным. В Мазовше, например, в течение всей первой недели Великого поста парни не только навешивали на девушек «клоцки», но также стегали их в наказание соломенными перевяслами, а кроме того — занимались и «самобичеванием»: *popielcowali się*, т. е. били друг друга чулками, наполненными пеплом (Dworakowski KM:72—73).

Впрочем, как и многие другие традиционные ритуалы, обычай «волочение бревна» подвергался разного рода трансформациям. В некоторых местах «волочением бревна» наказывали девушек, родивших вне брака (Karczmarszewski OZDR:47). Обычай, связанные с «клоцем», становились и способом добывания дармового угощения. В окрестностях Жешува у корчмы в Пепельную среду парни и молодые мужчины подстерегали случайных прохожих и, привязав их к стоящей там колоде для рубки дров или к колу, вбитому в стены корчмы, держали до тех пор, пока не получали выкуп (Kolberg TR:149). По свидетельству Ф. Котули, в окрестностях Сандомежа и до сих пор о тех, кто сильно пьет на масленицу и в Пепельную среду, говорят, что они *kloca drą* (как воспоминание о мужском обычае волочить «клоц» и получать за это водку) (Kotula SP:62).

Перейдем к словацким материалам, значительно уступающим польским как по количеству, так и по разнообразию содержащихся в них деталей и фактов. По наблюдениям Я. Томеша, обычай «волочение бревна» известен в средней, южной и западной Словакии, на словацко-польско-украинском пограничье и в Моравской Валахии; на землях, расположенных западнее, он не встречается (Tomeš MJLO:32; Tomeš MT:390; о западнословацких обычаях подробно см.: Turzová FRD). Пожалуй, одно из наиболее интересных свидетельств принадлежит Я. Голубе и относится к территории западной Словакии (район Нитры). Здесь в Запустный (масленичный) четверг женщины тащили на веревке колоду (*klát*), которая иногда была завернута в овчину или украшена лентами и могла напоминать куклу. Притащив в дом, они привязывали колоду за веревку к пуговице хозяина и требовали выкуп (Holubý NP:396). Волочение бревна никак не связывается публикатором сообщения с темой осуждения безбрачия; о том же свидетельствует и состав участников этого обхода (замужние женщины, хозяин).

Впрочем, в большинстве других описаний (значительная их часть заимствована из словаря словацкой календарной обрядности, составленного М. М. Валенцовой, см.: Валенцова ДР) подобные обычаи адресованы именно девушкам, упустившим шанс выйти замуж в прошедшем году. В Рыбанах в понедельник на масленицу ночные сторожа тягали по улицам кусок дерева (называемый *prasiatko*) на веревке и, если им удавалось поймать девушку или моло-

дую женщину, привязывали деревяшку ей к ноге, за чем, естественно, следовал выкуп (Валенцова ДР:110). Над Гроном на масленицу парни в вывернутых кожах в сопровождении компании девушек возили на телеге «клат»; родители девушек приглашали их в дома и угощали (Horváthová RZL:146).

Аналог некоторым рассмотренным выше польским обычаям можно усмотреть в свидетельстве Р. Беднарика о том, что на масленицу парни ходили в гости к девушкам, танцевали, а затем привязывали их к колоде (Bednarík DKSL:85). В Моравии, по материалам Зибрта, парни, обходящие дома с ряженым «медведем», тащили с собой «клат» и при встрече с девушкой старались поставить его ей на ногу (Zíbrt VCh:113). В р-не Моравско Горацке, где обычаев с колодой не зафиксировано, в Пепельную среду парни хватали девушек на улицах, сажали в сани и катали до тех пор, пока они не откупались. Если кому-нибудь из девушек удавалось избежать этого, то парни делали соломенную куклу, катали ее в санях вместо девушки, а ближе к вечеру топили в пруду (Pernica RMG:43).

Часто на месте большого бревна появлялись маленькие деревянные чурки или палочки, называемые *klátik*; иногда их специально украшали, например, перевязывали лентами. «Клатики» привязывали за веревку девушкам на шею во время танцев, прицепляли им к руке и заставляли откупаться. Иногда кто-нибудь из парней освобождал девушку от «клатика», а она в благодарность за это должна была станцевать с ним (ср. Horváthová FO:31; Horváthová RZL:146; Sušil:660; Валенцова ДР:84).

У словаков Закарпатья, где аналогичные обычаи неизвестны, тема состоявшегося или несостоявшегося замужества тем не менее актуальна для масленичной обрядности. В полевых материалах М. М. Валенцовой есть свидетельства о том, как различался «короткий» и «длинный» мясоед (период от дня Трех королей до Пепельной среды): «Ket kratke fašengi, tak tedy nekrasne, paskudne dzifki se vidaju, a ket dlhe — tak šumne dzifki — bo maju kedy chlapci vybirac» [Если мясоед короткий, то тогда замуж выходят некрасивые, паскудные девки, а когда длинные — то хорошие, ибо у них есть время выбрать парней] (Валенцова ДР:247).

В западной Моравии, а также в Чехии подобные обычаи, судя по всему, неизвестны.

Соответствующие словенские обряды, возможно, благодаря богатому собранию материалов Н. Курета, представ-

ляются, пожалуй, самыми массовыми и разнообразными. Обычай волочения бревна и других аналогичных ему предметов широко известен во всех этнодиалектных зонах Словении, хотя даже на этом фоне можно с уверенностью сказать, что в областях, теснее других связанных с Австрией, а именно: в Штирии и Каринтии — обряды, связанные с волочением бревна по поводу не состоявшихся в селе браков, отличаются наибольшей разработанностью и полнотой.

Первое, что обращает на себя внимание при знакомстве со словенской масленичной обрядностью, — «общественный» характер соответствующих ритуалов. Это выражается в том, что социум не только обвиняет в случившемся молодых людей и девушек, но и принимает на себя значительную долю ответственности (так, на масленицу ряженые парни волокли бревно, как они говорили, *za strice in zarjavele device* [за дядю и заржавевшую девушку] (Kuret 1:69)). И, кроме того, многие словенские масленичные обряды, осуждающие безбрачие молодежи, совершаются лишь в тех случаях, когда в селе в течение последнего времени не было ни одной свадьбы, т. е. когда состояние безбрачия становится показателем общего неблагополучия социума, а не отдельных его членов.

Как и в описанных выше польских и словацких обрядах, в Словении основной формой ритуала было волочение бревна, называемого обычно *ploh*, очень редко *hlod* или *klado*; само действие при этом называлось *vleči ploh*. Примечательно, что, как и в случае с польскими «клоцками», под названием *ploh* могли фигурировать и другие предметы: чаще всего *kopanjo* (корыто, в котором кормят свиней), *čun* (лодка), мешок, набитый соломой, колотушка, валец для белья *periljnik* (для девушек), печная труба *dimnik* (для парней) и др.

Действия, которые производили с этими предметами, были, как и в других традициях, весьма разнообразными. Это и волочение бревна ряжеными и теми, кого в данном случае наказывают (парнями или девушками); принесение бревна к дому или подбрасывание его в дом к не вышедшей замуж девушке, катание девушек и парней на бревне или в свином корыте, привязывание их к колоде и ряд др.

В Каринтии в один из последних дней масленицы на паре украшенных лошадей ряженые парни привозили *ploh* к дому, где жили парень или девушка, достигшие брачного

возраста. Иногда на бревно набивали несколько поперечных жердей и волокли его на себе. У дома от бревна отпиливали по небольшому куску и с шутками сваливали его в сени. Порой волокли два бревна: от толстого отпиливали куски для девушки, от тонкого — для парня. Молодой человек или девушка на время прятались, и к ряженым выходили их родители; они же и платили ряженым. Это действие касалось иногда самых старых в селе парня или девушки либо тех, у кого по каким-либо причинам свадьба сорвалась (Kuret 1:39—40).

Дерева и бревна, которые появлялись в словенских селах в дни масленичных праздников, были, по-видимому, самыми разнообразными. Бревно, которое намеревались волочить по селу, специально отесывали и даже шкурили или, наоборот, оставляли неотесанным, с ветками. Иногда *ploh* украшали насмешливыми надписями. Так, в Белой Краине в *ploh*, как в борону, впрягали коня и волочили его по селу всем на обозрение; на бревне было написано:

Prišla je pepelnica,  
ostala si samica,  
oh, oh,  
še doš vlekla ploh!

[Пришла Пепельная среда, / осталась ты одна, / ох, ох, / будешь волочить бревно!] (Kuret 1:81).

Наконец, в других местах масленичное бревно удивительно напоминало «майское» дерево. Так, в Верхней Краине, если в течение мяседа в селе не справили ни одной свадьбы, парни срубали в лесу самую большую многометровую сосну, ствол зачищали, а верхушку оставляли нетронутой, да еще и украшали цветами и лентами и в таком виде провозили по селу; при этом, чтобы не повредить украшенную верхушку, ее клали на телегу, а ствол волочили по земле (Kuret 1:46).

Самым неприятным было, по-видимому, то, что бревно или его кусок оставляли у дома девушки. Чтобы избежать подобного «подарка», ряженных стремились как следует угостить, однако это не всегда помогало. В Нижней Краине ряженые, недовольные подношениями, вкапывали *ploh* около дома (Kuret 1:52). Если же они были довольны, то волокли бревно дальше, но для девушки отрубали или отпиливали от него небольшой кусок (Kuret 1:81). В Белой Краине в ночь на Пепельную среду парни потихоньку при-



таскивали к дому девушки *ploh* — стол, на котором кололи свиней,— и прислоняли к стене, чтобы утром все село заметило «подарок» (Kuret 1:81).

Впрочем, как мы уже говорили, на масленицу по селу волокли не только бревна. Так, например, в Прекмурье если в течение года в селе не было ни одной «целой пары» (*celega para*), т. е. брака, заключенного местными парнем и девушкой, то в один из масленичных дней как знак общего позора по селу возили свиное корыто. Если же при этом какая-нибудь девушка вышла замуж в соседнее село, то корыто волокли парни, и наоборот. Иногда в корыто сажали ряженных — «жениха» и «невесту» — и под громкие крики и улюлюканье волокли их по замерзшей земле до трактира. После угощения корыто продавали, а деньги сообща пропивали (Kuret 1:22).

Аналогичные обряды были характерны и для других областей Словении, особенно для Штирии. Так, в окрестностях Лютомера «свадебную процессию» ряженных, волочащих по селу *čun*, устраивали только в тех случаях, когда в селе в предшествующий масленице период никто не женился. Иногда на масленицу четверо парней рядились в белые женские одежды и надевали на себя венки, изображая «невест». Они впрягались в свиное корыто и *vlačijo* его *za orači*. При этом они плакали и просили, чтобы на следующий год над ними сжалились и избавили от позора (? — нашли им «мужей»). По замечанию Н. Курета, в прежние времена сами девушки, не вышедшие вовремя замуж, должны были волочить по селу бревно. На Птуйском Поле (Штирия) по снегу волокли корыто или лодку, в которых сидела целая «свадьба», а ряженные «сваты» шли за лодкой и высмеивали всех, кто не вступил в брак в прошедшем году (Kuret 1:34—35). Кое-где в корыто могли сажать парня или девушку. В р-не Врхника парни, путешествующие по селу с корытом, сажали в него встречных парней и девушек, с тем чтобы увезти их подальше и закопать (ср. нижегородский масленичный обычай *солить девушек*, т. е. закапывать их в снег, чтобы они «не протухли» до следующего года). В Каринтии парни, ряженные «невестами», волокли по селу свиное корыто, в котором лежал парень, ряженный старой девой. Они останавливались у домов девушек и дразнили их насмешливыми стихами (Kuret 1:41).

Значительно реже, чем у поляков и словаков, можно встретить в Словении указания на то, что *ploh* и подобные

ему предметы навешивали на самих провинившихся. В р-не р. Випавы в Пепельную среду парни снимали двери или ворота и заставляли девушек волочить их на себе. В разных областях Словении парню, которому девушка отказала при сватовстве, вешали на спину *pluh* и заставляли таскать его на себе (Kuret 1:79—80).

Среди словенских масленичных обрядов встречаются и более близкие параллели с описанными выше польскими, когда на бревно сажают или привязывают к нему девушку. В Каринтии на месте, где на масленицу танцевала молодежь, ставили большой пень — *klado*. Если во время танца с девушкой, у которой в мясоед сорвалась свадьба, парню удавалось посадить ее на этот пень, она должна была заплатить ему (Kuret 1:40). В той же Каринтии девушки в наказание волокли по селу *hlod* — тяжелое очищенное бревно без сучьев. Впереди бревна шел ряженный, на бревне сидела соломенная «девушка», обвешанная тяжелыми цепями, а парни кнутами подгоняли тянувших бревно девушек. Перед трактиром они останавливались, угощали девушек, а в заключение бревно продавали, а куклу бросали в воду (Kuret 1:43).

По верному наблюдению М. Гавацци, в Хорватии масленичные ритуалы под названием *vleči pluh* встречаются только на территории словенско-хорватского пограничья, причем, как правило, это весьма редуцированные обычаи, скорее напоминающие ритуальные бесчинства, нежели описанные выше словенские обряды. Так, например, в Самоборе у девушек, упустивших время свадеб, и у молодых вдов парни утаскивали на масленицу со двора уличные ворота, скамейки, колоды для рубки дров и относили их подальше на другой конец села, так что найти их оказывалось нелегко (Lang: 70—71).

Для календарных обрядов православных южнославянских традиций (болгарской, македонской и сербской) тема осуждения молодежи, вовремя не вступившей в брак, вообще не характерна.

У восточных славян подобные обряды встречаются, и о некоторых из них мы уже упоминали. Основным же масленичным обычаем, преследующим цель наказать и высмеять молодых людей и девушек, упустивших возможность вступить в брак в положенное им время, является волочение «колодки». Он известен русским, украинцам и белорусам, однако распространен на восточнославянской территории неравномерно и повсеместно. Это дало даже основание

В. К. Соколовой назвать его по преимуществу украинским (Соколова ВЛКО:54), поскольку действительно основное число известных к настоящему времени описаний относится именно к Украине.

Обычай, о котором идет речь, распространен главным образом на восточной Украине и в примыкающих к ней областях России (Черниговская, Сумская, Курская, Воронежская, Полтавская, Киевская, Харьковская, Днепропетровская, юго-восточная часть Житомирской области и северо-восток Подолья), на юго-востоке Украины (Херсон, Мелитополь), спорадически — на западе Украины и в Белоруссии, а также в западнорусских областях: на Смоленщине, юго-западе Калужской и Брянской.

Украинская, как, впрочем, и вообще восточнославянская, «колодка» не отличается большим разнообразием вариантов. Чаще всего это привязывание бревна к ноге или руке молодого человека или девушки, хотя здесь известны и другие формы (прикрепление к одежде или телу некоторых предметов, привязывание человека к бревну и др.). Обычай носит названия *волочить*, *тягать*, реже — *вязать*, *вешать*, *цеплять*, *справлять колодку*. Однако в отличие от аналогичных ему польских, словацких и словенских обрядов собственно волочения большого бревна здесь практически не встречается; речь идет, как правило, о более мелких предметах, небольших поленьях и т. п. В редких случаях название обычая переносилось на один из масленичных дней, обычно на воскресенье, ср. чернигов. *масляна колодка* («варэники ўжэ лэпяць на цэй мэсляной колодке», ПА, Олбин Козелецкого р-на), смолен. починков. *колоднія* (Архив РАМ, дер. Дебри) и др.

Пожалуй, наиболее полное описание «колодки» привел в своих материалах по Купянскому у. Харьковской губернии П. Иванов. Он сообщал, что в понедельник на масленице замужние женщины ходят по домам, где есть взрослые парни и девушки, и «привязывают матерям этих „вязальников“, а иногда и им самим колодку — маленький дубовый чурбачок или кусок полена к ноге в наказание матери за то, что она сына не женила или дочери не выдала замуж; а молодым людям за то, что они сами не успели вступить в течение прошедшего мясоеда в брак. Хозяйка угощает пришедших с колодкой женщин водкой, блинами и варениками, а молодежь, чтобы отвязали колодку, дает денежный выкуп. Собранные за колодку деньги в тот же день все пропиваются» (Иванов П. ЖПК:77; ср. Черняв-

ская ХГ:90; подборку архивных свидетельств см.: Соколова ВЛКО:54—56; об украинской «колодке» см. также Килимник УР 3:31—42). На Смоленщине в масленичный понедельник со всего села в одном месте собирались бабы, привязывали подпругу одним концом к небольшому толстому бревну, а другим — к ноге холостяку. Если парень не хотел таскать его на себе весь день, то он должен был откупиться (ЗК: 133, Красненский у.). В Белоруссии парни привязывали иногда колодки девушкам (Юркевич ОП:282, Виленская губ. Лидский у.). Порой инициаторами обряда выступали и сами девушки. В Нежинском у. Черниговской губ. они тянули за веревку по деревне небольшой обрубок дерева и обходили таким образом все дома, где жили сами участницы этой процессии. Здесь они требовали со своих же матерей «откупятся», а полученное угощение затем проедали и пропивали в обществе молодых людей (Малинко ЭМ:160—161). Реже девушки цепляли «колодку» парням: это могла быть небольшая палочка, перевязанная лентой (Чубинский ТЭСЭ 3:8, ср. Воропай 1:203); украшенная деревянная чурочка, которую девушки «набивали парням, не женившимся в мясоед» (Танков ВЛО, Курская губ.).

Вообще наказание чаще постигало парней. Предметы, которые они в течение некоторого времени вынуждены были таскать на себе, обычно прикрепляли им к одежде или к телу, ср. характерное для западно- и южнорусских областей выражение *вешать колодку*: «Вяревкой завяжут да на шею — кругляк такой. Вот так два мушшыны держать яго — один же не справица, а третий вешаить яму калодку, во и хахочуть, а он потаскаить да и скинетъ» (Архив РАМ, 1988, Ф-2716, Смоленская обл. Кардымовский р-н). Так же, как и в словенских материалах, объектами обряда нередко становились те, кому не повезло при сватовстве или у кого почему-либо сорвалась свадьба: «Калотки привязывають, хто не жэница. Хто сватаў, не высватаў — калотку привязывають и трэбуют магарыч. Никто тут не сердица» (ПА, Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.). Изредка можно встретить и уже знакомое нам привязывание парня к колоде или столбу (ПА, Дерюгино Дмитриевского р-на Курской обл.).

В материалах Полесского архива встречается немало свидетельств того, что девушкам привязывали колодку лишь в тех случаях, когда они в течение года отказывали сватам или проявляли излишнюю разборчивость:

«Коло́дку во́дят на ма́сленицу. Кого́ свáтали, а она́ не пошла́ за́муж, говори́ли: „Мы тебе́ коло́дку привя́жем“. Они откупа́лись» (ПА, Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.).

Впрочем, как и в других славянских традициях, полено или бревно нередко заменялись более простыми и легкими предметами. Н. Ф. Сумцов писал по этому поводу: «В городах, в недавнее время даже в некоторых селах при вязании колодки стали употреблять не полено, а какую-нибудь изящную вещь: букет цветов, ленту, бантик, платок, серьги или просто коробку конфет» (Сумцов КП:419). В Полесье девушкам и парням привязывали также ступу, вожжи, веревку и др., ср.: «У пер́вый день масля́ной кало́дки растя́гивают, а на пасле́дний — стя́гивают. Хлопа́кам, яки не жена́ты, чи дёвкам, шо няхто́ ня свáтае, вяза́ли кало́дку за нагу́, аль за ла́вки абору́ку заки́дывали. А ани́ патом аткупа́юща — магары́ч ста́вляют» (ПА, Жихово Старо-Будского р-на Сумской обл.). Кое-где в Полесье обычай «колодка», хотя и не был формой ритуального наказания за безбрачие, все же сохранял связь с матримониальной сферой и темой взаимоотношения полов. Так, на Житомирщине девушки дарили в Вербное воскресенье парням вышитые носовые платки, и это называлось «колодкой» (ПА, Топорище Владимир-Волынского р-на). На юге Гомельщины на масленицу поступают следующим образом: «Цяга́юць коло́ды, якi е, кладу́ць одна́ на одну́, стро́яць ёто, ка́жуть, ха́ту. Ето хло́пцу ци дзе́ўцы на вы́данни» (ПА, Вербовичи Наровлянского р-на). На Волини на масленицу «справля́ют коло́дку: збыра́ются ба́бы и чолови́кы, спива́ють: „Ой, упала коло́дочка з пе́чи, / Та й побы́ла Сэмэ́новы пла́чи, / Ой, то тоби́, Сэмэ́нэ, за мэ́нэ, / Нэ ходы́ до мэ́нэ“» (ПА, Красностав Владимир-Волынского р-на). На западе Брянской области «тягание колодки» было элементом женского праздника и женского кумления, типичных для весенне-летней обрядности восточных славян вообще: «Ра́ньшэ ха́дили тегáли кало́дку, кумiлися ба́бы, ётые — гро́шы, е — шо з двора́ даду́ть. Это ап пер́вый панедельник ма́сленки. Аб ма́сленай неде́ли ў панедельник кало́тку привя́зывали, дравяну́ю па́лку за веро́укай да цвет, у нас фсем привя́зывали, и тепе́рь ишчо́. Хто рубль, хто мукы́ дасть, хто я́ечек, и пашло́ кумле́ние» (ПА, Семцы Почепского р-на).

Впрочем, нередко волочение колоды входило в круг ритуальных обязанностей старших социо-возрастных групп, и никакого отношения ни к молодежи, ни к матри-

мониальной тематике не имело. По материалам с Черниговщины, в первый день Великого поста «хóдут мушчыны и з пóстом паздравляти и калóдку тягае. Захва́те де-нибу́дь калóдку и утя́гне. Тя́гне зять, и тесьть тя́гне. Из аднаго двара́ ў дру́гий» (ПА, Дягова Менского р-на Черниговской обл.). В таких ситуациях можно встретить характерное для западнославянских и словенских обрядов впряжение коня для волочения тяжелого бревна, ср.: «Коло́ду куцялы. Запряга́ли ко́ни в коло́ду и бижу́ть за нёю, рэго́чуть» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волынской обл.). Под названием *тягать колодку* фигурируют иногда масленичные обычаи, не имеющие никакого отношения к молодежи, в частности, обычай взаимного гостевания, широко известный восточным славянам. Вот, например, как об этом рассказывали на Черниговщине: «На За́говины по ха́тах вечэ́ряли, хаді́ли снедава́ли уси. Приду́ть в го́сти: „Цэ,— ка́жуть,— притэ́гли калóду“» (ПА, Макишин Городнянского р-на).

В западной части Украины и в Прикарпатье, в тех местах, где сохранились воспоминания о масленичном волочении бревна, обычаи с колодкой воспринимались исключительно как повод для получения угощения, ср. «Брали коло́ду и коты́лы, шоб бу́ла зачэ́пка вы́питы» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волынской обл.; ср. Зеленин ОРАГО 1:276), что приводило к полной десемантизации обычая. Нередко такие действия приобретали характер бесчинств, ср.: «Кóтять коло́дку з дэ́рэва, всим тяга́ли. Прытэ́гнуть хозя́ину коло́ду на дрова́, шо нэ мо́на двэ́ри видчы́ныты. Кóтять сусі́д сусі́дови́и. Вын садо́выть, дае́ ча́рки. Як дасть, то видко́чують. Як ні́, то коты́ сам» (ПА, Забужье Любомльского р-на Волынской обл.). Загораживание колодой дверей известно и в Белоруссии (ЗК:135, Минская обл. Столбцовский р-н).

Выражение «тягать колодку», так же, как и упоминавшееся выше пол. сандомир. *kloca drq*, могло, наконец, получать значение 'сильно пьют на масленицу', ср.: «Коло́ду тя́гнуть по́сли ма́сницы. Мужы́кі пью́ть-пью́ть, то, ка́уть, коло́ду тя́гнуть. Ще́ й в пист тя́гнуть. Ну як ма́сница прыйде́, по́слэ́дний ты́ждень, тогді́ пью́ть, бо ў́жэ́ бу́дзе́ пист. Ще́ й ў́ пист пью́ть. Ка́: „Бог прóститы́, то коло́ду тя́гнамо“». Так прозыва́ють. При́звиско́ такóе» (ПА, Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.).

Особо стоит сказать еще об одной форме обряда с «колодкой», о так называемом «Колодии». В этнографиче-

ских и этнолингвистических работах, касающихся масленичной обрядности, внимание исследователей обычно привлекал именно этот вариант обряда, хотя, как нам представляется, он весьма далек от основной массы имеющихся описаний — как по форме, так, вероятно, и по смыслу. Речь идет о том, что в масленичный понедельник бабы собирались в корчме, приносили туда бревно — колодку или колодия, пеленали его как младенца и отмечали его «рождение»; во вторник все повторялось — с той лишь разницей, что праздновалось его «крещение», в среду — «похрестьбины», в четверг он «умирал», в пятницу его «хоронили», а в субботу «оплакивали» (см. Чубинский, ТЭСЭ 3:7—8; ср. также архивные свидетельства, приводимые В. К. Соколовой: Соколова, ВЛКО:58). Это дало основание Н. И. Толстому сопоставить «колодий» с южнославянским *бадняком* и литовским *kalāde* и *blukas*, глубинный смысл которых составляет, по его мнению, концентрированное, «спрессованное» житие растения (дерева) (см.: Толстой 1983:48). Ни в коей мере не оспаривая эту, как нам кажется, вполне справедливую трактовку обычая, мы склонны в то же время согласиться и с В. К. Соколовой, назвавшей этот обряд «другим» (по отношению к описанному выше волочению бревна) и, по нашему мнению, точно «отославшей» его к типологически более близким ему обрядам похорон Костромы и к весенней игре Кострубонька (см.: Соколова ВЛКО:56), а также, возможно, к некоторым другим, ср., в частности, гуцульский обычай первой недели Великого поста «завивать Федора» — пеленать в холст бревно, называемое Федором (по имени Федора Тирона) (Онищук НК:30), или калужский масленичный обычай рядить в «бабу» большой деревянный толкач (Шереметева МКК:107).

\*

Подведем предварительные итоги. Описанные выше обряды, совершаемые, как правило, с целью наказать и высмеять молодых людей и девушек, вовремя не вступивших в брак, известны в Словении и на словенско-хорватском пограничье, в западной и центральной Словакии, в центральной и юго-восточной Польше, на востоке и западе Украины, спорадически в Белоруссии и в западнорусских областях. Во всех названных славянских традициях обряд прошел, по-видимому, сходные стадии развития, «запечат-

ленные» на этапе XIX — XX вв. в нескольких основных вариантах. Известны случаи, когда бревно волочили по селу представители старших социо-возрастных групп или ряженые, как бы принимая на себя ответственность за нарушение установленного порядка вещей. Чаще за этим следовало и собственно наказание: молодым людям и девушкам привязывали это бревно к ноге и др. и заставляли их самих тащить его по селу. В третьем случае парня или девушку привязывали к тяжелому бревну, пню, сажали в корыто и т. п. и в таком виде волочили по селу. И наконец, облегченным вариантом следует признать, по-видимому, обычай прикреплять к одежде молодых людей какие-нибудь предметы, лишь символически указывающие на их статус как наказуемых или провинившихся (ср. особенно активно у поляков и на Украине). Наконец, практически во всех названных славянских традициях на достаточно позднем этапе обычай воспринимался как повод для получения дарового угощения, ассоциировался с обильными возлияниями и т. п.

Принципиально сходной в разных славянских традициях (восточно-, южно- и западнославянской) оказывается также терминология и фразеология, «обслуживающая» этот обряд. У восточных и западных славян основные названия, используемые для обозначения бревна как основного объекта и инструмента обряда, восходят к группе родственных друг другу праформ. Так, рус., укр., бел. *колода*, *колodka*, а также словен. *klado*, восходя к \**kolda* / *koldъ* в значении 'бревно, полено, ствол', 'то, на чем что-либо рубят, секут', 'доска или чурка с отверстием, которые надевают на шею или на рога животным, сдерживая их движение', 'вид кандалов' и т. п. В то же время они соотносимы и параллельны с \**kolti*, к которому возводятся словац. *klát*, *klátik* в значении 'то, что ограничивает свободу передвижения и под.'. Одновременно и пол. *kłoc*, *kłoc*, восходящие к \**koltъ* и имеющие значение 'то, что колет, чем колют, колющая соломы и под.', а также 'колода для рубки дров', этимологически соотносимо с тем же \**kolti*, \**koltiti* (ЭССЯ). Словен. *plöh* в значении 'толстое бревно, полено', а также 'кусочек древесины, на котором что-либо режут или секут' (SSKJ 3:643), соотносится с нем. *Block* 'колода, колodka, чурбан, деревянные кандалы на ногах и под.'. Примечательно, что в литовском языке для обозначения колоды, которую принято было таскать по земле на масленицу или на Рождество (об этом литовском обряде см. ниже), используются



слова, родственные названным выше славянским и немецким, ср. лит. *kalāde* и *blukas*.

В славянских языках идентичными оказываются и словосочетания, используемые для обозначения действия, составляющего основу обряда, ср. рус., укр., бел. *волочить*, словен. *vleči*; укр., бел. *цягать*, *тянуть*, пол. *ciągnąć*, пол. диал. *dźwigać*; рус., бел., укр. *цеплять*, *вешать*, *вязать*, пол. *przecierać*, *przepinać*, *przymiarywać* и др.

Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что и на уровне эксплицитно выраженной цели обряда, суммы основных его вариантов, места обряда в календарной системе (масленица и начало Великого поста), а также в отношении терминологии и фразеологии описанные выше этнодиалектные трансформации обнаруживают поразительное, порой «дословное» сходство обряда в разных славянских традициях.

Обратимся теперь к семантическому аспекту рассмотренных выше обрядов, для чего нам потребуется привлечь некоторые внеславянские сравнения и параллели.

\*

Обряд, о котором идет речь, достаточно давно привлекал к себе внимание этнографов. Еще Н. Ф. Сумцов в «Культурных переживаниях» указывал на несомненные параллели украинской «колодки» и некоторых немецких обычаев, в частности, масленичного обычая впрягать девушек в плуг в том случае, если они вовремя не вышли замуж, а также заставлять старых дев таскать на себе в Пепельную среду снятую с петель дверь. Эти факты дали основание Н. Ф. Сумцову достаточно категорично отнести украинскую «колодку» к заимствованиям — западным вообще и немецким в частности (Сумцов КП:419—420). Та же точка зрения была высказана в свое время и Д. К. Зелениным (см. Зеленин ВЭ:407), вероятно, на основании мнения Сумцова, поскольку в качестве аргументов в пользу немецкого происхождения обряда Зеленин привел те же факты, что и Сумцов. Я. Быстронь, не раз обращавшийся к этому обряду, пожалуй, впервые высказал весьма продуктивную мысль о том, что бревно или пень, которые по ходу обряда волокут по земле или вносят в дом, следует отнести к типичным «символам плодородия», а их таскание и волочение рассматривать как магический ритуал оживления вегетации, характерный вообще для зимней и весенней кален-

дарной обрядности (Vystroň EP:117). В недавнее время Н. И. Толстой справедливо указал на то, что обряды с бревном имеет смысл исследовать лишь в общеевропейском контексте, а также сфокусировал внимание на некоторых достаточно красноречивых «точках соприкосновения», позволяющих усмотреть связь между украинской и вообще славянской «колодкой», сербским «бадняком» и литовским *kalāde* (Толстой, 1983; изложение этой позиции мы привели выше). И хотя подробное рассмотрение широкого круга европейских параллелей не только не входит в задачу настоящей работы, но и невозможно в рамках собственно славистического исследования, тем не менее мы позволим себе привести некоторые, с нашей точки зрения, наиболее красноречивые внеславянские факты, проливающие, возможно, свет на историю и происхождение интересующего нас обряда.

Обряды и обычаи, родственные славянским, наиболее известны в немецкоязычных регионах Центральной Европы: в Австрии, некоторых кантонах Швейцарии, в Германии, преимущественно в южной части, а также на западе Венгрии. Кроме того, как уже упоминалось, они характерны и для литовской календарной обрядности.

Прежде всего обращает на себя внимание связь масленичного обычая волочить по земле бревно и ритуальных обходов с плугом, на что уже не раз указывалось в специальной литературе (ср. хотя бы: Томеš МТ:39). Популярные в большинстве европейских традиций обрядовые (святочные или масленичные) обходы с плугом или символическая пахота производились зачастую с участием молодых людей и девушек, что должно было благотворно повлиять на будущий урожай. В Германии обходы с плугом непременно совершали мальчики; в земледельческих областях Австрии на масленицу именно молодежь и специально — девушки тащили плуг по полям, а их в это время обливали водой и обсыпали овсом. Примечательно, что кое-где этот — несомненно земледельческий — обряд превращался в наказание для холостяков (КОО—2:167). Об участии девушек в ночной пахоте на масленицу сообщают и швейцарские источники (там же: 179). В западнославянских традициях, у хорватов и словенцев масленичная пахота также нередко была делом, к которому широко привлекали молодежь (ср., например, у чехов: Zíbrt VCh: 145). Символическая связь волочения по земле и пахоты заметна в обряде имитации пахоты, производимом в Бургундии,

когда по земле вместо плуга волокли упирающегося человека (КОО—2:31). В Литве на масленицу не совершали ритуальной пахоты, вместе с тем здесь было принято волочить по полям или из дома в дом бревно (колодку, *kalāde*); нередко это заставляли делать именно девушек — но не в качестве наказания, а для того, чтобы был хороший урожай зерновых, чтобы выросла крупнокочанная капуста, а свекла была размером с колоду (Рутковска). Обряды, производимые с бревном и преследующие цель спровоцировать вегетацию и плодородие земли, можно найти и в славянских источниках. Так, на Мазовше на масленицу в корчму вносили огромный пень, через который женщины перепрыгивали в надежде на то, что у них вырастет хороший лен, а мужчины — ради урожая овса (Kolberg 28:80—81).

По всей вероятности, продуцирующий характер обрядов объяснялся не только тем, что волочили (плуг, бревно) и кто волочил (девушки и молодые люди), но также и самим действием, т. е. волочением, нацеленным обычно на вызывание плодородия и умножение земных благ (см.: Толстой. Волочить). Обратим в этой связи внимание на то, что в польских масленичных обрядах чествования молодоженов аналогичным образом поступали и с молодыми женщинами, недавно вступившими в брак. Их сажали на старые розвальни, бороны, повозки, а также на лопаты, прядильные гребни, метлы, вилы или на все то, — как подчеркивается в одном верхнесилезском описании, — «*co dało się ciągnąć, wleć*» и волокли на них (Smolińska TZOŚ: 29). В тех же случаях, когда молодых женщин усаживали в красивые специально по этому случаю украшенные повозки или сани, их тем не менее старались непременно вывалить пару раз по дороге на землю, повалить по ней. Это, в свою очередь, заставляет вспомнить иные виды ритуальных движений, как-то: катание на качелях, прыжки через костер, кувырканье по земле, катание по ней на санях и проч., также широко представленные в масленичной обрядности славян и имеющие аналогичную — продуцирующую — семантику.

Примечательно, что переключки между обрядами волочения бревна и ритуальной пахотой можно обнаружить и в восточнославянских обрядах, относящихся к наказанию неженатой молодежи, ср.: «Это у нас на мясаед, если парень ни жанился, яму гаварять, вешают барану, а он откупаица» (ПА, Остапово Курской обл.). Редкое северно-

русское свидетельство приводит в своей книге В. К. Соколова: «Мужики на масленицу сажали на зубья бороны парня, который не раз сватался, но получал отказ. Его тащили с песнями, свистом и криком на горку. Это считалось большим бесчестьем» (Соколова ВЛКО: 89, примеч. 52; Архангельская обл. Плесецкий р-н). Известен также севернорусский масленичный обычай *выборанивать девок*, вовремя не вышедших замуж (см. Гура. Борона), а также петровский девичий обычай таскать по земле бороны, чтобы «свадеб было больше» (Соколова ВЛКО: 254). Более опосредованно связь волочения бревна и ритуальной пахоты выражена в том, что в славянских обрядах наказываемую девушку или молодого человека зачастую именно «впрягают» в бревно и в таком виде заставляют волочить его по селу (ср. словенские описания). Подобные аналогии можно было бы продолжить, указав, в частности, на несомненную связь самого бревна, используемого в описываемых обрядах (особенно бревна необструганного, с ветвями и сучьями), и некоторых видов пахотных орудий (ср. белорусскую вершалину, борону-суковатку и под.). В Каринтии только что срубленное дерево привозили из леса в первозданном виде, с ветками и неотесанным стволом, и оставляли посередине села, на том месте, где обычно собиралась на танцы молодежь — на позор всем (Kuret 1:40).

Вместе с тем продуцирующая семантика, по-видимому первичная для обрядов волочения бревна и подобных ему, в некоторых ситуациях обнаруживала не аграрно-хозяйственное, а матримониальное значение, и рассматриваемые здесь обряды совершались уже не столько с целью вызывания плодородия, сколько для стимуляции браков, которых не доставало в той или иной местности. В Швейцарии и южной Германии в понедельник второй недели Великого поста (а иногда и на масленичный четверг), называемый *Blochmontag* 'понедельник бревна', по деревням возили огромное, украшенное цветами и лентами бревно, на котором восседал главный распорядитель карнавала. В некоторых случаях этот обряд производился лишь тогда, когда в селе долго не было свадеб (Кабакова ДР: 151). В австрийской области Штирия молодые люди и девушки сами стремились участвовать в масленичном обряде *Blochziehen* 'тащить бревно', поскольку были уверены, что в ближайшее время женятся или выйдут замуж (КОО-2:167). Подобное значение стимуляции, продуцирования браков заметно и в некоторых словенских описаниях мас-

леничных обрядов волочения бревна: эти обряды зачастую адресуются, как мы видели, не конкретным молодым людям и девушкам, не вступившим в брак, а как бы всему социуму, ответственному за невыполнение жизненной программы его членов и потому вынужденному не столько карать, сколько способствовать заключению браков.

В то же время и в западноевропейских традициях обряды волочения бревна воспринимались зачастую как наказание, адресованное тем же молодым людям и девушкам, которых в других местах привлекали к участию в них с совсем иными целями. В немецкоязычных кантонах Швейцарии известен масленичный обычай *Moonfahrt* 'поездка на болото': деревенские парни ходили по деревням с тележкой, в которую сажали девушек, еще не вышедших замуж, намереваясь свезти их на дальнее бесплодное болото, «чтобы они не вредили посевам» (КОО-2:179). В Австрии и Германии подобные обряды носили название *Blockziehen*, *Blotchziehen* 'тащить бревно'. Холостяки и девушки, не вышедшие замуж, должны были тащить под град насмешек дерево из леса (КОО-2:167). В западных областях Венгрии подобный обряд «волочения бревна» совершался во вторник в канун Великого поста: мужчины срубали в лесу высокое дерево, а пары молодых людей и девушек, не поженившихся в прошедшем году, тащили его на веревках в деревню (КОО-2:193). В литовских масленичных обрядах для волочения бревна порой специально подыскивали старую деву, впрягали ее в бревно и гоняли по всей деревне. Если где-нибудь жила еще одна засидевшаяся девушка, то колоду привязывали ей, а первую отпускали (Рутковска).

Таким образом, с известными оговорками можно предположить, что масленичные обычаи волочения бревна, преследующие цель наказать молодежь, вовремя не вступившую в брак, явились результатом достаточно длительной и сложной эволюции некоторых продуцирующих обрядов, широко известных в Центральной Европе. Появление в этих обрядах — параллельно с аграрно-хозяйственными — «матримониальных» целей, а также участие в обрядах вызывания плодородия молодежи, достигшей брачного возраста и потому особенно «привлекательной» с магической точки зрения, привело к постепенной переориентации обрядов, и они стали восприниматься как наказание, насмешка, знак позора. Этому процессу, по-видимому, немало способствовал тот факт, что тема осуждения безбра-

чия была, как мы показали, одной из ведущих в европейской (в том числе — славянской) масленице.

Однако в отличие от немецкоязычных и литовской традиций, где сохранились все три стадии развития этой группы обрядов, а именно: волочение бревна с целью вызывания плодородия, для стимуляции браков и как осуждение неженатой молодежи, в славянской масленице нашел отражение преимущественно заключительный этап. Обычаи волочения бревна (а также других предметов, его заместивших) воспринимались у славян почти исключительно как форма наказания безбрачия, тогда как предшествующие этапы удержались здесь только в форме редуцированных рефлексов и воспоминаний (ср., например, описанный Я. Голубой словацкий обычай масленичного волочения украшенного цветами бревна, не имеющий никакой связи с matrimониальной тематикой). Вместе с тем на славянской почве в рамках рассматриваемой группы обрядов получили развитие некоторые специфические значения, как бы «продолжающие» основные темы этих обрядов, а именно: тему несостоявшегося брака, тему высмеивания и тему стимуляции супружества. На них мы сейчас и остановимся.

Пожалуй, наиболее разработанным в славянской масленичной обрядности оказался тот комплекс значений, благодаря которому обряды волочения бревна воспринимались не только как форма осуждения молодежи, но и как способ спровоцировать будущие браки. Иногда в этих обрядах разыгрывались символические свадьбы, как бы компенсировавшие отсутствие настоящих и столь желанных для всего социума. В частности, восточным славянам было известно значение «колоды» как символической замены отсутствующей у парня или девушки брачной пары. Так, на Брестщине рассказывали о масленичных обычаях с колодкой следующее: «От, где дёвок мно́го, то по́лно зане́сём и вкíнем теж в хáту, о то жэ́нихá вжэ́ вкíдаем» (ПА, Жабчицы Пинского р-на). Восприятие колоды как ритуального заместителя недостающей пары заметно и в словенских обычаях отпиливать каждому парню и девушке по куску дерева от общей колоды, которую на масленицу возят по селу ряженные (см. Kuret 1:39), что вполне сопоставимо с мифологическими представлениями о Доле как части целого и о наделении ею человека по ходу семейных и, как видим теперь, календарных обрядов (см.: Байбурин РТК: 97—100). Некоторые обычаи с масленичным бревном имели явно эротический оттенок, как, например, словен-

ский обычай подкладывать доску в постель незамужней девушки, если ряженные при обходе не застали ее саму дома (Kuret 1:82), а также украинское (волынское) выражение *совати колодку*, имеющее специфические коннотации (ср. *совать* в значении 'futuere'). Напомним, кстати, и рус. *волочить*, также имеющее отношение к теме взаимоотношения полов.

С колодой (бревном, поленом) как символической заменой партнера по браку связаны, видимо, и широко известные свадебные обычаи. С одной стороны, бревно было у восточных славян знаком отказа сватам. Бревно клали им в повозку или в сани, как бы «возвращая» предложенного девушке жениха: «Коло́дка — па́лена, у нас кла́ли, як прие́дуть ў сва́ты. Кла́ли ў пава́зку яму́, як не хо́чэ де́ўка и́ти за́муж» (ПА, Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.). Вместе с тем в других случаях поленья иногда клали в повозку к сватам подруги невесты, в надежде на то, что в этом случае невесту обязательно «возьмут» (Шаповалова, Лаврентьева ТОРП:91). В Заонежье традиционно не принималось предложение первого же жениха, который сватался к девушке; вместе с тем, отказывая ему, девушка опасалась остаться вековухой, и потому после отъезда сватов бросали в красный угол полено (Логинов ДО:68). Трудно удержаться от того, чтобы в этой связи не вспомнить традиционное девичье гадание о будущем супруге, связанное со счетом схваченных в охапку дров, кольев забора и т. п.

У восточных славян в рамках обряда волочения колодки получила развитие и собственно свадебная тема. Кое-где это выразилось в том, что «колодку» цепляли не тем, кто остался без пары, а именно жениху и невесте, а также уже сложившимся в деревне парам, ср.: «Ў пятніцу ве́чером де́ўкі прицепляюць хлѡпцам кало́дки. Бо́льше жаніха́м прицепляюць. А о́ні го́стять іх. А ў субѡту атцепліваюць ле́нты (колодку.— Т. А.)» (ПА, Челхов Климовского р-на Брянской обл.). Однако чаще обряды с колодкой «сводили» молодых людей и девушек, пусть даже в шуточной форме. Так, например, на Смоленщине был известен масленичный обычай *женить Бахаря*. Молодежь собиралась вместе, гуляла, а какой-нибудь паре в это время *вешали колодку* — привязывали им к рукам ленты с цветком, после чего поздравляли их и говорили, что теперь они должны жениться. «Ну, а тады весна приходит и свадьбу играют. Весь Бахарь» (Архив РАМ, Ф-3228, Шумяцкий

р-н). На Витебщине на масленицу «колодку» таскали по дворам молодых людей и девушек, «складывая» таким образом будущие пары: «Качáли калóду мальцы́ и дзе́ўки, апрадзяля́ли, каго́ с ким пажэ́нюць у гэты год, смея́лися так. А тады́ дзе кла́ли калóду да друго́га ра́зу» (ПА, Суша Лепельского р-на).

Одним из наиболее интересных обрядов, связанных с символической заменой человека бревном (колодой, деревом) в рамках рассматриваемых здесь масленичных обычаев, является словенский ритуал, называемый *borovo gostüvanje* или *zenitev (gostüvanje) z borom*, т. е. дословно «свадьба с сосной». Судя по обширному собранию Н. Курета, обряд этот известен лишь в одной словенской этнодиалектной зоне, в Прекмурье. Вкратце он сводился к следующему. В год, когда в селе не было ни одной свадьбы, ряженные за 2—3 недели до масленицы обходили окрестные села и приглашали всех на *borovo gostüvanje*, а также собирали с будущих гостей продукты для общего праздника. В масленичное воскресенье все участники действия собирались на главной площади села, окруженные многочисленными ряженными и гостями. Среди них главными были «поп», которому предстояло совершить обряд «венчания», «жених», «невеста» (девушка, которая заменяла настоящую «невесту» — сосну), а также другие участники «свадебной процессии» — «сваты», «дружки» и т. п. Из села все вместе отправлялись в ближайший лес за «невестой». Сосну, предназначенную на эту роль, выбирали в лесу заранее. При этом участники обряда тщательно скрывали от посторонних, о каком именно дереве идет речь. Считалось, что, если парни из соседнего села срубят у «избранницы» верхушку раньше времени, обряд потеряет смысл, да и село будет навеки опозорено. Поэтому при приближении к намеченному дереву парни, входящие в свадебную процессию, а также ряженные «жандармы» сразу же вставляли «на стражу» дерева. Примечательно, что если женили парня, то в невесты ему выбирали женский вариант хвойного дерева, называемый *smreka*, а если таким образом «выдавали» девушку, то парой ей был *bor*. После некоторого препирательства между «отцом» жениха и «отцом» невесты (персонажами свадебной процессии) «поп» начинал обряд венчания, представлявший собой пародию на церковный ритуал. После этого у сосны под пение свадебных песен торжественно обрубали сучья, «дружки» украшали ее венками и лентами как невесту, клали на двухколесную тележку,



сверху сажали «жениха» (или «невесту»), впрягались в нее и таким образом приволакивали в село, где устраивалось пышное угощение, сопровождаемое пением, танцами, разыгрыванием ряжеными различных сценок, в том числе и весьма фривольного содержания. В конце концов дерево продавали, деньги вскладчину пропивались, а всю бумажную бутафорию, которая украшала ряженных и дерево, сжигали где-нибудь на перекрестке (Kuret 1:23—24)<sup>9</sup>.

Из других элементов масленичной обрядности, так или иначе коррелирующих с темой будущего супружества, обратим внимание и на столь типичные, в частности для восточнославянских и польских обрядов, выражения *вязать колодку*, *przywiązuwać kłocki*, весьма показательные в контексте символического ряда «вязать, привязывать» — «узы» — «супружество» и под., ср. такое, например, объяснение масленичного обычая с «колодкой»: «Калодку привязывают малады́м, шоб жани́х привязался и заму́ж вы́шла де́йка» (ПА, Картушино Стародубского р-на Брянской обл.). Описывая сами масленичные обычаи, мы не раз обращали внимание на то, что молодых людей и девушек специально привязывали к колоде, иногда даже цепями (например, в польском описании XVII в.). В этом смысле характерны замены бревна — в восточнославянских обычаях с «колодкой» — на такие предметы, как веревка, вожжи, уздечка, обороть и др.

Последняя группа элементов масленичных обычаев с бревном, имеющая отношение к теме провоцирования брака, связана со значением разбивания, рассечения целого на части, преодоления «цельности» (ср. в контексте рус. *целка* 'девственница'). Мы уже упоминали о словенских обычаях отсекания кусков дерева для каждой девушки или каждого парня, оставшихся без брачной пары. Укажем еще раз в этой связи и на то обстоятельство, что в качестве масленичного бревна во всех славянских традициях зачастую использовали именно колоду для рубки дров (значение 'колода для рубки дров' характерно для всех терминов, используемых с целью обозначения масленичного бревна, а для некоторых из них, в частности, словац. *klát* и пол. *kłoc*, значение колотья, разрубания и под. является едва ли не основным). У словенцев в качестве *ploh*'а иногда приволакивали к дому девушек стол, на котором колют свиней (Kuret 1:82). Мотивы разрубания и рассекания встречаются и в самих масленичных обрядах, в частности у словаков. В Пружине, например, в Пепельную среду парни приносили

в дом к девушке колоду, которую распиливали на части и рубили, а потом на этих дровах пекли *šišku* (Bednarík DKSL:76). На территории моравско-словацкого пограничья в Пепельную среду парни просто приносили в дом девушек дрова, там их рубили и пилили (Húsek:261). В качестве параллели укажем, что у вепсов девушки, не сумевшие вовремя выйти замуж, разбивали на масленицу во дворах молочные кринки (Винокурова КОВ:53—54). Оппозиция «цельности» и «рассеченности, разбитости, нецельности», достаточно широко представленная в славянской свадебной обрядности (ср. обряды с битой посудой при утрате девушкой невинности до свадьбы), актуальна и в отношении предметов, интересных с позиции рассматриваемых здесь масленичных обрядов. Так, согласно сообщению Н. Я. Никифоровского, на Витебщине девушке, желающей поскорее выйти замуж, не рекомендовали садиться на колоду для рубки дров, иначе она могла бы рассчитывать на замужество только после того, как эта колода разбилась в щепки (Никифоровский ППП:50).

В описываемых здесь масленичных обрядах немало элементов связано и с темой несостоявшегося брака. Некоторые из них касаются самой девушки, «задержавшейся» в состоянии девичества, оставшейся последней, другие — развивают мотивы препятствия, затрудненного, сдерживаемого чем-нибудь движения. Эти мотивы присутствуют в рассматриваемых обрядах уже на уровне терминологии и фразеологии. Так, вост.-слав. *колодка*, словац. *klát*, пол. *kłoc* обозначают, в частности, и предметы, служащие для сдерживания или ограничения возможности передвижения как животных (их надевают на шею свиньям, чтобы они не лезли через заборы, на рога коровам и козам), так и людей. Вместе с тем и сами глаголы *волочить*, *тянуть*, а также формы, производные от них, имеют значение 'медлить с чем-либо', 'откладывать какое-либо действие и решение' и т. п. Затрудненное движение, сдерживаемое тяжелым бревном, поленом и т. п., привязанным или прикрепленным к человеку за ногу или за шею, составляет, как мы видели, основу рассматриваемого масленичного ритуала. Примечательно, что в ряде случаев у восточных славян и в восточной Польше вместо «колодки» используется ступа — по-видимому, не только в силу физических характеристик (как предмет тяжелый и маломобильный), но также благодаря своим символическим значениям, указывающим,

в частности, на неповоротливость<sup>10</sup>. Так, в Слонимском у. Гродненской губ. в первый день Великого поста парни «берут ступу, обвязывают нижнюю часть ее веревкой и таскают ее по улице. Поравнявшись с домом, где есть совершеннолетняя девушка-невеста, заходят туда, ставят среди хаты ступу и там среди шуток и смеха стараются захватить какую-нибудь вещь, принадлежащую девушке: платок, башмаки, пояс, свитку и проч. Ступа эта служит как бы укором девушкам, не вышедшим замуж в истекшее мясостие» (Шейн МИБЯ 3:382). Аналогичное действие, коррелирующее с масленичными обычаями, находим и среди полесских бесчинств. Так, на Житомирщине накануне Нового года «ступу поставят под поро́гом дѣвцы а́бо хлѡпцу» (ПА, Журба Овручского р-на)<sup>11</sup>. Говоря о польских масленичных обычаях, мы уже обращали внимание на то, что вместо обычного бревна со временем стали использовать другие предметы, значительная часть которых имела значения 'остаток', 'отбросы', 'последний' и под., подчеркивающие социальный статус незамужних (кости, куриные лапы, высушенные рыбы головы, сорняки, яичная скорлупа и др.). Обратим внимание на то, что эти предметы не были специфичны только для масленичных обрядов, и в значении препятствующих движению использовались в иных ситуациях. Так, М. Верушевска отмечала, что в обычаях, связанных с приемом парня в косцы (так называемые *frucówki* и под.), чтобы затруднить его и без того тяжелую работу, когда он должен был обогнать других, более старших косцов, ему на спину привешивали *kłocki* — пучки соломы, сена, сорняков и т. п. (Wieruszewska OR:34). Тема движения, затрудненного чем-либо внешним, сдерживающим возможность перемещения, заметна в севернорусских выражениях, которыми дразнят девушек, не имеющих успеха у парней, тех, кого не приглашают танцевать, участвовать в масленичных играх и т. п., ср.: «Ну, сѣдни ко стовбушке не созвали, волоки домой сосну с кореннями, с прутьями!» или «Ну, лапти тебе твой Ванька повесил!» (Морозов, Слепцова ПКВК:7).

К рассматриваемым здесь случаям, безусловно, примыкает и традиционное значение колоды как некоего барьера, возводимого на пути кого-либо и тормозящего движение. Не останавливаясь на этом мотиве подробно, напомним хотя бы о свадебной колоде, перегораживающей путь жениху в дом невесты, и замещающих колоду предметах. В Поволжье считалось, что если на Новый год недоб-

рожелатели притащат в чужое село колоды и оставят там, тогда «заколodит», и девушек перестанут брать замуж (Шаповалова, Лаврентьева ТОРП:20). Аналогичный обычай зафиксирован — в ряду других новогодних бесчинств — и на Брестщине: «Укíдали ў хату колodзé. Як укíне ў хату колodку, полíнне, то до тэбэ жанíх не прыйде. То укíдали ў хату, у когó дэўкí» (ПА, Жабчицы Пинского р-на). Актуализация значения колоды как препятствия заметна и в некоторых масленичных обрядах. Так, на западе Воыни «тягание» масленичной колоды приобрело значение преграды-оберега. Здесь, взяв из сарая тяжелую колоду, мужики «пэрэтыгáлы еe бэз [через.— Т. А.] дорóгу 9 раз. А потóм ту колodу клáлы у клúни, шоб вíдьма не захóдыла, шоб нiкóгo нэ запускáла, шоб тэлúшка нэ слабíла. Колodу клáлы в сiно, шоб мýши сiно нэ йiлы. Кóжного рóку брáли ту сáму колodу тягáты» (ПА, Грабово Любомльского р-на).

Наконец, третья тема — тема осуждения и осмеяния, — ведущая для рассматриваемых масленичных обрядов, также получила некоторое дополнительное развитие на славянской почве. Укажем в этой связи лишь на два момента. Символическая свадьба девушки с неким предметом, в частности с толкачом (ср. используемый словенцами в качестве *ploh*'а валеk для беля), в восточнославянском фольклоре, языке и ритуальной практике нередко приобрела характер инвективы и адресовалась девушкам, нарушившим нравственные нормы, в частности потерявшим девственность до брака или «нагулявшим» ребенка (Топорков ДУ: 109—110). Г. Бегелайзен сообщал о том, что в Румынии «нечестных» девушек «женили» с забором и вербой (Biegeleisen W:13, 14). Мотивы символической свадьбы с поленом, бревном, «колодкой», актуальные для рассматриваемых здесь масленичных обрядов, могли в какой-то мере «учитывать» эту традицию парадоксальных «свадеб», апеллировать к содержащемуся в них элементу высмеивания, шутовства, поругания.

Любопытно и то, что у словенцев и словаков в обрядах, связанных с волочением масленичного бревна, присутствует в том или ином виде тема свиньи. У словаков, как мы уже упоминали, словом *prasiatko* может называться само масленичное бревно, у словенцев в качестве *ploh*'а зачастую используется корыто, в котором кормят свиней, или стол, на котором их разделявают. Негативные ассоциации, вызываемые этим образом, во многом объясняются как его

связью с нечистотой, неопрятностью, демоническим началом, так и тем, что свинья является одним из воплощений греха чревоугодия, весьма значимого для периода масленичных празднеств.

Таковы основные ритуальные и семантические трансформации, отражающие динамику масленичного обряда волочения бревна у славян. Последний вопрос, который нам бы хотелось затронуть в связи с рассмотренным только что обрядовым комплексом,— это вопрос о его происхождении у славян, о том, насколько правы были в свое время Сумцов и др., безоговорочно считая его немецким. Не претендуя, разумеется, на то, чтобы дать столь же категоричный и однозначный ответ, попытаемся лишь указать на обстоятельства, которые, как нам кажется, ставят под сомнение подобную точку зрения. Обратим внимание на ареалогическую характеристику обряда волочения бревна у славян. С одной стороны, развитый обрядовый комплекс у словенцев и присутствие его рефлексов на словенско-хорватском пограничье, а также наличие в нем черт, явно копирующих соседние, австрийские, масленичные обряды (в частности, словен. *vleči ploh* является калькой с нем. *Blochziehen*, известного в австрийской Каринтии и Штирии),— все эти факты заставляют согласиться с мнением М. Гавazzi, согласно которому соответствующие хорватские обряды были заимствованы у словенцев, а те, в свою очередь, восприняли их у альпийских немцев, у которых этот обряд до самого последнего времени сохранялся в весьма многочисленных и крайне разнообразных формах (Gavazzi GD:20). Несколько иная ситуация складывается в восточно- и западнославянских традициях. Чересполосное фиксирование соответствующих масленичных обычаев у восточных и западных славян, достаточно глубокое их «проникновение» на восточнославянскую территорию (вплоть до западнорусских областей), отсутствие этих обычаев в зонах, находящихся в сфере непосредственного и длительного немецкого влияния (к каковым относятся север и запад Польши, Верхняя Силезия, Чехия), наличие аналогичных обычаев у литовцев и латышей<sup>12</sup>, а также, наконец, разнообразные семантические, языковые и обрядовые корреляции, связывающие обычай волочения бревна со сферой славянской народной культуры,— все это заставляет усомниться в безусловном причислении описываемого обычая к прямым заимствованиям, а также задуматься над тем, не принадлежит ли масленичный обычай

волочения бревна (в его восточно- и западнославянских вариантах) к числу германо-балто-славянских соответствий.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Этой теме посвящена статья А. А. Плотниковой в настоящем издании.

<sup>2</sup> Об этом см. нашу работу: О некоторых магических действиях в масленичной обрядности славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 48—53.

<sup>3</sup> Как известно, свадьбы заключались обычно во время мясоедов — периодов, разделенных между собой постами. Едва ли не самым насыщенным свадьбами периодом был зимний мясоед, начинающийся сразу после Крещения (6.01 по ст. ст.) и заканчивающийся перед масленицей.

<sup>4</sup> Под бесчинствами понимается особая ритуальная форма поведения, предписывающая совершать в определенные праздники действия, противоречащие норме, в частности, кражу из чужих дворов сельскохозяйственных орудий, инвентаря и утвари, растаскивание их по окрестностям, замазывание окон и заваливание дверей и т. п. (см.: *Толстая*. Бесчинства).

<sup>5</sup> «Кошачий концерт», страшный шум под окнами, один из распространенных в Европе видов ритуальных бесчинств.

<sup>6</sup> Кислая постная похлебка, традиционное польское блюдо периода Великого поста.

<sup>7</sup> Польскому подколзёлку посвящено специальное исследование Б. Стельмаховской (см. *Stelmachowska P*; о сходных масленичных забавах у словаков см.: *Hogváthová RZL*: 151—153). Ритуалы, связанные с символической продажей девушек, подробно рассмотрены Матлаковским (см. *Matlakowski LD*).

<sup>8</sup> Дословно: «вступительная среда», у католиков Польши — название первого дня Великого поста.

<sup>9</sup> О символических браках с деревьями см. в статье Л. Н. Виноградовой, публикуемой в настоящем издании.

<sup>10</sup> Ср. обычай дразнить «ступой» неловкую девушку, не сумевшую перепрыгнуть через купальский костер (ПА, Ковчин Козелецкого р-на Черниговской обл.), а также вообще полную девушку или женщину (Топорков ДУ: 108). У В. И. Даля под словом *ступа* читаем: «Неуклюжий, тяжелый, неповоротливый человек, особ. баба; лентяй, увальень, тяжелый на подъем» (Даль ТС 4: 349).

<sup>11</sup> Рус. *колода* и *пень* в переносном значении также могут обозначать людей неповоротливых и малоподвижных (ср. также нем. *den Block abnehmen*, дословно «снять колоду», в значении 'первый раз пригласить девушку на танец').

<sup>12</sup> Ср. *Bluckwackar* 'колодный вечер', упоминаемый Э. Вольтером в отношении латышей-католиков Витебской губернии (Вольтер: 97).

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Архив РАМ — Фольклорный архив лаборатории народной музыки Российской академии музыки им. Гнесиных. Москва. Материалы 1980—1990-х годов.
- Байбурин РТК — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Валенцова ДР — *Валенцова М. М.* Терминология словацкой календарной обрядности. Дипломная работа. МГУ, 1988. Рукопись.
- Винокурова КОВ — *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.
- Вольтер — *Вольтер Э. А.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии // Зап. РГО по отделению этнографии. Вып. 1. СПб., 1890. Т. 15.
- Воропай 1 — *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1958. Т. 1.
- Гура Борона — *Гура А. В.* Борона // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
- Даль ТС 4 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1882. Т. 4.
- Даркевич НКС — *Даркевич В. П.* Народная культура Средневековья. М., 1988.
- Зеленин ВЭ — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин ОРАГО 1 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1914.
- Земцовский ПКП — Поэзия крестьянских праздников / Сост. И. И. Земцовский. Л., 1970.
- ЗК — Земляробчы каляндар (Абрады і звычаі). Мінск, 1990.
- Иванов П. ЖПК — *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // СХИФО. Харьков, 1907. Кн. 17.
- Кабакова ДР — *Кабакова Г. И.* Терминология календарной обрядности (хронимы) (на материале немецких и скандинавских языков и диалектов). МГУ, 1982. Рукопись.
- Кабакова КД — *Кабакова Г. И.* Терминология румынской календарной обрядности. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1985. Рукопись.
- Килимник УР 3 — *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Виннипег, 1962. Т. 3.
- КОО-2 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М., 1977.
- Косич ЛБ — *Косич М. Н.* Литвино-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // ЖС. Вып. 2. 1901. С. 221—260.
- Логинов ДО — *Логинов К. К.* Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 64—77.
- Малинка ИК — *Малинка А. С.* Иван Купала в Черниговской губернии // ЭО. 1898. № 2. С. 128—131.
- Малинка ЭМ — *Малинка А. С.* Этнографические мелочи (Из местечка Веркиевки Нежинского у. Черниговской губ.) // ЭО. 1898. № 1. С. 159—162.

- Миллер РМ — *Миллер В.* Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884.
- Морозов, Слепцова ПКВК — *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и масленица. М., 1993.
- Никифоровский ППП — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Онищук НК — *Онищук А.* Народний календар: Звичаї і вірування ... в Зелениці Надвірнянського повіту // МУРЕ. 1912. Т. 15. С. 1—61.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН. Москва. Материалы 1980-х годов.
- Рутковска — *Рутковска К.* Blukio vilkimas — волочение колоды // Живая старина. 1995. № 4.
- Соколова ВЛКО — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в. М., 1979.
- Сумцов КП — *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // КС. 1889. Т. 26. № 8. С. 417—420.
- Танков ВЛО — *Танков А.* Весенние и летние обычаи курян в старину // Курские губ. вед. 1901. Часть неоф. № 72.
- Токарев ЭО — *Токарев С. А.* Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 98—104.
- Толстая. Бесчинства — *Толстая С. М.* Бесчинства // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
- Толстой. Волочить — *Толстой Н. И.* Волочить // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
- Толстой 1983 — *Толстой Н. И.* Три обряда: литовск. *Kalāde*, украинск. *Колодій*, сербск. *Бадњак* // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тез. докладов. М., 1983. С. 46—48.
- Топорков ДУ — *Топорков А. А.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. М., 1990. С. 67—135.
- Чернявская ХГ — *Чернявская С. А.* Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии // СХИФО. Вып. 1. Харьков, 1893. Т. 5. С. 82—166.
- Чубинский ТЭСЭ 3 — *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в западнорусский край. СПб., 1872. Т. 3.
- Шаповалова, Лаврентьева ГОРП — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985.
- Шейн МИБЯ 3 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1902. Т. 3.
- Шереметева МКК — *Шереметева М. Е.* Масленица в Калужском крае // СЭ. 1936. № 2.
- Юркевич ОП — *Юркевич И.* Остринский приход (Виленской губ. Лидского у.) // ЭС. 1853. Т. 1. С. 283—293.
- Bednárik SV — *Bednárik R.* Duchovna kultura slovenského ľudu. Bratislava, 1943.



- Biegeleisen W — *Biegeleisen H.* Wesele. Lwów, 1937.
- Blažeka GOP — *Blažeka M.* Godišnji običaji u Prelogu (Međumurje) // Etnografska istraživanja i grada. Zagreb, 1941. № 3. S. 66—71.
- Bystron DO 2 — *Bystron J.* Dzieje obyczajów w dawnej Polsce XVI—XVIII ww. Warszawa, 1960.
- Bystron EP — *Bystron J.* Etnografia Polski. Warszawa, 1947.
- Cercha PW — *Cercha S.* Przebieczany, wieś w pow. Wielickim // MAAE. 1900. T. 4. S. 81—210.
- Drozdowska ŻTW — *Drozdowska W.* Życie towarzyskie we wsi Włynice // PMMAEŁ. Seria etnograficzna. Łódź, 1963. № 7. S. 157—174.
- Dworakowski KM — *Dworakowski S.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.
- Holuby NP — *Holuby J.* Národopisné práce. Bratislava, 1958.
- Horváthová FO — *Horváthová E.* Fašiangové obyčaje a ich spoločenská funkcia // Masopustní tradice. Brno, 1979. S. 24—36.
- Horváthová RZL — *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho l'udu. [Bratislava] 1986.
- Húsek — *Húsek J.* Hranice mezi zemí Moravskoslezskou a Slovenskem. Praha, 1932.
- Gavazzi GD — *Gavazzi M.* Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939.
- Karczmarzewski OZDR — *Karczmarzewski A.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Karwicka KZD — *Karwicka J.* Kultura ludowa ziemi Dobrzyńskiej. Warszawa etc., 1979.
- Kolberg 3 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 3. Kujawy.
- Kolberg 5 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 5. Krakowskie.
- Kolberg 18 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 18. Kieleckie.
- Kolberg 20 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 20. Radomskie.
- Kolberg 22 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 22. Łęczyckie.
- Kolberg 23 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 23. Kaliskie.
- Kolberg 28 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 28. Mazowsze.
- Kolberg 44 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1968. Góry i Podgórze.
- Kolberg TR — *Kolberg O.* Tarnów-Rzeszów // MAAE. 1910. T. 11.
- Konopas Š — *Konopas J.* Šedivek // ČL. 1895. R. 4. S. 526—531.
- Kotula SP — *Kotula F.* Z Sandomierskiej Puszczy (Gawędy kulturowe-obyczajowe). Kraków, 1962.
- Kuret I — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1967. D. 1.
- Lang — *Lang M.* Samobor: Narodni život i običaji // ZNŽO. 1913. Knj. 18. Sv. 1. S. 1—138.
- Lechowa ZD — *Lechowa I.* Zwyczaje i wierzenia doroczne w Łowickiem // PMMAEŁ. Seria etnograficzna. № 11. Łódź, 1967. S. 13—51.
- Matlakowski LD — *Matlakowski W.* Licytacja dziewcząt w Ziemi Czerskiej // Wisła. 1888. T. 2; 1889. T. 3.

- Matyas ZPW — *Matyas K.* Zapust, Popielec, Wielkanoc // Lud. 1895. T. 1. Z. 2. S. 46—51; Z. 3. S. 79—89; Z. 4. S. 129—130.
- NRR — Nad rzeką Ropą. T. 2. Zarys kultury ludowej pow. Gorlickiego. Kraków, 1965.
- Pernica RMG — *Pernica B.* Rok na Moravském Horácku a Podhorácku. Havlíčkův Brod, 1951.
- Pošpiech ZODŚ — *Pošpiech J.* Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Rajković DS — *Rajković Z.* Narodni običaji okolice Donje Stubice // NU. 1973. Knj. 10. S. 153—216.
- Rényiová FOT — *Rényiová K.* Fašiangová obchádzka v Tekove // Výroční obyčaje: Současný stav a proměny. Brno, 1982. S. 316—321.
- Smolińska TZOŚ — *Smolińska T.* Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie: Wypisy. Opole, 1994.
- SNK — *Dydowiczowa J.* Rok obrzędowy wczoraj i dziś // Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej. Poznań, 1964. S. 208—233.
- SSKJ — Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana, 1979. Knj. 3.
- Stelmachowska P — *Stelmachowska B.* Podkoziółek w obrzędowości zapustnej Polski Zachodniej. Poznań, 1933.
- Stelmachowska ROP — *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Sušil — *Sušil F.* Moravské národní písně s nápěvy do textů vřaděným. Brno, 1941.
- Szyfer ZMW — *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1968.
- Tomeš MJLO — *Tomeš J.* Masopustní, jarní a letní obyčaje na Moravském Valašsku. Strážnice, 1972.
- Tomeš MT — *Tomeš J.* České a slovenské masopustní obyčaje a jejich mezinárodní obměny // Masopustní tradice. Brno, 1979. S. 37—48.
- Turzová FRD — *Turzová M.* Fašiangy v Rajeckej doline // Zborník Slovenského národného múzea. Martin, 1970. Etnografia. № 11.
- Бáцлавик ЛЗ — *Václavík A.* Luhačovské Zálesí: Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Haní. Luhačovice, 1930.
- Wieruszewska OR — *Wieruszewska M.* Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Bełchatowskiem // Łódzkie Studia Etnograficzne. 1966. T. 8. S. 26—82.
- Zawistowicz OZ — *Zawistowicz K.* Obrzędy zapustne // Wiedza i życie. 1933. R. 8. Z. 2. S. 127—137.
- Zíbrt VCh — *Zíbrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha; Vyšehrad, 1950.



# Русский Эрос в конце XX века

Т. Б. Щепанская

## СОКРОВЕННОЕ МАТЕРИНСТВО

(Телесный код в фольклоре беременных)

С.-Петербург. Москва. 1990-е годы

Иду по Невскому. Шестой месяц беременности — уже заметен живот. Кто-то сзади трогает мой локоть. Пожилая женщина. «Тебе,— говорит,— собаку перешагивать нельзя... Есть дома собака? А то ребеночек волосатый может родиться» (СПб., 1990).

Есть некая общность между рожавшими женщинами, позволяющая подойти и заговорить на улице. Их объединяет особая субкультурная традиция, которая и будет объектом нашего исследования. Советы — одна из жанровых форм ее передачи, а первая беременность — своего рода период «посвящения». Здесь мы рассмотрим символический «язык» — культурный код этой традиции.

Мое первое впечатление беременности — внезапная тишина. Она как занавес, отделяющий и отдаляющий от всего прежнего. Позже другие женщины подтверждали это впечатление. «На диване, на диване тишина раздалась...»<sup>1</sup> Молчание в материнстве играет особую роль. Бабка-повитуха, идя к роженице, избегала с кем-нибудь говорить; роженица никому не говорила о наступлении родов. Известно поверье: рожая, нужно сдерживать крик: легче родишь<sup>2</sup>.

С вербальностью явно что-то происходит. Беременность — начало перехода в другую — невербальную — систему коммуникаций.

Культурный код материнской традиции — телесный. В его основе символика женского (беременного, рождающего) и младенческого тела. Ключ к нему — особая эротика материнства, роль которой — привлекать и фиксировать внимание на теле (т. е. знаках материнского «языка», а тем самым и на заключенной в них информации). Эротическое восприятие беременности и младенчества поддерживаются женской культурой. В то же время общепринятая культурная традиция формирует в отношении к ним страх и отчуждение. Отсюда — барьер, отгораживающий материнскую традицию от повседневности, делающий ее замкнутой — сокровенной. Ее язык неслышим для тех, кто не имеет телесного опыта материнства (или не соприкоснулся с ним). Эта замкнутость, еще раз подчеркнем, достигается не сознательной таинственностью, а действием безотчетных коммуникативных барьеров.

В предлагаемом исследовании мы используем своеобразный прием, который поможет читателю преодолеть подобного рода барьеры. Автор выступает поочередно в двух ролях: исследователя и носительницы данной традиции. Широко используются и самоописания других женщин: письма, отрывки дневниковых записей и разговоров (с позволения авторов). Таким образом сохраняются жанры самоописания женской культуры.

Этот прием позволит увидеть сокровенный мир материнства «извне» и «изнутри», сопоставляя картины. Думаю, такой подход окажется полезным при описании эзотерических культур, где восприятие символики носителями разительно отличается от ее прочтения непосвященными.

По существу, предмет наших исследований — прагматика символа: его воздействие на поведение, а также само- и мироощущение женщины<sup>3</sup>. Нас интересует символика, ее восприятие и поведенческая реакция. Поэтому материалом служат не только тексты данной традиции, но и модели поведения.

Еще одно замечание. Основная часть данных собрана в результате наблюдений и бесед в Москве и Петербурге. Но ощущается сильное влияние так называемой «архаической», деревенской, традиции. Многие приметы и верования совершенно совпадают с известными по литературе

конца XIX — начала XX века и нашим собственным полевым наблюдениям во время этнографических поездок по русским деревням.

## ЧАСТЬ I

### ТЕЛЕСНЫЙ КОД

От «живота» не меньше идет идей, чем от головы... и идей самых возвышенных и горячих, идей самых важных, жизнетворческих.

*В. Розанов<sup>4</sup>*

«Кинотеатр. Темно. Фильм о монахе, который странствует в поисках жемчужины — святыни и сокровища монастыря. Злодеи, конечно, не дремлют, то и дело возникающая на его пути. Удары кунг-фу в музыкальном ритме. Я на шестом месяце беременности. Чувствую — кто-то бьет меня изнутри живота в том же ритме. «Ой, — шепчу, — каратист растет...» И думаю: вдруг у него будут способности к единоборствам?» (СПб., 1990)<sup>5</sup>.

Интерпретация своих телесных ощущений (здесь — толчки в животе) — прочный стереотип, способ самовосприятия, очень характерный для беременных. Вероятно, традиционный. Корреспонденты Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева из разных российских губерний в один голос пишут, что желания беременной, ее странности, брезгливость и прихоти воспринимаются как знаки о будущем ребенке: это она желает «с брюшка», «животом захотела»; отказать ей считают за грех, так как этого требует «душа младенца»<sup>6</sup>.

В общем, состояния тела беременной единодушно (и ею самою) воспринимаются как сигналы, знаки, которые подает младенец. Ее тело существует не столько в этом, материальном, сколько в знаковом мире — скорее прочитывается, чем воспринимается само по себе. Совершенно подобное обнаружила Эмили Мартин у американских женщин. Эмили Мартин — псевдоним, под которым опубликовала свое исследование проф. антропологии Университета Дж. Хопкинса. Она исследовала восприятие беременности, родов, менструации и менопаузы — т. е. женских телесных проявлений — и используемые в самоописаниях метафоры. Среди самых общих метафор беременности исследовательница отмечает такую: «Твое тело посылает тебе сигналы».

Здесь же приводится характерное самописание беременной женщины: «Твое тело говорит тебе такие вещи... Я делалась действительно усталой. Это как будто мое тело говорило: «Хорошо, довольно с тебя, теперь остановись...» А когда не удается уснуть, я думаю: «Ну, может быть, ребенок собирается проснуться в это время, как-нибудь ночью, поест или что-то там еще...» Точно так же, вначале тебе нужно больше спать. Это когда ребенок развивается наиболее интенсивно. Так он посылает сигналы. Иногда ты их принимаешь, иногда нет»<sup>7</sup>. Эм. Мартин отмечает, что подобная образность была всеобщей, вне зависимости от социально-профессиональной принадлежности женщин.

Вероятно, использование телесного кода имеет физиологическую подоснову: изменившиеся состояние, облик, неожиданные для самой себя реакции не могут не привлекать внимания женщины и окружающих.

Вообще коммуникация с формирующимся ребенком вырастает из внутренних коммуникаций в недрах женского тела. Физиологи высказывают мысль, что «мать информируется» о состоянии плода так же, как и о состоянии своих внутренних органов<sup>8</sup>.

Телесный код — особенное восприятие: его формула — принцип прозрачности. Поток событий становится как бы «прозрачен»: сквозь него постоянно просвечивает жизнь другого — формирующегося — человека, который у тебя внутри. Все происходит одновременно в двух мирах — материальном и знаковом, грань миров теряет непроницаемость. Отсюда ощущение некоторой ирреальности происходящего, не оставляющее на всем протяжении беременности.

Похоже, что такое самовосприятие формируется не совсем спонтанно, а под влиянием женской традиции. С этой точки зрения надо присмотреться к тем фольклорным формам, которые в изобилии обрушиваются на беременную: советам и приметам.

#### ПРИМЕТЫ: ОБРАЗ ТЕЛА

В 1990 году, путешествуя, я заночевала в псковских Печорах. Остановилась у местной старушки. Как только мы остались с нею одни, хозяйка покосилась на мой живот (а шел уже восьмой месяц беременности): «В какой стороне толкается: слева или справа». — «Вроде бы, — несколько теряюсь я, — справа». — «Мальчик будет. У меня дак все слева толкалась — и, точно, девочка была» (г. Печоры Псковской обл., 1990 г.).

Это пример приметы — одной из жанровых форм, в которых происходит передача материнской традиции.

Примета составлена из двух частей: первая фиксирует внимание на теле (здесь — на ощущениях движений ребенка в животе); вторая часть интерпретируется как знак половой принадлежности будущего младенца. Вероятно, в связи с появлением УЗИ этот пласт традиции в городе исчезнет, но пока бытует.

Итак, примета — не что иное, как момент кодирования тела (его ощущений, состояний, форм и т. п.): превращения в знак, введения в знаковый мир. Присмотримся: что же служит знаками? Какие аспекты телесности вводятся в знаковый мир? Этот вопрос об образе тела в материнской культуре.

### **1. Беременный живот.**

а) размеры и форма:

Живот торчит дынькой (вариант: как огурец) — будет парень, а если круглый, из-за спины видать, — девочка (СПб., 1990 г.). Подобная примета часто фиксируется этнографами начала XX в.: острый, маленький и прямой, торчащий вперед живот, — значит, родится мальчик; широкий и неправильный — девочка<sup>9</sup>.

б) расположение плода:

«Выдается у беременной правый бок — она родит мальчика, левый — девочку»<sup>10</sup>. В данном случае о расположении плода судят по внешней форме живота, а бабушка из Печор делала заключение, прислушиваясь к толчкам плода внутри.

### **2. Пигментация сосков.**

«Белые соски матери указывают на беременность мальчиком, а темные — девочкой»<sup>11</sup> — зафиксировано в материалах Тенишевского бюро. В городской среде эту приметку обнаружить пока не удалось.

### **3. Вынужденные позы беременной.**

«Если мать, сидя, протягивает правую ногу, — отмечено у В. И. Даля, — родится мальчик; если же... выставляет левую ногу... девочка»<sup>12</sup>. Вообще, как правило, правое соответствует мужскому, левое — женскому. Но есть и пример противоположного:

«Мать левой ногой вперед выступает — мальчик родится, правой — девочка»<sup>13</sup>.

**4. Приметы фиксируют еще ряд признаков, которые можно определить как проявления токсикоза беременных:**

а) во внешности:

У беременной губы распухают, нос заострился, «глаза, как у совы» и вообще подурнела — будет мальчик; а если похорошела, «кровь с молоком» — девочка (СПб., 1982 г.). Часто приметы противоречат друг другу. Мы слышали, например, совершенно обратное:

Женщину, которая носит мальчика, беременность красит, а девочка «всю красоту у матери забирает» (СПб., 1990 г.). И в материалах Тенишевского бюро содержится следующая запись: «беременная с чистым и румяным лицом родит мальчика, а с лицом пятнами — девочку»; при этом «худое и тощее лицо беременной также указывает на рождение мальчика, а полное и одутловатое — девочки»<sup>14</sup>.

Может быть, дело тут в идеалах красоты? Возможно, речь идет просто о разных сроках токсикоза: поздний токсикоз (и соответствующие проявления) традиционно предвещает мальчика, а ранний наоборот: «Если первые три месяца беременности легки — родится мальчик, тяжелы — девочка»<sup>15</sup>.

б) в ощущениях «слабости» и «тяжести»:

«Когда беременная женщина чувствует слишком большую слабость и невероятную тяжесть в носимом ею в утробе ребенке — она, без сомнения, родит мальчика»<sup>16</sup>.

**5. Пищевые пристрастия беременной, которые, вероятно, также могут объясняться токсикозом:**

В начале беременности тянет на соленое и острое — будет мальчик, а если на фрукты и сладости — девочка (СПб., 1990 г.). Ср. в материалах Тенишевского бюро:

«Женщина, предпочитающая во время беременности селедку, беременна мальчиком, а предпочитающая свеклу, редьку — беременна девочкой»<sup>17</sup>.

В некоторых случаях само появление избирательности, плохой аппетит (тошнота, токсикоз) считают признаком ожидания девочки:

«Коли ест хорошо всякую пищу — родится мальчик; если же... причуд много — девочка», — отмечал В. И. Даль<sup>18</sup>. И нам говорили: «Ешь все и побольше — мальчик будет» (СПб., 1990).



\*

Итак, знаками служат телесные проявления: это телесный код. Причем это все проявления беременности: акцентируется живот (его форма, размеры, идущие оттуда ощущения). Обращают внимание на изменившуюся пигментацию сосков. Отяжелевшее, неловкое тело — вынужденные позы, переваливающаяся походка. Несколько опухшее или, напротив, осунувшееся лицо, необъяснимые неожиданные желания, избирательность в пище, странные вкусы.

Все это настойчиво проговаривается — происходит семиотическое освоение тела, причем в наиболее, пожалуй, табуированных его проявлениях.

Основа «языка» материнской культуры, источник знаков — тело, причем женское и беременное: его внутренние ощущения и внешние черты.

Что отсюда следует? Сам текст этой культуры существует тогда, когда присутствует беременное тело — именно оно служит сигналом к актуализации значимых смыслов. Закладываются эти смыслы, символически «привязываются» к телесным проявлениям во время беременности (первой и каждой последующей заново).

Потом каждый раз, ощущая характерные состояния (тошноту, или желание немедленно съесть банку кислых помидоров, или толчки в животе и проч.), ты снова переживаешь и смыслы, привязанные к ним культурой. Внутренние ощущения беременности — сигнал для самой женщины.

Внешний же облик беременной — сигнал для других женщин: видя ее «с животом», они совершенно естественно подходят, дают советы, пытаются угадать пол ребенка, подобно бабушке, у которой мы остановились в Печорах. То есть внешний облик беременной — сигнал к передаче традиции. Сразу же вспоминаются правила и приметы, казалось, прочно забытые. Нарочно их не вспомнишь, а увидишь беременную...

\*

И тут мы подходим к основной тайне материнской культуры: почему весь этот комплекс примет и поверий, сам образ жизни так прочно забывается и так ясно возникает, как только увидишь или испытаешь беременность? Почему

беременное тело так непреодолимо привлекает внимание? Здесь нет рационального объяснения, оно обнаруживается в сфере эротики, специфической эротики материнства.

### ВЛЕЧЕНИЕ К ЖИВОТУ

В самом теле я любил доброту его, пожалуй, добротность его. Волновали и притягивали, скорее же очаровывали — груди и беременный живот. Я постоянно хотел видеть весь мир беременным.

*В. Розанов*

Из письма Наташи А. (во время ее первой беременности): «Почему-то все спрашивают про мой живот: большой ли он (если меня не видели). И охают, и ахают, что похудела, худею, и «глаза, как у совы» — это, мол, плохо... многие стремятся потрогать живот... Одна повторнородящая сказала, что ей очень нравится с животиком ходить — больше, чем потом: кормить и т. д. Другая, с четырехмесячной дочкой, позавидовала мне, что у меня должен быть малыш. Одна женщина хотела по животу определить пол младенца, но я не далась» (Наташа А., 27 лет. Москва, Люберцы, 1991 г.).

Женщины будто притягиваются животом. Хочется поговорить, потрогать. Присматриваются, обсуждают. Кодирование — лишь продолжение этого постоянного внимания к телу беременной.

Это влечение к животу — характерная черта рожавших женщин: испытываешь необъяснимую радость и теплоту. Может, это память собственных ощущений: внутри тебя новая жизнь — самое ценное, что может быть, уже у тебя внутри (это еще никому не известно, все охотятся за какими-то мелочами). Знание хулиганской тайны зародившейся новой жизни пьянит (физиологи регистрируют резкое усиление продукции половых гормонов — эстрогенов — в организме беременной<sup>20–21</sup>). Видишь беременную и даже просто узнаешь, что подруга «понесла», — все это оживает, как будто от ее чудесного живота исходят веселящие токи.

Феноменологию «влечения к животу» трудно описать. Нам важно отметить, что этот чувственно-эротический комплекс фиксируется и передается материнской традицией так же, как и значимая информация. Отношение

окружающих женщин поддерживает и усиливает его, закрепляя и санкционируя внутренние ощущения.

Это начинается уже с начала беременности, с первой реакции окружающих. Женщины приходят в необъяснимый восторг (когда узнают, что ты собираешься рожать, а не прерывать беременность). Обнимают, сжимают запястья, смеются, что-то говорят.

Прочитирую письма подруг к беременной — в них остался след той ласковой, радостной атмосферы.

«Получила твою весточку об ожидании ребеночка,— пишет из Магадана Нина Р.— Молодец! Скорее всего, без детей жизнь не так прекрасна и удивительна, чем с ними... Напиши, как ты себя чувствуешь?» (Нина Р., 1958 г. р., Магадан. СПб., 1990 г.)

«Здравствуй, дорогая... Безумно была рада, получив твой письма-открыточки по весне... я накатила тебе полтотради, потом мне стало неловко за свою безудержную болтовню, решила написать короче, и вот пишу...» (Елена И., 1956 г. р., Горно-Алтайская а. о. СПб., 1990 г.)

Обе подруги имеют опыт материнства — по двое детей. Испытали трудности и боль и все, без чего не обойтись. Но их первая реакция — эйфорическая, и все время беременности я буду купаться в атмосфере восторженной нежности, теплоты и необъяснимой ласки. Женская среда неожиданно делается для меня основной — мне в ней теплее, я все время ощущаю ее живое внимание, активный интерес. Сладость и нежность...

Все это не может не сказываться на самоощущении беременной — ошеломленно-сладостном, как у Риты П., которая написала из Москвы:

«Я вздумала наконец-то... решила родить ребенка. Что получится из последнего решительного шага, неизвестно, но *балдею в состоянии нежной беременности* почти 5 месяцев... Сама еще плохо понимаю, что я такое сделала. Однако *пребываю пока в самом что ни на есть счастливым состоянии*» (Рита П., 1961 г. р., Москва, 1994 г.).

Эротически теплое, эйфорическое восприятие беременности нормативно. Женская культура поддерживает и стимулирует его, определяя и эмоциональный след, который должна оставить беременность: довольно обычно воспоминание о ней как о самом сладком времени жизни. Женская культура, вербализуя, закрепляет эйфорические ощущения. Даже тягостные состояния: тошнота и тяжесть токсикоза, болезненность набухающих сосков — непостижимым

путем включаются в образ «нежной беременности». Женская традиция обволакивает весь этот образ флером сонной, сладкой нежности и теплоты. Вместе с тяготами. Беременное тело в целом должно привлекать, а не отталкивать.

Таким образом, культура создает эротическое подкрепление своей (телесной) символикe. Ведь груди и живот, тошнота и тяжесть — знаки ее «языка». Стимулируемое «влечение к животу» обеспечивает постоянную фиксацию внимания на этих знаках. Устойчивое внимание обеспечивает восприятие. Знаки этого языка желанны, влекут — и так же привлекательны делаются значения, информация, «привязанная» к ним культурой. Женщина радостно впитывает эту информацию.

А вот травмирующие образы изгоняются женской традицией из своего знакового мира: они не должны ассоциироваться с беременным телом, нарушая его эротическую привлекательность. Отрицательные (изгоняемые) символы сосредоточены в другом (кроме примет) жанре общения с беременной: советах-табу.

### ИЗГНАНИЕ СМЕРТИ

...На свете смерти нет.  
Бессмертны все. Бессмертно все. Не надо  
Бояться смерти ни в семнадцать лет,  
Ни в семьдесят. Есть только явь и свет,  
Ни тьмы, ни смерти нет на этом свете.

*А. Тарковский*<sup>22</sup>

Итак, еще одна жанровая форма, весьма характерная для общения с беременной: советы-табу. «Тебе собаку перешагивать нельзя — ребеночек волосатый может родиться». «Не проходи под веревкой, не тянись к ней, когда развешиваешь белье: ребенок запутается в пуповине» (СПб., 1990). «Не грызи семечки — ребенок будет слюнявый» (Наташа А., Москва, 1991 г.).

Советы, как и приметы, — форма передачи женской традиции. Совет фиксирует две вещи: во-первых, телесное проявление (перешагивание, поднятие рук, сплевывание семечек и т. д.); во-вторых, табуируемый объект, символ (веревка, собака, семечки), который не должен совмещаться с этим телесным проявлением.

Советы продолжают формировать образ тела, указывая

то, что ни при каких условиях не должно войти в этот образ: символы, не используемые в «языке» материнской культуры. Они изгоняются за рамки материнской модели мира — тем самым обозначаются эти рамки, границы.

\*

Что же изгоняется из материнской модели мира? **Символы смерти.**

Традиционная этнография фиксирует запреты беременной:

- быть в доме, когда туда вносят гроб для умершего;
- и когда гроб с телом выносят из дому;
- обмывать покойника;
- провожать покойника на кладбище;
- бросать в могилу землю во время погребения<sup>23</sup>.

Все эти табу действуют и сейчас. В случае нарушения, по поверьям, ребенок рождается мертвым или скоро умрет. Даже если беременная просто перейдет дорогу, когда несут покойника, то это угрожает ее будущему малышу: у него будет родимое пятно — говорят, «запечется кровь»<sup>24</sup>.

Не должна была иметь отношение к смерти и повитуха: избегали звать бабок, которые когда-либо обмывали покойников<sup>25</sup>.

Когда говоришь о смерти — одергивают: «Да о чем ты говоришь, подумай о ребенке!» или «Куда тебе о смерти думать — у тебя ребенок маленький, ты его еще вырасти!» (СПб., 1991 г.). Женская традиция настойчиво изгоняет смерть из своего мира. В деревенской традиции то же самое.

«Мама в лесу ходила, опять на Фокином (болоте.— Т. Щ.). Там были кряжики нарублены березовы, на лучину. И вот я, говорит, ходила-ходила и села на кряжики. И вспомянула сына — в гражданскую был убит: «Помяни, Господи, Олександрюшка!» А Олександрюшка сын был, это он рубил кряжики. Ну, говорит, меня как стукнуло — аж искры с глаз посыпались. Лежала-лежала. Пошла. Да не домой, а вдаль ведь. Навстречу Михей: «Ты куда?» — «Домой». — «Да ты ведь вдаль идешь». — «Да?..» Она рассказала. Михей говорит: «Ты в положении?» — «Да». — «Да ведь нельзя в лесу за упокой вспоминать. Вот тебе и ударило так». Он, Михей, век ведь в часовенке был, знает»<sup>26</sup>.

Табуируется какое бы то ни было соприкосновение со смертью — даже смертью животных:

— «Если беременная увидит падаль и плюнет, то у новорожденного будет пахнуть изо рта», — отмечал Г. Попов<sup>27</sup>.

— «Если беременная раскосит (т. е. случайно разрежет косой во время заготовки сена.— *Т. Щ.*). лягушку или жабу, нельзя щупать головы, живота, а то пятна (родимые у ребенка.— *Т. Щ.*) будут»<sup>28</sup>, — верят по сей день жители Русского Севера (по наблюдениям этнографической экспедиции).

\*

Итак, советы табуируют соприкосновение беременной женщины со смертью. Особенно жестко табуируется телесная реакция на смерть: плевком ли, жестом (схватиться за живот). Не должно возникнуть ассоциации беременного тела со смертью. Во время беременности нельзя даже думать о смерти и вспоминать мертвых, нежелательно ходить на кладбище и находиться в церкви во время отпевания умершего. Смерть не должна войти в образ беременности.

Тем самым женская традиция оберегает эротическую привлекательность беременного тела, вообще беременности. Э. Фромм определял эрос как «инстинкт жизни»<sup>29</sup>, в противоположность известному «стремлению к смерти» З. Фрейда. Смерть, страх смерти угрожает разрушить эротическое влечение, потому, вероятно, и изгоняется материнской культурой: это защита сладостно-эротического восприятия беременности.

### ИСПУГ И ПЕЧАЛЬ

Образ «сладкой» беременности поддерживает запрет на психотравмирующие ситуации и связанные с ними переживания: испуг, печаль, слезы, ссоры и ругань. Советы, регулирующие психоэмоциональные состояния беременной, составляют одну из самых заметных групп.

— «Не плачь, — успокаивают беременную, если она расстроена. — Подумай о ребенке!» Считают, что ребенок может родиться нервным, бессонным, плаксивым, болезненным или даже слабоумным, немым (СПб., Москва, 1990—1993).

— Ни в коем случае нельзя ссориться (испортят, сглазят ребенка) и особенно ругаться, сквернословить (СПб., 1990 г.). Этот запрет повсеместно распространен и фиксировался этнографами начала XX в. «Если беременная женщина ругается бранными словами,— отмечает В. Степанов,— то нечистая сила воспользуется случаем и «испортит» его (т. е. ребенка у нее в утробе.— *Т. Щ.*)<sup>30</sup>. Исследователь описывает случай рождения урода, причиной которого общественное мнение признало сквернословие матери и ее неуживчивый бранчивый характер: «Ребенок родился совершенно без верхней губы, так что между нижней губой и носом не было тела, и изо рта глядела целым куском красного мяса верхняя десна. Ребенок был совсем обезображен и глядел на свет так страшно, что всем делалось жутко при виде его. Но тяжелее и страшнее всех чувствовалось это материю. Она сознавала за собою незамолимый грех, за который Бог послал ей наказание. Она не могла без слез смотреть на своего ребенка. Все в деревне приписывали это наказание матери за ее резкий характер, «вострый язык», сквернословие...»<sup>31</sup>

— Особенно опасным считался испуг: до сих пор распространены убеждения, что он может отразиться на психическом здоровье ребенка, вызвав слабоумие, немоту, эпилептические припадки.

Эти представления полностью совпадают с «архаичским» — например, на Пинеге, в затерянной деревеньке, наша экспедиция записала такой рассказ: «Говорили, что быва́ еще в животе у матери испугается. Вот был Петька немой — он все коров боялся. Так мать рассказывала: что у татка была корова — бодлива порато. И она корову испугалась. И Петька родился — не говорил, и теперь не говорит. Анна говорила: „Я испугалась тоды корову, дак он все коров боялся“»<sup>32</sup>.

По некоторым представлениям, характер уродств может отражать причину испуга. «Если беременная испугается волка,— отмечал Г. Попов,— то щеки или какая-нибудь другая часть поверхности тела ребенка обрастут волчьей шерстью»<sup>33</sup>. Кстати отметим факт избегания животных (больше всего — собак, волков, кошек, свиней, а также лягушек и мышей).

В общем, беременной предписывается (и теперь эти обычаи довольно сильны) избегать психотравмирующих ситуаций. В особенности они не должны ассоциироваться с беременным телом:

«Когда беременная, уже *живая половина*,— учила меня старушка, с которой мы разговорились в п. Котлы Ленинградской обл.,— когда напугаешься, только за живот не хватайся: это будет черное пятно у ребенка» (п. Котлы, Ленинградской обл., 1990 г.). «Живая половина» — вторая половина беременности, когда уже ощутимы движения и толчки малыша в животе.

Позже мы столкнулись с тем же поверьем в городе. У наших знакомых человека девочка с большим родимым пятном — лицо и шея как обожжены. Отец очень переживал и все спрашивал: «Почему?» Валя К., к тому времени уже опытная мама (у нее двое детишек), сразу же нашла объяснение: «А это, наверное, мама испугалась, когда ее носила, и за живот схватилась. Нельзя за живот хвататься!» (СПб., 1993 г.).

Итак, ничто не вправе нарушать сладостного, сонного состояния — беременность должна остаться в памяти как самое светлое время жизни. Неприятные переживания изгоняются из мифа материнства. И в особенности не допускается их переносить на тело, беременное тело: оно — тяжесть и нежность...

Женская традиция регулирует впечатления, зрительные образы, отбирая приятные; советуют часто быть в приятной обстановке, красивом окружении.

Рекомендуют, например, повесить возле кровати портрет красивого человека или изображение Бога, ангела: говорят, малыш будет тоже красив, а если подолгу смотреть на какое-нибудь изображение, то даже и похож на него (СПб., 1990 г.); ср. известный по этнографическим записям запрет:

— «Беременной нельзя смотреть на уродов и пристально всматриваться в слепых: недостатки эти могут передаваться плоду»;<sup>34</sup>

— настоятельно предостерегают смотреть на заспиртованных уродов в Кунсткамере, читать и даже просто держать в доме книгу по тератологии (СПб., 1990 г.).

\*

Присмотримся, какие именно эмоциональные состояния считаются неподходящими для беременной: испуг, гнев, печаль — отрицательные эмоции. А впрочем, содержание этих понятий в женской традиции (как «архаической» деревенской, так и городской) не совпадает с толко-



ванием их в учебниках психологии. Скажем, «испуг» — не только эмоциональное состояние. Это скорее целостная реакция — эмоционально-поведенческий комплекс, включающий двигательные реакции (схватиться руками за живот или щеки), возгласы, а также и последствия психической травмы. «Испуганный (*испóлхнутый*) человек — замкнутый, с некоторыми странностями. Главное — нарушены отношения с окружающими, а иногда утрачена и сама способность нормально общаться (немота, слабоумие). «Испуг» в традиционном понимании — это «комплекс необщительности». Существовали специальные знахарские процедуры, направленные как раз на восстановление связей, возвращение в общество.

Так что давление женской традиции ориентировано против межличностного отталкивания, отчужденности; в том же направлении действует и запрет на ссоры, сквернословие, гнев. Беременная должна привлекать, а не отталкивать.

Вероятно, в эту же группу следует относить запреты на некоторые символы отторжения, разделения:

— беременной нельзя подстригать волосы. Ногти можно, а волосы — нет (Наташа А., Москва, Люберцы, 1991 г.);

— нельзя переступать через веревку: ребенок запутается в пуповине (п. Котлы, Ленинградской обл., 1990 г.; СПб., 1990 г.). Ср. в материалах Тенишевского этнографического бюро, приводимых у Г. Попова: «Если беременная переступит через вожжи или канат, то ребенок может запутаться в кишках и „задушиться“»<sup>35</sup>. Стрижка волос — часто используемый символ отделения, обособления: например, первая стрижка (пострижины) ребенка — ритуальное обозначение отделения от матери<sup>36</sup>. Перешагивание через веревку — также известный знак отделения. *Вариант*: перешагивание через пояс — как знак «перекрытия канала связи, установления границы»<sup>37</sup>. Ср.: при трудных родах, когда нужно стимулировать «отделение» ребенка от матери, украинцы расстилали на полу красный пояс, и роженица должна была через него перешагнуть<sup>38</sup>. А во время беременности это действие табуировано: все направлено на сохранение связи.

Известен еще ряд запретов на пересечение границ:

— беременная не должна переходить кому-либо дорогу (иначе на этого человека нападут чирьи);<sup>39</sup>

— ей нельзя сидеть на пороге;

— нельзя выплескивать через порог воду — ребенок будет страдать рвотой<sup>40</sup>.

Все это — символические аналоги перешагивания через веревку, символы отделения.

Еще один символ отделения (ребенка от матери) — крещение, обряд крестин. Широко известен запрет беременной участвовать в этом обряде: быть крестной матерью, а в некоторых местах — даже присутствовать при крещении. Иначе, по поверьям, ее ребенок умрет, или умрет крестник, или у крестимого будет тяжелая жизнь<sup>41</sup>.

Думается, и запрет на участие в погребальных обрядах является разновидностью общего табу на разделение (смерть как важнейший символ разделения). Беременность — образ непреодолимого, самодовлеющего влечения. Никакого разделения.

### ИЗБЕГАНИЕ МУЖСКОГО

Если беременность — период погружения в мир особой «женской эротики» (назовем так эотику беременного женского тела), то одновременно это время избегания (во всяком случае, символического) «мужской» эротики соития. Ее символы настойчиво изгоняются из знакового мира материнской культуры.

Довольно распространен запрет на близость с мужем в течение всей беременности; Наташу А. из Люберец знакомые и родня наставляли: «Беременной нельзя спать с мужем — а то глаза у ребенка будут... какие-то не такие, сразу видно...» (Москва, Люберцы, 1991 г.). «А сестра говорит, — писала потом Наташа, — что вообще нельзя, как только узнаешь, что беременна, и она своего даже просит об этом, а он ей отказывает» (Москва, Люберцы, 1991 г.). Это избегание относится к разряду традиционных. В материалах начала XX в., приводимых Г. Поповым, отмечен запрет половых сношений во второй половине беременности (когда малыш уже дает о себе знать шевелениями в животе): говорили, что в это время «ангел приносит младенческую душку и вкладывает ее в зародившегося ребенка»<sup>42</sup>, нельзя мешать. Не отсюда ли и «какие-то не такие» глаза у ребенка, если родители нарушат запрет?

Характерно, что беременной запрещалось присутствовать при повязывании молодой женским чепцом, символизирующим брачное преобразование женского тела — покрытие, соитие<sup>43</sup>.

Беременной женщине не советовали перешагивать через ряд предметов. Среди них:

— коромысло, оглобли (удлиненные, фаллические по форме) и

— топор, вожжи, седло, хомут, части плуга, колодка для плетения лаптей (атрибуты мужских занятий)<sup>44</sup>.

Эти предметы часто использовались в обрядах как мужские символы — скажем, при обрезании пуповины: мальчику ее отрезали на топоре или колодке для плетения лаптей (в отличие от девочки, которой эту операцию проделывали на прялке, веретенце и т. п. символах женских занятий)<sup>45</sup>.

Любопытно, что во время родов этот запрет переставал действовать. Чтобы облегчить муки, роженице нужно было переступить через: «метлу, коромысло, дугу, через супруга, лежащего вниз лицом на пороге, и через его штаны»<sup>46</sup>. Примечательно, что коромысло и прочие предметы здесь в одном ряду с мужем и его штанами — т. е. прямо кодируются как мужские символы. Роды, судя по всему, завершают период избегания «мужской» эротики, обозначая начало ее постепенного возвращения; но еще 40 дней женщина будет «нечистой», и сношения с нею запрещены. В наши дни советуют избегать близости с мужем в течение двух месяцев после родов.

\*

Итак, можно представить образ тела в материнской культуре — именно тот образ, который станет основой ее символического языка.

Это беременное тело, тяжелое от нарождающейся внутри его новой жизни. Оно непостижимым образом влечет к себе — материнская культура стимулирует такое влечение: тем самым достигается устойчивое внимание к символике (и тому, что выражено с ее помощью). В то же время изгоняются символы смерти, разделения, следы травмирующих переживаний — они никоим образом не должны ассоциироваться с беременным телом, уменьшая его эротическую привлекательность. Формируется «иная» эротика — эротика рождения, «живота». А общепринятая эротика «соития» табуируется: из знакового мира изгоняются символы соития и вообще мужские символы. Вероятно, подавляются конкурирующие влечения. Внимание должно

быть сосредоточено на теле рождающем (позже мы увидим — и рождающемся, т. е. здесь вообще телесность рождения).

Таким образом женская культура обеспечивает эротическое подкрепление своей символике.

### АНГЕЛЫ ЛЕТАЮТ

После родов влечение переносится на тельце малыша. «Солнышко мое», «сладкий мой» — традиционные обращения к младенцам. Обычные приговоры: «сладкие пальчики» или даже «попочка сладенькая» — нередко сопровождаются поцелуями. Вербализуя, культура закрепляет и стимулирует влечение:

«Ах ты, деточка, / Золотая цветочка,  
Виноградная веточка, / Сладкая конфеточка!»<sup>47</sup>

Общепринятая европейская культура табуирует эротику материнства, но еще З. Фрейд преодолел это табу: «Мать... питает к ребенку чувства, исходящие из области ее сексуальной жизни, она ласкает, целует и укачивает его и относится к нему совершенно явно, как к полноценному сексуальному объекту»<sup>48</sup>. З. Фрейд заметил, что отношению матери к ребенку, особенно только что родившемуся, присуще характерное «логическое ослепление» — феномен, проявляющийся по отношению к объекту сексуального влечения. «Психическая оценка, которую получает сексуальный объект, как желанная цель сексуального влечения... проявляется как логическое ослепление (слабость суждения) по отношению к душевным проявлениям и совершенствам сексуального объекта...» Фрейд сетует, что феномен этот лучше изучен у мужчин, как и вообще сексуальная жизнь, гораздо в большей степени табуированная у женщин. Впрочем, это не помешало сделать любопытное наблюдение: «Как правило, у женщин не замечается сексуальной переоценки мужчин, но она почти всегда присутствует по отношению к ребенку, которого она родила»<sup>49</sup>.

Русская пословица подтверждает: «У всякого первенец родится: во лбу светлый месяц, за ушами ясны звезды»<sup>50</sup>.

Малыш бесконечно привлекателен для матери — внимание постоянно сосредоточено на нем: «Галка, жена,— с

удивлением записывает новоиспеченный отец в своем дневнике, — в постоянном восхищении сыном. Она обсуждает со своей мамой каждый крик и любой взгляд Саньки (так мы его назвали), а я удивляюсь, что любая мелочь, с ним связанная, может стать для женщины событием...»<sup>51</sup> И, добавив, знаком. Телесный код не исчерпывается кодированием только женского тела. В качестве знака используется и тело новорожденного — лишь только появившись на свет, оно привлекает пристальное внимание и кодируется.

### ПРЕДСКАЗАНИЯ-ПОЖЕЛАНИЯ

Здесь мы переходим к анализу еще одного жанра материнского фольклора.

«И вот наступила самая торжественная минута праздника: феи вошли в детскую и одна за другой стали преподносить новорожденной дары, которые они для нее припасли.

Одна из фей пожелала, чтобы принцесса была прекраснее всех на свете. Другая наградила ее нежным и добрым сердцем. Третья сказала, что она будет расти и цвести всем на радость. Четвертая обещала, что она будет превосходно танцевать, пятая — что она будет играть одинаково искусно на всех музыкальных инструментах»<sup>52</sup>. Это отрывок из сказки о Спящей красавице, запечатлевший как раз то, что мы называем «предсказания-пожелания».

Этот жанр бытует и по сей день, только не сконцентрированно в ритуале, а рассеянно, составляя постоянный фон первых месяцев жизни младенца.

В первые два месяца (традиционно — 40 дней) новорожденного избегают показывать чужим из боязни сглаза. Он еще так слаб, так зыбко его существование: еще как бы не совсем «здесь».

А по прошествии этого срока знакомые (женщины) начинают ходить в гости: «знакомятся» с новеньким человечком и — «заново» — с матерью. Присматриваются к малышу:

— На маму похож. Если мальчик похож на маму, то будет счастливый (СПб., 1990 г., Людмила Л., 1949 г. р.).

— Ножками-ручками машешь — как крылышками. Подрастешь — от мамки улетишь?.. (СПб., 1990 г.).

— Мальчика родила? Солдат будет. (Это повторялось

особенно часто. В нем традиционно-тревожное материнское ожидание: мальчик — солдат, уйдет — а придет ли?)

Первая часть подобных комментариев — фиксация внимания на тельце ребенка, каких-нибудь его черточках или движениях. Вторая — интерпретация (кодирование) этих черточек-движений. Ищут в них знаки будущей судьбы: тот же принцип «прозрачности», что и в восприятии тела беременной.

Такой взгляд на младенца я замечала и у совсем незнакомых людей: младенец как бы не сам по себе, а знак своей же будущей судьбы. Пытаются прозреть будущее в этих его беспорядочных движениях или громких возгласах.

Малыш (8-ми месяцев) завопил в магазине — чего-то требовал, а может быть, надоело в духоте. Рядом стояла пожилая женщина — засмеялась: «Голос громкий,— говорит,— будет полководец!» В другой раз интерпретация была другая: «Оперный певец вырастет — гляди, какой голос!» (СПб., 1991 г.).

В наших записках остались еще несколько подобного рода предсказаний:

— Громко требует шоколадку, наконец, вынуждает купить и дать ему. «Ой, какой,— комментирует женщина рядом.— Царем будет!» (СПб., 1992 г.);

— Едва научившись ходить, малыш уже убегает от мамы, а та за ним, вызывая смех старушек на скамеечке: «Хорошо бегают — спортсмен будет!» (СПб., 1992 г.);

— вымазался в краске — «будет художником»;

— после обеда приносит в раковину тарелку — «маме помощником будет»;

— тянется ручонками к автомобилю, восклицая «ту-ту!» — «водителем будет»,— улыбается хозяин машины;

— пытается разобрать мою пишущую машинку — «какой — изобретатель!»;

— карабкается на диван и падает — «альпинистом станешь?» — спрашивает его тетя (моя сестра);

— смеется и машет ручонками в Петербургском дацане — «русский лама будет!» — улыбается служитель (СПб., 1992 г.).

\*

Предсказания такого рода всегда доброжелательны, всегда с улыбкой, и говорят только о хорошем — потому мы и определяем их как в значительной мере пожелания, с

помощью которых окружающие пытаются угадать, обрисовать будущее социальное «я» маленького человека. Но это не социальная роль в точном смысле слова: много ли в том обществе, куда войдет ребенок, откроется ячеек «оперных певцов» или «полководцев», а тем более — «царей»? Скорее, это гиперболизированные символы сфер социализации: искусство, техника, власть или армия. Человеческая среда дает веер-набор профессиональных ориентаций, одобряемых направлений социализации. Возможно, программирует мать: ведь эти предсказания она слышит по десятку в день, их множество, и это не может не оказывать давления, формируя ее воспитательные стратегии и предпочтения.

Но присмотримся к другому: что служит знаком судьбы? Знаки телесны: это голос, быстрота движений — общий темперамент; случайные жесты и звуки, издаваемые младенцем. Все это интерпретируется окружающими как знаки судьбы.

Таким образом, уже не материнское, а младенческое тело становится источником знаков, основным носителем значений. Неудивительно, что на него переносится и влечение, — мы имеем в виду нормативное, специально стимулируемое традицией влечение. Смысл его — тот же, что и «влечения к животу»: обеспечить постоянную фиксацию внимания на телесных знаках для их восприятия и понимания.

На основе предсказаний-пожеланий трудно воспроизвести образ детского тела, как оно представляется в материнской традиции. Слишком это рассеянный и «свободный» жанр, слишком широка свобода интерпретаций.

Имеет смысл обратиться к этнографическим записям начала XX в. Сейчас роды в большинстве случаев проходят в мед. учреждениях, а потому забыты народные традиции, связанные непосредственно с моментом появления малыша на свет. Большинство их ушло вместе с профессией (или сакральной ролью) повитухи. Здесь, без сомнения, были приметы, основанные, как и предсказания-пожелания, на кодировании тела. Повитухи (а позже — женщины, приходившие в первые дни к роженицам с подарками «на зубок») внимательно рассматривали младенца, оценивая его физический облик и темперамент.

На чем они фиксировали внимание?

1. На знаках, оставленных родами:

— ребенок родился перевитый пуповиной (но не задохнулся) — будет хороший солдат (Пензенская губ., Нижнеломовский у.);

— родился в «сорочке» или «рубашке» (т. е. на головке осталась пленка околоплодного пузыря) — к счастью;

— родимые пятна — тоже к счастливой жизни (Владимирская губ.).

2. Оценивали общий облик новорожденного — кодировали размеры, симметричность, цвет тела, полноту его:

— очень полный, «сырой» — не живуч;

— цвет тельца синеватый, молочно-белый — неживуч; красный — здоровый, но сердитый по характеру (Новгородская губ., Тихвинский у.; Костромская губ., Ветлужский у.; Саратовская губ., Хвалынский у.);

— суровой ниткой обмеряли обе ручки, окружность головы, толщину туловища, длину его с обеих сторон. Сравнивали левые и правые смерки — если одинаковы, то малыш будет жить, а не равны — скоро умрет.

3. Но главное внимание привлекали головка и личико младенца. Кодировали:

а) форму и размеры головы:

— маленькая и крепкая — признак здоровья, а «разваливающаяся», рыхлая — нежизнеспособности;

— большая голова — признак ума, в особенности — широкий лоб;

— «востроголовый» — скорее всего, будет дурак (Вологодская губ. и у.; Вятская губ., Орловский у.; Ярославская губ., Даниловский у.; Орловская губ., Карачевский у.);

— рано начинает поворачивать головку, быстрые движения — будет силен, работающ, любознателен.

б) рот и его функции; голос:

— если рот не «цветет» (т. е. нет болезни «молочницы», обычной у младенцев), то ребенок скоро умрет;

— родился сразу с зубами — вырастет плут (Пензенская губ., Нижнеломовский у.);

— если кричит долго и громко — будет сердитый и вздорный;

— заплакал сразу после рождения, голос сильный, громкий и низкий («толстый») — живуч, «хозяин будет» (Вологодская губ., Усть-Сысольский у., Кадниковский у.; Рязанская губ., Зарайский у.; Новгородская губ., Череповецкий у.);

— если голос тонок и с визгом — значит, возможны врожденные пороки или заболевания, не исключены в



будущем припадки (Новгородская губ., Тихвинский у.; Ярославская губ., Ростовский у.; Калужская губ., Медынский у.).

в) подбородок:

— острый подбородок — знак нежизнеспособности, тупой — хорошего здоровья;

г) брови:

— густые — ребенок будет человеком продувным, хитрым;

д) глаза:

— после рождения слишком долго не открывает глаз — будет суров;

— слишком осмысленный взгляд — нежизнеспособен;

е) уши:

— длинные, отвислые уши (особенно в сочетании с «вростроголовостью») означают, что ребенок может вырасти дураком;

— мягкие уши — скоро умрет;

— торчащие уши — будет крепок и здоров;

ж) волосы:

— сзади оканчиваются «косичкой» (суживающейся прядью) — значит, следующей в этой семье родится девочка, а если волосы внизу ровные — то мальчик;

— длинные, жесткие волосы при рождении предвещают у ребенка ум<sup>53</sup>.

В общем, женская культура сосредоточивает внимание на головке и личике младенца. С ним как бы знакомятся, подмечая антропологические особенности.

Лицо — средоточие органов чувств, обеспечивающих связь с окружающим: получение и передачу информации. Особенное внимание обращают на голос и взгляд — основные для младенца средства коммуникации, то, что связывает его с матерью (прежде всего).

Особенное внимание женская культура уделяет улыбке младенца. Первой улыбке ждут с нетерпением и тревогой: пока не улыбается, еще не совсем человек, нет уверенности, что не подмененный нечистой силой (т. е. недоумок) — те не улыбаются. Живо поверье: кто первым увидит улыбку малыша, тот будет его больше всех любить (СПб., 1990—1991 гг.). Говорят: если отец не видел первой улыбки ребенка — что это за отец? А если приемный отец увидел, как малыш впервые улыбнулся, то он ближе родного (СПб., 1990 г.).

Дивильковский заметил у матерей на Русском Севере обыкновение, любясь на спящего малыша, ловить его

улыбку: считалось, что в это время ангел-хранитель «гулит» младенца или же «андельская душенька с ним беседует, на все доброе наставляет». Поэтому нельзя в такие моменты тревожить и будить младенца — «андел уйдет, а нечистый-то андельские речи и начнет разбивать»<sup>54</sup>. Улыбка во сне кодировалась — как знак будущих лучших качеств, «андельской» части формирующейся души.

И по сей день моя старшая родственница всякий раз, видя спящих детей, шепчет: «Детки спят — ангелы летают...» (СПб., 1991). Она около тридцати лет проработала в детском саду воспитательницей, а эту фразу услышала лет пятнадцать назад от пожилой (уже тогда) коллеги.

Женская традиция фиксирует внимание на улыбке младенца — но это один из самых волнующих моментов общения матери с ребенком, источник, как говаривали прежде, неизъяснимого блаженства. Как эротичны материнские описания (а впрочем, и отцовские)!

Наташа А. — о своем первенце Николеньке: «...нежный болтунишка. Иногда так ласково «разговаривает». Когда улыбается, то не могу выдержать такой доверчивой, ослепительной улыбки» (Москва, Люберцы, апрель 1992 г. Ребенку около 4 месяцев от роду).

С. Иванов: «Я взял сына на руки, и вдруг у него глаза распахнулись, и он поглядел на меня пронзительно и тревожно. А я на него уставился. Так изучали друг друга несколько минут. Потом Саня улыбнулся, а я обомлел от этой его улыбки. У самого физиономия расплылась в ответ»<sup>55</sup>.

«Не могу выдержать», «обомлел» — внезапно охватывают непонятные, ошеломляющие ощущения. Это как озарение. Традиция, фиксируя их вербально, вносит в свой миф.

\*

Еще один чрезвычайно значимый момент телесной близости в материнстве — кормление грудью. Это то, о чем больше всего говорят молодые матери в первые месяцы после рождения ребенка. Как сделать, чтобы «пришло» молоко? Чтобы малыш активно сосал? Переводить ли на искусственное вскармливание? Сцеживать ли молоко после кормления? И всеобщее убеждение:

ребенок, выросший на материнском молоке, будет здоров, вынослив, не подвержен аллергическим реакциям, инфекциям и даже к сглазу более устойчив. «Мамино» молочко — лучшая пища» (СПб., 1990 г.). Короче, кормление — то, на чем женская среда постоянно фиксирует внимание.

Но это и наиболее заметный эротический момент материнства. По З. Фрейду, «сосание ребенком груди матери стало прообразом всяких любовных отношений»<sup>56</sup>.

С другой стороны, это вызывает похожие ощущения и у матери. Б. Спок заметил: «Матери, кормящие грудью своих малышей, рассказывают, что они испытывают огромное удовлетворение от чувства близости ребенка, от сознания, что они дают своему ребенку то, что никто другой в мире не может ему дать. В книгах редко упоминают о том, что спустя недели две акт кормления грудью становится для матери физически приятным»<sup>57</sup>.

Кормление грудью вносится в знаковый мир материнской культуры. Это один из емких символов, с которым связываются, в частности, воспитательные установки родителей. Характерный пример такого кодирования мы нашли в книге Б. П. Никитина — как он сам себя называет, «Родителя-профессионала» (у него семеро детишек и профессия педагога). Он пишет: «Кормление грудью — это не только питание малыша, которое обеспечивает ему начало жизни без болезней, хорошее развитие его сил и ума, но и воспитание любовного, доверительного отношения к родной матери, к другим людям... Каждой маме надо запомнить: чем раньше она отучит ребенка от груди, переведет малыша на смешанное, а тем более искусственное вскармливание, тем больше она предрасположит его к неконтактности, бесчувственности, одиночеству»<sup>58</sup>. Это представление весьма распространено среди женщин. Но в данном случае важно обратить внимание на сам принцип кодирования: одна из манипуляций с ребенком — кормление грудью — кодируется, используется как знак-напоминание о таких качествах, как доброжелательность, общительность, доверительные отношения, а также хорошее развитие ума. Желанные качества (т. е., по существу, воспитательные установки матери) символически привязаны к «кормлению грудью». Это и есть момент его кодирования, превращения в знак.

Итак, тельце младенца включается в телесный код материнской культуры. Неудивительно, что культура стимулирует внимание, а точнее — влечение к нему.

До сих пор широко распространены пестушки — жанр, объединяющий словесный приговор и ласковые поигрывания с тельцем младенца: его щекочут, поглаживают, целуют, качают на коленях.

Едем с малышом (ему полгода от роду) в троллейбусе. Напротив сидит женщина лет сорока — улыбается, заговаривает с мальчиком:

— Щечки толстенькие! Ой, какие пальчики сладкие-сладкие!

Потом выставляет вперед два пальца, будто рога:

— Идет коза рогатая

За малыши ребятами (вариант: бодать дитя пузатое; идет коза бодатая — также широко бытуют.— Т. Щ.),

Кто каши не ел?

Кто молока не пил?

Забодаю-забодаю-забодаю!

Щекочет малыша «рогами»-пальцами, а он смеется-заливается! (СПб., 1991 г.).

Можно заметить, как в этих пестушках находит выход безотчетное влечение, желание потрогать, погладить, приласкать малыша. Есть что-то неизъяснимо влекущее в его крохотных пальчиках, нежных волосках, а сияющая улыбка — как награда. Кажется, ее-то и добиваются; пестушки — одно из средств.

Часто приходится слышать пестушку про сороку:

Сорока-ворона кашу варила, воду носила:

Здесь у ней холодная вода (легонько щекочут запястье),

Здесь — теплая (щекочут локоток),

А здесь — горячая-горячая-горячая (щекочут под мышкой)!

Конечно, дитя смеется, повизгивает, и у взрослого самая блаженная улыбка (СПб., 1991 г.). С малышом постоянно заговаривают, заигрывают незнакомые люди — пестушки типа «сороки» или «козы» придают этим заигрываниям культурно-санкционируемую форму<sup>59</sup>.

## ЧАСТЬ II

### ЖЕНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Интерес к «животу» моментально снимает между людьми перегородки, расстояния, делает «знакомыми», делает друзьями. Эта громадная связывающая, социализирующая роль живота поразительна, трогательна, благородна, возвышенна.

*В. Розанов<sup>60</sup>*

Телесная символика играет роль медиатора в самоорганизации, консолидации невидимого сообщества матерей.

Стою в очереди у молочного магазина. Живот уже округлился, и я чувствую постоянное внимание окружающих женщин. Одна из них все поглядывает на мой живот и наконец спрашивает: «Как, шевелится уже?» «Сейчас,— говорю,— затих». — «Ну, спит, пускай спит...» (СПб., 1990 г.)

Или эпизод, описанный в самом начале: незнакомая женщина подошла прямо на улице и говорит, чтоб я собак не перешагивала — а то ребенок может быть волосатый.

Поначалу такие вещи ошеломляли: трудно представить в обычной городской отчужденности, что кто-то вдруг трогает ваш живот, рассматривает его и спрашивает, что там у вас происходит внутри. Это просто невысказано — существуют межличностные барьеры, и они действуют достаточно эффективно. Что же сняло барьеры в описанных эпизодах? Что послужило сигналом к общению? Живот, мой округлившийся беременный живот. Оказалось, что он действует между рожавшими женщинами как сигнал к общению, символ-медиатор.

Он снимает обычные межличностные барьеры (вспомним, кстати, В. Розанова). Это означает, что плотность контактов в среде матерей выше, чем фоновая. Но «локальное уплотнение контактов» — одно из определений общности<sup>61</sup>. Общение происходит через символ-медиатор, не требуется личного знакомства — поэтому речь идет о символической общности. Политолог и социо-антрополог А. Коэн определяет сообщество как «ограниченно-выраженный символ», носителями которого в общем являются все его члены<sup>62</sup>. Этот символ консолидирует сообщество и поддерживает его границы. Все это вполне подходит к нашему случаю. И хотя материнское сообщество не имеет

самоназвания, программ, идеологии, помещений и знамени, т. е. внешне выраженных символов самосознания, о нем все же можно говорить как об общности. Или — как о коммуникативной системе, достаточно отделенной от окружающих коммуникативных сетей.

Живот — «опознавательный знак», открывающий беременной путь в это сообщество. И доступ к его традициям, фольклору, информации. Мы имели возможность наблюдать, как именно живот является сигналом, по которому на беременную обрушивается поток советов и примет, т. е. ее постепенно превращают из испуганной неофитки в носительницу традиции. Это превращение окончательно закрепится после родов, когда она получит статус «матери», т. е. полноправной представительницы сообщества матерей. Роды — как женское посвящение, а беременность (первая в особенности) — как подготовка к нему.

А потом, когда явится на свет малыш, уже он станет играть роль символа-медиатора.

Моему сыну было полгода, и я гуляла с ним по улице. Вижу — какая-то женщина, тоже с коляской. Женщина поравнялась со мною и спрашивает:

— Девушка, простите, у вас есть кому пристроить это хозяйство?

— ?..

— У вас комбинезончик хорошенький. Есть кому потом передать?

— Да,— говорю,— подруга скоро родит.

— Ну тогда... А у меня тоже подруга, родила уже. Как раз через полгода ей нужно будет (подразумевается, мой малыш уже к тому времени вырастет) (СПб., 1991 г.).

Женщина увидела у меня коляску с ребенком — этого вполне достаточно, чтобы заговорить и даже попытаться решить некоторые проблемы. Коляска с младенцем — сигнал к общению, как и живот. Это все обычные эпизоды, составляющие атмосферу существования. По существу, символ один и тот же: ребенок — вначале в животе, потом в коляске. И даже просто разговоры на темы «живота» (рождения, беременности, ухода за малышами) имеют то же объединяющее действие.

Это с удивлением открыл для себя В. Розанов, случайно, в театре. Сидел в партере, высказался «в воздух» по поводу полуобнаженных актрис: «...как все это важно для здоровья! То есть чтобы все это жило... Как расцветают молодые матери! Как вырабатывается их характер,

душа!..» И неожиданно — горячая реакция незнакомой и, кажется, «чопорной» дамы, сидевшей рядом.

«— О да! да! да! — вдохновенно сказала она, и я услышал в голосе что-то личное.

Помолчав, она:

— У меня дочь замужем...

— И есть ребенок?..

— Да, несколько месяцев...

— Вы говорите, ребенок? И сама кормит?

— О да! да! да! Сама кормит»<sup>63</sup>.

После этого случая В. Розанов и записал в своем дневнике о «громадной связывающей, социализирующей» роли «живота». Потом жизнь не раз предоставляла ему случай использовать свое открытие, что, впрочем, не переставало удивлять философа. «То же,— записывает он в дневнике,— было и у Толстых. София Андреевна не очень была довольна, что мы приехали (без спроса у нее; она очень властолюбива). Но заговорили... и уже через 1/2 часа знакомства она рассказывала о своих родах, числе беременностей, о кормлении грудью. Она вся была великолепна, и я любовался ею. И она рассказывала открыто, прямо и смело»<sup>64</sup>. Чуть позже мы увидим, как рассказы о родах превращаются в особый жанр женского общения и становятся важнейшим фактором консолидации дворовых групп молодых матерей.

Эта «притягивающая» роль живота, а затем и младенца, имеет, вероятно, в своей основе то же безотчетное влечение, которое мы упоминали выше. И которое специально стимулируется материнской культурой. В основе консолидации материнского сообщества лежит в значительной мере эротика материнства: необъяснимое, но властное желание — подойти, поговорить с беременной, потрогать живот; потрепать по щечке младенца, и чтоб он улыбнулся — тут и «коза рогатая» в ход идет, и конфетка...

А следствие — плотность контактов между матерями (сюда входят и будущие) повышается. Их просто тянет друг к другу: притягивают эти самые символы-медиаторы.

\*

В общем, можно определить материнское сообщество как символическую общность: коммуникативное поле с общей символикой. Личные связи необязательны (хотя, как увидим, они постепенно формируются): общение воз-

можно и без них, даже без знакомства — через символ-медиатор. Подходят и заговаривают просто потому, что видят живот (потом коляску с малышом). Символ, собственно, ядро консолидации материнского общества.

Ту же роль играют телесные атрибуты малыша: отпечатки и абрисы ручек-ножек, состриженные волоски, первая обувь и т. п.; детские вещи (одежда, коляски и т. д., которыми матери обмениваются между собой); наконец, разговоры о беременности, родах, а позже — о телесных особенностях, недугах и развитии малышей.

### ОТПЕЧАТКИ ЛАДОШЕК И СТУПНЕЙ

В 1993 г. в детской больнице с нами в палате лежали еще два ребенка: двухлетний и восьмимесячный. И вот мама восьмимесячного Миши села писать письмо своим родителям. Затем она взяла чистый лист бумаги и приложила к нему ладошку своего малыша; старательно обвела ее ручкой; так же обвела крошечную ступню и показывает нам отпечатки: для мамы это самая лучшая, самая дорогая в мире картина, ею невозможно налюбоваться...

Вообще в письмах к родным довольно часто посылают контуры детских ручек и ножек: посмотрите, как малыш растет! Полюбуйтесь, порадитесь! Делаю это не раз на протяжении младенчества. Когда-то моя мама обрисовывала мои ладошки, потом измеряла ниточкой рост и вкладывала нитку в конверт: бабушке.

Все это создает невидимую связь ребенка с родственниками, живущими отдельно. Поддерживается привязанность, теплое ощущение причастности — как будто малыш подрастает «на глазах», а не за тысячи километров, в далеком столичном городе.

Опять телесные знаки служат символом-медиатором.

\*

В некоторых семьях хранятся первые состриженные у малыша волоски. Моя мама бережно хранила все мои волосы — была специальная коробочка. До сих пор сохранилась моя первая обувь — крошечная синяя пинетка. Теперь с нею рядышком в той же замшевой сумочке лежит туфелька, в которой сделал первые шаги мой сын.

Эти вещи невозможно выбросить. Они — память о



самом начале жизни. Талисманы материнства. Они бесконечно дороги матери; их роль — сохранять теплоту самых первых мгновений материнства во времени.

\*

А вот пеленки часто делаются символом отцовской заботы и любви. Уже в роддоме матери обсуждают новое распределение обязанностей: практически все, с кем я лежала в одной палате, сходились на том, что пеленки должен стирать отец ребенка. Позже, затрагивая тему отцовской помощи, я часто слышала фразу: «У меня только он пеленки стирает». Похоже, что это обычай, и стирка пеленок приобретает не только прямое, но сакрально-символическое значение. Говорят, отец, который стирает пеленки, крепче полюбит малыша и вообще будет к нему ближе.

Характерно, что символом установления связи с отцом служит пеленка — явно из серии телесных символов, обильно отмеченная следами физиологических отпращиваний.

#### **ДЕТСКИЕ ВЕЩИ И ОБЫЧАИ ВЗАИМОПОМОЩИ**

В общении матерей заметную роль играют (в качестве его медиаторов) детские вещи: их дарят, ими обмениваются, и это служит основой межличностных отношений: иногда разовых контактов, иногда — длительных и теплых, переходящих в дружбу.

Мы уже упоминали обычай посещать новорожденного в первые (после двухмесячного периода избегания) недели его жизни. При этом ему дарят что-нибудь «на зубок»: свитерочек, ползунки, игрушку, тапочки, шапочку и т. п. Чаще — что-нибудь из одежды. «На зубок» дарят все новое (вообще же женщины чаще дарят вещи, носимые и любимые их собственными детьми, соприкасавшиеся с телом, — это имеет символический смысл).

Обычай дарить «на зубок» известен и по этнографическим записям начала XX в. Правда, тогда это имело смысл принятия роженицы в женское сообщество (либо, при повторных родах, ритуальное узаконение этим сообществом совершившегося события). В Гороховецком у. Владимирской губ. после окончания родов над баней роженицы ставили шест, иногда с вывешенной на нем ее рубашкой. Для соседок это был сигнал навестить роженицу. Ей

приносили пироги, блинчики, другие домашние лакомства, причем мужу этого есть не разрешалось (детям можно). Так выглядел обычай «наведы» в описании Д. К. Зеленина<sup>65</sup>. В материалах Тенишевского бюро имеются сведения, что наведы совершались не сразу после родов, а после крестин (через несколько дней после родов)<sup>66</sup>. Обратим внимание, что подарки тогда предназначались матери, в отличие от современного обычая. Наведы служили установлению отношений между матерями. А современные визиты имеют скорее смысл «знакомства» с новорожденным.

Впрочем, он же имеет и значение «запуска» некоторых обычаев взаимопомощи, действующих между рожавшими женщинами. «На зубок» — символический дар, открывающий цепь приношений, подарков. Эта модель отношений настолько характерна, что мы бы назвали раннее материнство (примерно лет до трех) «периодом даров».

Сыну годика полтора, я печатаю на машинке. Звонок телефона: «Таня, ты сможешь сейчас спуститься к метро, я тебе кое-что из одежки привезу?» Это Маша, ее сын на год старше моего. Спускаюсь и получаю объемистый пакет, а там рубашечки, штанишки, свитерочки — Машиному наследнику все это стало тесным, вырос. Вот и отдает в надежде, что пригодится моему. Подобное время от времени повторялось.

Это и есть «очередь»: говорят, что я пристроилась к Маше с ее сыночком «в очередь» или «хвост».

Я тоже отдаю свитерочки, ботиночки и комбинезончики, из которых вырастает мой сын,— у меня есть свои реципиенты: московская подруга Наташа и дальняя родственница Валя.

«Очередь» — отношения длительные и постоянные; в безличном поле общения кристаллизуются личные связи, переходящие нередко в дружеские. То есть это уже другой уровень принадлежности к материнскому сообществу: до сих пор мы говорили о принадлежности к тому уровню материнского сообщества, в котором отношения безличны и ситуативны, общение — через символ-медиатор. В образовании отношений «очереди» тоже играет роль символ-медиатор: здесь это детские вещи. Но связи приобретают уже постоянный и личный характер.

Инициатива «очереди» исходит обычно от мамы старшего ребенка — дарительницы. Для нее это решение проблемы освобождения жилища от всяческих распашонок, колясок и стульчиков, которые имеют обыкновение скап-

ливаться и загромождать углы. Детки пока растут быстрее, чем снашиваются или ломаются вещи. Выбрасывать жаль, а дома хранить — пыль разводить.

Я запомнила Машину фразу, которая стала для меня настоящей формулой «очереди». «Ребенок,— сказала Маша,— двойная радость, вначале когда тебе несут, потом отдавать — место освобождается» (СПб., 1992 г.).

Существует суеверный страх, не позволяющий просто выбросить детские вещи на помойку. Они соприкасались с теплым, любимым, бесконечно дорогим крошечным тельцем твоего малыша. Как будто сохраняют его тепло и по-прежнему как-то связаны с ним. Рука не поднимается выбросить эти вещи или уничтожить — это, кажется, может угрожать, повредить малышу. Поэтому и ищут приемника — отдают в надежде, что кому-то еще может пригодиться. Эти опасения выдают отношение к детским вещам как к телесным символам, т. е. их символическая функция основана на их соприкосновении с телом ребенка. Поэтому мы говорим о детских вещах как об одной из разновидностей телесной символики, опосредующей общение в мире матерей. Отдавая детские вещи, женщина как бы переносит на другого малыша и отношение, чувства, которые она испытывает к своему собственному ребенку. В этих кофточках-штанишках — ее теплота, ее память о неповторимых мгновениях, крошечных ручках, сияющих улыбках и первых младенческих шажках. Она отдает не просто вещи — отдает эту память и заключенную в ней бесконечную теплоту. В этих дарах присутствует момент пожеланий:

«Томек потихонечку вырастает из комбинезончиков зимнего и осеннего и из зимних ватных штанишек. К зиме пришло для Борисочки,— пишет мне Нина из Магадана (когда-то вместе с ней мы учились в Москве).— Растите крепенькими, веселыми и здоровыми. Будут с Томеком друзьями» (Магадан — СПб., 1991 г.).

Мать как бы переносит на чужого ребенка те же добрые пожелания, которые предназначены своему. Это и становится основой трогательной дружбы между матерями; устанавливается что-то вроде общей опеки над детишками. Замечу (в связи с пожеланиями, которые заключает в себе даримая вещь): не принято дарить (и не берут) даже очень красивые и новые вещи, оставшиеся от умершего, уродливого или нездорового ребенка.

Матери очень ценят символическую роль вещей — кажется, не меньше, чем утилитарную. Тебе часто не столько

необходим или нравится подаренный костюмчик, сколько трогает теплота и забота другой женщины о твоём ребенке.

Включение в круг действия обычаев взаимопомощи начинается уже во время беременности. Само известие, что ждешь ребенка, вызывает характерную реакцию. Я, помню, сказала об этом женщинам на работе; через два-три дня одна из сослуживиц приносит мешок с игрушками и разными младенческими принадлежностями; потом — коляску, потом — детское креслице... К концу беременности я обнаружила, что мне почти ничего из приданого не нужно покупать — все уже принесли. Это обычная ситуация. Наташа тоже писала мне из Москвы незадолго до своих первых родов:

«У меня впереди еще стирка огромного мешка с одеждой (детской, которую принесли ей знакомые женщины.— Т.Щ.), даже страшновато... Пеленок с твоими — 37 теплых и холодных. Хватит? Распашонок много, особенно теплых — куда их? Одеяльца тоже есть. Хотела сшить конверт, но теперь не успею, да и не из чего. Моя учительница хочет отдать свой старенький...» (Москва, Люберцы, 1991 г.).

\*

Из-за своей символической нагрузки подаренные вещи в определенном смысле предпочтительнее, чем покупные, новые. Важно, что пользоваться ими заставляет не только материальная недостаточность (хотя, возможно, она и подкрепляет действие обычаев взаимопомощи вроде описанных)<sup>67</sup>.

Но и в относительно благополучной ситуации женские поверья побуждают пользоваться подаренными вещами, поддерживая действие обычаев взаимопомощи.

Как-то, еще во время беременности, я заикнулась о том, что надо бы уже приданое готовить. «Ты не вздумай ничего покупать,— воскликнула уже упоминавшаяся Маша, ставшая позже моим постоянным благодетелем.— Покупать — это... неправильно!» (СПб., 1990 г.)

Как будто я сказала что-то бестактное.

Некоторые поверья препятствуют самостоятельному приготовлению приданого. Считается, например, что беременной нельзя шить, вышивать, вязать и даже мотать нитки — а то малыш запутается в пуповине и погибнет. Говорят также, что до рождения ребенка нельзя ничего покупать для него — это как будто ты дразнишь судьбу;

говорят (или подразумевают): все купишь, а вдруг... вдруг еще не родится живым... Каким-то образом это будто бы может вызвать несчастье.

Шить нельзя, покупать нельзя.

И тем не менее к концу беременности набирается «огромный мешок с одеждой», и вроде бы все необходимое есть.

Система даров имеет слишком большое значение в отношениях между женщинами, в самом существовании материнского сообщества — чтобы оно позволило обойтись без этих подарков. Среди подаренных вещей каждая есть знак чьей-то благожелательности, обещание поддержки. Всякий раз, одевая младенца, ты заново переживаешь эту поддержку, а вместе с тем и свою принадлежность к невидимому кругу матерей.

### РАССКАЗЫ О РОДАХ: ДВОРОВОЕ СООБЩЕСТВО

Мы уже цитировали замечание В. Розанова о «связывающей» роли живота — в частности, рассказов о родах, беременности и т. п.

Это удивительное свойство активно проявляет себя в среде матерей. Рассказы о родах — важный фактор консолидации дворового сообщества.

Вообще-то двор появился в моем пространстве только после рождения сына. До этого я просто пробегала его по пути на работу: как промежуток между парадной и улицей. А теперь двор открылся как отдельный мир, и там стали происходить события жизни. Каждый день выхожу с коляской, а в коляске — мое подрастающее сокровище. Между кустов сирени там есть скверик-закуток, где две скамейки. Здесь собираются мамы с колясками. Двор у нас имеет свою структуру: есть уголок старушек, а есть скамейка в кустах — для целующихся и пьющих пиво. А вот скверик, окруженный сиренью,— это наш, женский, «клуб».

Выходишь с коляской, садишься на скамейку. Тут же рядышком устраивается другая мама. И — разговоры. На темы, как выразился В. Розанов, «живота». Первой довольно часто возникает тема родов. Я хочу обратить на это внимание: мы еще не познакомились, а может, и вообще видим друг друга впервые. И — совершенно свободно делимся, если со стороны посмотреть, интимнейшими подробностями. «Рассказы о родах» — характерный жанр дворового общения. Все это вызывает живейший

отклик, шутки, возбуждение — перебивая друг друга, вспоминают свои собственные переживания... Похоже, что рассказы о родах в данном случае играют роль знака принадлежности к клану матерей. Это как мальчик, прошедший инициацию, демонстрирует оставшиеся рубцы. Знак посвящения — роды ведь играют именно роль посвящения в статус матери. И притом это чрезвычайно эмоционально значимый символ, позволяющий не только обозначить, но пережить сопринадлежность общему сокровенному опыту. Во всяком случае, рассказы о родах создают между женщинами особенную теплоту (в какой-то мере заменяя личное знакомство — имен мы можем не знать годами).

Так мы гуляем вместе изо дня в день. Постепенно образуется более или менее устойчивая компания (обмены детскими вещами, совместные походы по магазинам, приглашения на дни рождения к младенцам). Но ни одна мама, пусть даже пришедшая сюда впервые, не будет чужой. С нею заговорят совершенно с той же непринужденностью. Эта дворовая компания формируется и живет не на основе личных отношений, а вокруг символа (малыш в коляске; рассказы о родах).

Как материнская общность вообще, так и дворовое сообщество в частности консолидируются вокруг центрального символа. Характерно еще одно обстоятельство: мы запоминаем друг друга по именам наших детей. Дворовое сообщество — уже не безличное поле общения: выделяются ростки личных связей. Тех женщин, с которыми мы часто вместе гуляем, я уже знаю в лицо, здороваюсь. Но имен ничьих не знаю — запоминаю их как «маму Полины», «Гришину маму» или «маму Маняши». Как-то решила пригласить Гришу с мамой к моему сыну на день рождения — исполнялось два года. Грише чуть меньше. И вот мы встретились с его мамой во дворе. «Приходите, — говорю, — поиграют, побегают вместе. Пирог съедят». Она записывает мой адрес и телефон. И, извинившись: «Все время забываю, как Вас зовут, кого позвать по телефону?» На самом деле Гришина мама (впоследствии оказавшаяся Светой) ничего не забыла. Мы не представлялись — не было случая. Стиль и форма общения в нашем «дворовом клубе» этого вовсе не требуют.

Здесь характерная черта дворового сообщества: оно формируется как «оболочка» вокруг детишек. Матери связаны не столько лично друг с другом, сколько через детей в единую среду.

Дворовое материнское сообщество имеет любопытную функцию: «вынашивания» детского сообщества. Мы постепенно перезнакомились — мамы Гриши, Бори, Алеши, Машеньки и Полины. Наши связи (и уже постоянное стремление гулять вместе) определяют первый круг общения наших детей. Позже они будут сосредоточенно копаться в песочнице, а мамы — рассевшись на окружающих скамейках — вести свои разговоры. А потом детишки станут гулять уже одни, без мам, но в том же составе. Их дворовое братство зародилось в недрах нашего женского «клуба», почему я и назвала это «вынашиванием». Этот процесс включает не только сложение первых отношений и дружеских связей; женское сообщество закладывает и первые нормы поведения детского сообщества.

Детишки (1,5—3-х лет) в песочнице, а со всех сторон крики мам:

— Манечка, нельзя бить мальчика!

— Отдай ему игрушку! Это не твоя.

— А ты, Ванечка, отдай мальчику свою машинку — он тебе свою даст поиграть!

— Ну не отбирай, он только поиграет и отдаст! Нет, он домой не унесет, поиграет и отдаст тебе!

— Вот молодец!

— Не толкайся, а если тебя толкнуть? Тебе понравится?

И все в таком же роде. Материнское сообщество дружно закладывает (навязывает) первоначальные нормы внутригруппового альтруизма. Первые простые правила общежития, подготавливающие самую возможность групповой жизни.

А логика норм такая: чтобы дети не плакали и не увечили себя. Но главное: чтобы мы, мамы, оставались в добрых отношениях. Оказывается, наши ангелочки рождаются совершенно не воспитанными. И грубые нападения чужих ангелочков на твоего подвергают нашу женскую дружбу испытанию. Так хочется защитить своего! Но ты его одергиваешь (с каким ужасом я слышу иногда свой собственный командирский голос!). Здесь весьма ощутимо давление женского сообщества: если малыши не поладили, мамы *должны* вмешаться, предложить каждая своему ребенку: уступить. Они, конечно, редко когда послушаются. Но тут главное — демонстрация нашей доброжелательности друг к другу, ко всем детям (а не только к своему).

На самом деле эти «нормы для детей» возникают как форма демонстрации матерями своей доброжелательности друг другу — «групповой солидарности». Детские конфликты не должны ее разрушить, т. е. логика норм на самом деле определяется потребностями женского, а не детского сообщества (собственно, заботой о самосохранении). Думается, что роль материнского «клуба» в формировании альтруистических черт заслуживает более пристального внимания (и в связи с этим — необходимость аналогичных структур в общественном воспитании, а может быть, и просто пагубность раннего отрыва от матери).

\*

Пока же нашей задачей было дать общий очерк материнского сообщества, обратив внимание на роль телесной символики в его самоорганизации.

### ЧАСТЬ III

#### СТРАЖИ ВОРОТ, ИЛИ ГРАНИЦЫ СООБЩЕСТВА

Нам сказали: «Нельзя»,  
Но мы все же вошли.  
Мы подходили к воротам.  
Везде слышали слово «нельзя»...  
Допустите нас, стражи!  
«Нельзя» нам сказали  
И затворили врата.

*Н. Рерих. Стража у врат<sup>68</sup>*

Символика «живота», консолидирующая женское сообщество, одновременно поддерживает его границы. Символика (она же — телесность) рождения воспринимается так, как мы описали, отнюдь не всеми: реакцией может быть не только властное влечение.

Яркий пример иной (и гораздо более распространенной, можно сказать, нормативной в современной культуре) реакции — в самонаблюдениях Н. А. Бердяева:

«Отталкивание во мне вызывали беременные женщины. Это меня огорчает и кажется дурным. У меня было странное чувство страха и еще более странное чувство вины. Не могу сказать, чтобы я не любил детей, я скорее



любил. Я очень заботился о своих племянниках. Но деторождение мне всегда представлялось враждебным личности, распадением личности. Подобно Кирхегардту, я чувствовал грех и зло рождения»<sup>69</sup>.

Как это контрастирует с розановским: «Волновали и притягивали, скорее же очаровывали — груди и беременный живот. Я постоянно хотел видеть весь мир беременным»<sup>70</sup>.

Граница женского сообщества — там, где пролегает грань между влечением и страхом по отношению к символике этого общества.

Телесность беременности, родов, новорожденное тельце столь же «страшны» для непосвященных, сколь сладостны постигшим этот опыт (но не любым способом, а именно в рамках материнской традиции, формирующей образ сладостной «нежной беременности»). Страх и вина, «грех и зло» — комплекс отторжения. Все это безотчетно (как и влечение) и часто повторяется в описаниях атмосферы родов. Характерный отрывок из наблюдений В. Степановым среднерусской деревни начала XX в.: «Тотчас по появлении в доме родильницы «бабушка» затепляет лампы у икон, молится Богу и затем осматривает больную. В избе воцаряется порядок тишины и религиозного страха. Как будто все члены семьи чувствуют за собой вину в предстоящих муках роженицы»<sup>71</sup>.

Опять тот же комплекс: страх и вина. Всякий уважающий себя сокровенный мир имеет стражей ворот. Они ужасны и отвратительны, их роль — отпугивать непосвященных. Другое их имя — коммуникативные барьеры на границах сообщества. Для мира материнства это мистический страх беременности (и вообще перед телесностью материнства). Нужно иметь личный телесно-эротический опыт, чтобы преодолеть его — и тем самым получить доступ к телесной символике этой среды: понять и просто воспринять ее язык.

Культура (как господствующая, так и материнская) прилагает усилия, чтобы не дать этому опыту выйти за пределы материнской среды (и тех, кого она «посвящает», — отцов, докторов, знахарей). Этот барьер поддерживается с двух сторон.

Уже во время беременности женщина изолируется от внешней среды. Во всяком случае, существенно ограничиваются ее контакты и передвижения. А. К. Байбурин, рассматривая запреты беременной, заметил тенденцию

к последовательному сужению ее общения (запреты на пользование общей посудой, утварью, участие в общих работах, поездки и визиты)<sup>72</sup>.

Отправляющиеся в путь, особенно мужчины, избегают беременных женщин: если беременная перешагнет через хомут, оглоблю и проч., то дорога не заладится, лошади будет тяжело везти и т. п. Все это проявления того самого мистического страха, который мы отметили выше. Поверья о «нечистоте» беременной заставляют избегать близости с нею — мы уже упоминали сексуальное избегание, особенно во второй половине срока.

Со своей стороны, беременные и роженицы опасаются вредоносного влияния внешнего мира: здесь вступают в силу поверья о сглазе и порче (колдовстве).

«Я была беременна,— вспоминала моя собеседница, пожилая женщина из чухломской деревеньки.— А врачей у нас своих не было. Приехали, остановились у одной женщины. А я пришла на осмотр — а соседка той тетки говорит: «Ой, с войны пришла, а такая полная! Хорошо тебе было на войне-то!» И вот пришла я, кости ломит, все болит. Мама говорит: „Это тебя обурочили...“»<sup>73</sup>

Еще больше боятся за ребенка — и потому до сих пор сильно стремление укрыться, спрятаться от всех. Ира М., молодой психолог из Москвы, писала нам об ощущениях начала беременности: «Ни имени (ребенка.— Т. Щ.) не чувствую, ничего. Только ощущение, что надо все в себе сберечь, спрятаться от людей. Не совсем, а оставить для общения совсем немногих — кому можно довериться. Особенно в первые месяцы: ношу в себе хрустальный сосуд, к которому нужно относиться бережно...» (Москва, 1992, воспоминания о событиях 1989 г. Ира М., 1960 г. р.)

Особенно скрывают момент родов: о нем могут знать только повитуха, свекровь и родная мать роженицы, т. е. тайна должна остаться в мире матерей. Повитуха — обязательно рожавшая женщина, желательно многодетная и строго соблюдающая правила традиционной нравственности: как бы идеальная, символическая мать. Мать-наставница, посвящающая других в этот статус. Нерожавших (в том числе и профессиональных акушерок) избегали приглашать принимать роды: «Какая она бабка, как она бабить будет, коли сама трудов не пыталась?» Говорили, что у такой тяжелая рука, рожать труднее, дети чаще умирают<sup>74</sup>. Плохо (тяжело рожать), если узнает девица, муж-

чина или старая дева — т. е. тайна рождения выйдет за пределы материнского сообщества.

Все эти страхи и самоизоляция роженицы (правда, не в такой мере, как при родах) продолжались до 40 дней — период ее «нечистоты». Она не появлялась в общественных местах, а ребенка избегала показывать чужим. По сей день не показывают чужим малышкой до исполнения двух месяцев. Наташа А. писала нам из Москвы через месяц после рождения своего первенца Николки: «Нам завтра месяц, а мы боеем. ...у ребенка перелом левой ключицы. Каким образом это произошло, мне непонятно. Все было как обычно. Я его не роняла, не дергала и вдруг — перелом!

Как будто сглазили. Ведь перед этим я его показала тете своей и двоюродной сестре (и это до 40 дней, теперь никому не покажу). И был разговор, что я не боюсь его брать и спокойно с ним обращаюсь. Ну вот и дообращаюсь» (Москва, Люберцы, 1992 г. Наташа А.).

Поверья о «сглазе», с одной стороны, и о «нечистоте» — с другой, есть культурная фиксация страха — обычного способа переживания границы разных коммуникативных сред. Переживания и фиксации.

Культура «не выпускает» телесный опыт материнства за пределы круга рожавших. Более того, даже те, кто побывал там, пережили этот опыт, не могут «вынести его с собою». Дело в том, что опыт беременности и родов остается вне «я», за рамками личности (сформированной господствующей культурой, которая «не видит» материнства).

Эмили Мартин обнаружила, что при описаниях женщинами беременности и родов господствует метафора: «Твое «я» отдельно от твоего тела»<sup>75</sup>. Тело — это то, что нуждается в контроле, посылает тебе сигналы, может поступать вопреки твоей воле, бороться с тобой и к чему ты должна приспособливаться. Эти метафоры не проявляют зависимости от социально-профессиональных характеристик опрашиваемых женщин — это общекультурная установка: «Я» и тело (рождающее, беременное) разделены.

Программа Второго независимого женского форума в Дубне (ноябрь 1992 г.) включала ряд психологических тренингов. В отчете о них отмечено, что тренинги продемонстрировали существование проблемы «культурного отчуждения женщин от своего тела»<sup>76</sup>. Женщины не принимают своего тела — психологи считают это следствием социализации в рамках маскулинной культурной модели,

такой как у Т. Горичевой, известного христианского философа: «С детства я отталкивалась от всего женского. Занимала антиженские, антиматеринские позиции. Испытывая презрение к плоти (как к материнскому, к материи), я развивала свой интеллект, волю. Я жила в мире чистого спиритуализма»<sup>77</sup>.

Телесный опыт рождения так и остается в подавляющем большинстве случаев за рамками «я» — женщины вскоре вынуждены вернуться к своему родовому образу — «возвращение девичества»: культура властно побуждает их к этому возвращению.

Беременной не советовали смотреться в зеркало — облик ее «в положении» никак не должен совмещаться с образом «я»; избегают фотографировать беременных и младенцев до двух месяцев — фиксировать, сохранять «на память» телесность рождения.

Не потому ли телесный опыт рождения так быстро «забывается»? Мы взяли слово в кавычки, потому что новая беременность или даже просто вид беременной женщины тут же пробуждают этот опыт и связанный с ним пласт информации. Здесь не забывание, а вытеснение из сознания, с «дневной поверхности» личности. «Горьки родины, да забывчивы» — гласит пословица<sup>78</sup>.

А кроме того, культура препятствует вербальной фиксации телесного опыта материнства: здесь действует барьер «стыда» — говорить о беременности и родах, об их телесных подробностях стыдно или, во всяком случае, неприлично в большей части ситуаций. Табуированы даже сами эти слова. Все это изгоняет опыт материнства с дневной поверхности культуры, которая продолжает его «не видеть»: «Смотрю на него и не вижу, а поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым»<sup>79</sup>.

### ОТЛУЧЕНИЕ ОТ ГРУДИ

Выход из мира рождения — это отгорожение от материнского тела. Важнейший момент для ребенка — отлучение от груди: прекращение основного, пожалуй, канала телесной коммуникации с матерью.

Женская традиция выработала устойчивые представления о «нормальных» сроках грудного вскармливания, существуют средства группового давления, заставляющего

мать стремиться к соблюдению этих сроков. Вообще традиция активно участвует в регуляции кормления.

Первые два месяца окружающие женщины обучают тебя способам «раздаивания», учат средствам, чтобы «пришло» молоко. Средства самые простые: много горячего чая с молоком, настоем фенхеля и т. п.

До 6—8 месяцев среда поощряет кормление.

До года одобряет. Узнав, что еще кормишь, удивляются, даже восхищаются: это уже необычно, но пока хорошо. Вероятно, это и есть грань «нормального» периода грудного вскармливания: отучают от груди чаще всего между 8 и 12 месяцами. Может быть, имеет значение появление зубов — когда я говорила, что кормлю, часто спрашивали: «А как же зубы? Не кусается?»

Где-то с полутора лет уже очень удивляются, говорят между собою: «Ирина свою еще грудью кормит — а уж почти полтора года девчонке!» И жалеют. И учат, как отучить от груди. Способы такие:

«Я щетку положила: одежную щетку обыкновенную. Она как увидела, так все. Отвернулась и больше не стала сосать» (Люба К., 1954 г. р., СПб., 1991 г.).

«Я горчицей соски намазала, — рассказывала мне моя мама. — Ты взяла сосок, ничего понять не можешь. А потом как заплачешь: «Сися кака!» — и больше уже не хотела. Еще подойдешь, потянешься — а потом: «Сися кака!» — отворачиваешься» (СПб., 1990 г.).

Некоторые просто уходят от своего сосунка на несколько дней. Одна из моих знакомых ушла в роддом рожать второго ребенка. Через пять дней вернулась — старший больше грудь не берет: отвык. По общему мнению, для этого достаточно трех-четырёх дней.

В русской деревне традиционно кормили малышей грудью до полутора-двух лет: время «трех постов» (считая в году два главных поста — Великий и Успенский). Этнографы наблюдали те же методы отучения, что по сей день практикуются в среде горожанок: мажут сосок горчицей, солью, перцем, сажей; кладут на грудь что-нибудь мохнатое: щетку, кусок меха; наконец, уходят из дома на несколько дней, оставляя малыша на попечение родственников<sup>80</sup>.

Смысл этих манипуляций: эротическое влечение к материнской груди должно смениться отвращением (вкусовые методы) или страхом. Обратим внимание на то, что кусочек меха, щетки — символически животные атри-

буты — ориентированы как раз на то, чтобы испугать младенца. Бабушка в п. Котлы Ленинградской обл. рассказывала, как раньше отучали детей от груди: «Варежку положишь (показывает — к груди) или что-нибудь такое, в шерсти, мохнатое: он увидит, испугается. Скажешь: «Собака злая там», — испугается, больше не подойдет» (п. Котлы, Ленинградская обл., 1990 г.). Дивильковский пишет, как мать, положив за пазуху щетку или мех, говорила: «Титю у мамы бука съела; вон, какая страшная стала! Смотри не тронь, а то тебя съест»<sup>81</sup>.

Вот он, первый страх, — граница, отделяющая от матери, а точнее — от женского сообщества, в недрах которого малыш появился на свет. Теперь пора переходить под влияние господствующей культуры. Настоящий смысл отучения от груди — переход в вербальную систему коммуникаций. Не случайно говорят, что если ребенок долго сосет грудь, то поздно научится говорить, будет плохо разговаривать, речь его будет невнятна (СПб., 1992 г.).

Кормление говорящих детей настолько поражает общественное мнение, что такие случаи надолго остаются в памяти материнского сообщества: «Трехлетний ребенок ставил рядом с матерью скамеечку, говоря: «Мази! Дай мне цыцки пососаць!» — и мать давала ему грудь», — сообщает из Гродненского уезда И. Корский<sup>82</sup>. «Я сама как-то сидит, с ней разговариваю. Тут подбегает ребенок, взбирается ей на колени: „Мам, дай сисю!“» — это со смехом и удивлением рассказывает моя подруга, с которой мы вместе прогуливали во дворе своих малышек (СПб., 1992 г.).

Шокирует то, что ребенок уже говорит. Это просто невероятно, несовместимо: речь и кормление грудью. Они в разных мирах.

\*

Существуют и другие ограничения телесного контакта с матерью.

«Младенцам не давать целоваться: долго немые будут», — фиксирует В. Даль одно из таких ограничений<sup>83</sup>.

Приблизительно с тех пор, как малыш начинает говорить, с ним не советуют «сюсюкать» — т. е. щекотать его и тискать под приводившиеся выше пестушки, типа «козы рогатой» или «сороки-вороны», т. е. прекращаются эротические игры с малышом.

Чтобы ребенок вовремя заговорил, до года не стригли ему волос, а в год надо это сделать. Стрижка волос — аналог отрезания пуповины и смысл ее тот же: прекращение связи с матерью<sup>84</sup>. Это делается для того, «чтобы он вовремя заговорил».

Примечательно, что самые разные формы телесного отделения от матери (отлучение от груди, запрет целоваться, стрижка волос и проч.) мотивируются заботой о развитии речи: отделение от телесного мира матери явно осознается как переход в мир вербальный. Наблюдатели вообще отмечают, что, как только ребенок начинает говорить первые слова (1,5—2 года), уход и внимание к его телу уменьшается: «сам скажет»<sup>85</sup>. Тело перестает быть основным источником информации. В общем, выход из материнского мира — это прежде всего пресечение телесной коммуникации, эротического контакта с телом матери.

Телесная коммуникация постоянно противопоставляется вербальной и в конце концов сменяется ею. Любопытно, что выход из мира рождения включает не только отгорожение от материнского тела, но и от собственного младенческого. Табу те же, что и у беременной: традиционное — не давать ребенку смотреть в зеркало («чтобы он не запоздал разговорной речью»)<sup>86</sup> и — в настоящее время — страх перед его фотографированием. Младенческий облик не должен быть зафиксирован, запечатлен в памяти (или на фотографии), встроен в структуру формирующегося «я». Культура способствует быстрому вытеснению младенчества.

В последнее время можно заметить некоторое ослабление этого табу: становится модным фотографирование младенцев (но после двух месяцев). Кажется, интерес к собственному рождению в какой-то мере допускается господствующей культурой.

\*

Возможно, требования избегания телесного контакта в не меньшей степени действуют на мать. Запрет целоваться, «сюсюкать», фиксировать облик младенца есть не что иное, как табу на эотику материнства. В том же направлении действует и запрет спать в одной постели с малышом: мотивируют опасность «заспать» младенца, но эта мотивировка совершенно не выдерживает проверки

опытом<sup>87</sup>. Многие матери берут малышей к себе в постель — так гораздо спокойнее, и можно согреть и покормить не просыпаясь. Мы думаем, здесь важнее избегание эротического.

Заканчивается время таинственного творения нового человеческого существа. Вместе с тем закрывается и телесный код материнства. Тело беременной или рождающей женщины табуируется, как и тельце новорожденного. Собственно, табуируется эротика материнства, влечение к «животу» — телесности рождения. Но эта эротика — тайный ключ ко всему коду материнской культуры.

Поэтому вхождение в мир материнства сопровождается культурной стимуляцией эротика «живота» (рождения). А выход — подавлением ее, отстранением от телесности рождения — и тем самым от символики этого мира. Его знаки делаются невидимы, язык неслышим. Этот мир как будто перестает существовать. Но стоит только увидеть беременную...

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Горбовский Г. На диване // Горбовский Г. Сижу на нарах... (из непечатного). СПб., 1992. С. 23.

<sup>2</sup> См.: Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 345—346; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 319.

<sup>3</sup> Если, вслед за Ч. Моррисом, понимать под «прагматикой» отношение знаков к их истолкователям. См.: *Morris Ch. W. Signs, language and behavior*. N. Y., 1946. P. 30, 60—91; Дридзе Т. М. Язык и социальная психология. М., 1980. С. 41. Там же можно найти развитие идей Ч. Морриса относительно прагматики и интерпретации текста.

<sup>4</sup> Розанов В. Опавшие листья. Короб первый. // Соч. Л., 1990. С. 180.

<sup>5</sup> Архив автора. 1990 г. В дальнейшем при ссылках на наш опыт и наблюдения в скобках указываются год и место события. Записи других женщин снабжены указанием года записи, а также имени, возраста, места жительства этих женщин.

<sup>6</sup> Попов Г. Указ. соч. С. 332. Материалы из Саранского у. Пензенской губ., Смоленской г. и у., Орловской г. и у., Шуйского у. Владимирской губ.

<sup>7</sup> *Martin Em. The woman in the body: A cultural analysis of reproduction*. Boston, 1987. P. 77. Перевод наш. — Т. Щ.

<sup>8</sup> Савченков Ю. И., Лобынцев К. С. Очерки физиологии и морфологии функциональной системы мать — плод. М., 1980. С. 12.

<sup>9</sup> См.: Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Тульском, Веневском и



Каширском уездах Тульской губернии) // ЭО. Кн. XXVII. 1895. № 4. С. 71—72; *Попов Г.* Указ. соч. С. 330: сообщения из Вологодской, Калужской, Орловской губ.

<sup>10</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 330.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1993. Т. 2. С. 127.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 330.

<sup>15</sup> *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 2. С. 126—127.

<sup>16</sup> *Степанов В.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском у. Московской губ. // ЭО. Кн. LXX—LXXI. 1906. № 3—4. С. 224.

<sup>17</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 330. Сообщения из Орловской (Орловский и Карачаевский у.), Новгородской (Череповецкий у.), Смоленской (Сычевский у.) губерний.

<sup>18</sup> *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 2. С. 127.

<sup>19</sup> *Розанов В.* Указ. соч. С. 179.

<sup>20—21</sup> *Савченков Ю. И., Лобынцев К. С.* Указ. соч. С. 27.

<sup>22</sup> *Тарковский А.* Жизнь, жизнь... // Избранное: Стихотворения. Поэмы. Переводы. 1929—1979. М., 1982. С. 190.

<sup>23</sup> *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 348; *Грысык Н. Е.* Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 72.

<sup>24</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 329.

<sup>25</sup> Там же. С. 342.

<sup>26</sup> Архив МАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1646, л. 86. Архангельская обл. Пинежский р-н, с. Сура, запись Т. Б. Щепанской, 1989.

<sup>27</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 329.

<sup>28</sup> *Мазалова (Грысык) Н. Е.* Народная медицина в современной севернорусской деревне // Этнографическая наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия. СПб., 1993. С. 101.

<sup>29</sup> *Фромм Э.* Искусство любить. М., 1991. С. 63.

<sup>30</sup> *Степанов В.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губ. // ЭО. Кн. LXX—LXXI. 1906. № 3—4. С. 224.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Архив МАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1647, л. 2. Архангельская обл., Пинежский р-н.

<sup>33</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 329.

<sup>34</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 329.

<sup>35</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 329.

<sup>36</sup> *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 60.

<sup>37</sup> *Байбурин А. К.* Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия Восточной Европы: Сб. МАЭ. Т. XIV. СПб., 1992. С. 9.

<sup>38</sup> Там же, ссылка на: *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 198—199.

- <sup>39</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 330.
- <sup>40</sup> *Семенцов М. В.* (авт.-сост.). Народная медицина кубанских казаков (В помощь работникам культуры и народного образования). Краснодар, 1992. С. 10.
- <sup>41</sup> См.: *Степанов В.* Указ. соч. С. 234; *Байбурун А. К.* Ритуал... С. 89; сведения относятся к грани XIX—XX вв. (Клинский у. Московской губ.; Украина).
- <sup>42</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 332.
- <sup>43</sup> См.: *Байбурун А. К.* Ритуал... С. 89.
- <sup>44</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 329—330; *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 3. С. 614; *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 72; *Семенцов М. В.* Указ. соч. С. 10.
- <sup>45</sup> *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 321.
- <sup>46</sup> Там же. С. 320.
- <sup>47</sup> *Шейн П. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, легендах и т. п. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1900. С. 38.
- <sup>48</sup> *Фрейд З.* Три главы к теории полового влечения // *Фрейд З.* Психология сексуальности. Минск, 1993. С. 81.
- <sup>49</sup> Там же. С. 18—19.
- <sup>50</sup> *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 2. С. 138.
- <sup>51</sup> *Иванов С.* Где ваш дом, дети?.. Л., 1990. С. 5.
- <sup>52</sup> *Перро Ш.* Спящая красавица // *Перро Ш.* Волшебные сказки. М., 1966. С. 13.
- <sup>53</sup> См.: *Успенский Д. И.* Родины и крестины... С. 75, 82; *Попов Г.* Указ. соч. С. 359—360; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография... С. 321. Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева / Авт.-сост.: Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 141—142.
- <sup>54</sup> *Дивильковский.* Уход и воспитание детей у народа (Первое детство) // Изв. Архангельского о-ва изучения Русского Севера. 1914. № 18. С. 596.
- <sup>55</sup> *Иванов С.* Указ. соч. С. 5.
- <sup>56</sup> *Фрейд З.* Указ. соч. С. 80.
- <sup>57</sup> *Спок Б.* Ребенок и уход за ним: Перев. с англ. Н. А. Перовой. Л., 1990. С. 54.
- <sup>58</sup> *Никитин Б. П.* Первые уроки естественного воспитания, или Детство без болезней. Л., 1990. С. 92—93.
- <sup>59</sup> *Мудрость народная: Жизнь человека в русском фольклоре.* Вып. 1. Младенчество; Детство. М., 1991. С. 103—130: пестушки.
- <sup>60</sup> *Розанов В.* Указ. соч. С. 180.
- <sup>61</sup> *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 20—21.
- <sup>62</sup> *Cohen A. P.* The Symbolic Construction of Community. London; N. Y., 1985. P. 14.
- <sup>63</sup> *Розанов В.* Указ. соч. С. 180.
- <sup>64</sup> Там же.
- <sup>65</sup> *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 322.
- <sup>66</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов

Этнографического бюро кн. В. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авт.-сост.: Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.

<sup>67</sup> О трудностях и тратах, связанных с подготовкой к рождению ребенка, см., напр., эмоциональную статью: *Ефимович Н.* Жаль, что не каждый ребенок рождается в рубашке // *Комсомольская правда*. 1992, 28 апреля. Сопоставив необходимые затраты с доходами, автор ужаснулся: «Ясно, что купить все, даже по минимуму, мы не в состоянии». Помогли друзья: «Наиболее крупные вещи — кроватку, коляску, манеж — берем напрокат у друзей. Помогут они и с частью детской одежды...»

<sup>68</sup> *Рерих Н. К.* Сказки / Сост. В. П. Князева. Л., 1991. С. 60.

<sup>69</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. СПб., 1991. С. 88.

<sup>70</sup> *Розанов В.* Указ. соч. С. 179.

<sup>71</sup> *Степанов В.* Указ. соч. С. 225.

<sup>72</sup> *Байбури А. К.* Указ. соч. С. 89.

<sup>73</sup> Архив МАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1647, л. 27. Костромская обл., Чухломской р., с. Чергово. Запись Т. Б. Щепанской, 1989.

<sup>74</sup> *Попов Г.* Указ. соч. С. 342; *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 319; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 183.

<sup>75</sup> *Martin Em.* Ibid. P. 77.

<sup>76</sup> От проблем к стратегии: Материалы Второго независимого женского форума: г. Дубна, 27—29 ноября 1992 года. М.; Хилверсум (Нидерланды), 1993. С. 52.

<sup>77</sup> *Горичева Т.* Дочери Иова: Христианство и феминизм. СПб., 1992. С. 56.

<sup>78</sup> *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 2. С. 125.

<sup>79</sup> *Дао-дэ цзин.* Чжан 14 // Древнекитайская философия. В 2-х томах. М., 1972. Т. 1. С. 127.

<sup>80</sup> *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 329; *Дивильковский.* Указ. соч. С. 599.

<sup>81</sup> *Дивильковский.* Указ. соч. С. 559.

<sup>82</sup> *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 329.

<sup>83</sup> *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 3. С. 614. См. также: *Дивильковский.* Указ. соч. С. 596.

<sup>84</sup> См.: *Байбури А. К.* Указ. соч. С. 56.

<sup>85</sup> *Дивильковский.* Указ. соч. С. 599.

<sup>86</sup> *Успенский Д. И.* Родины и крестины... // *Мудрость народная.* С. 27.

<sup>87</sup> *Никитин Б. П.* Указ. соч. С. 69.



К. К. Логинов

**МАТЕРИАЛЫ  
ПО СЕКСУАЛЬНОМУ ПОВЕДЕНИЮ  
РУССКИХ ЗАОНЕЖЬЯ**

**І. РИТУАЛЬНЫЙ «КОИТУС», ОБНАЖЕНИЯ И ЗАГОЛЕНИЯ У  
РУССКИХ ЗАОНЕЖЬЯ. СЕКСУАЛЬНЫЕ И ДРУГИЕ СТЕРЕОТИПЫ  
«ЗАОНЕЖАН», «ВОДЛОЗЕРОВ» И «ШАЛЬСКИХ»**

«Заонежане» и «водлозеры» — это локальные группы русских Карелии численностью соответственно 27 и 7 тыс. человек. Обе группы выделяются среди других русских Карелии ярко выраженным локальным самосознанием, самоназванием, совпадающим с названием со стороны (экзоэтнонимом), особым говором (соответственно — «заонежским» и «водлозерским»), четко очерченной территорией расселения. У заонежан это собственно Заонежский полуостров с прилегающими к нему заселенными островами в Онежском озере, у водлозеров — побережья и заселенные острова озера Водлозера. Противопоставление «мы — они» у заонежан сформировалось в маргинальной зоне при наличии контактов с карелами и вепсами. У водлозеров такое противопоставление возникло ко всей «аморфной»<sup>1</sup> группе пудожан на основе убежденности в уникальности своего происхождения («от новгородцев»), в осознании особенностей своей культуры и хозяйственных занятий. Другие русские Карелии вполне сознательно отделяют эти две группы от любых других групп русских б. Олонецкой губернии.

Русские с низовий р. Шалы (Водлы) и ее притока, р. Шалицы, называют себя «шальские» (экзоэтноним — «шаляне»). Однако, не имея четко очерченной территории расселения, они не сложились в локальную группу. Они считают себя, по большому счету, «пудожанами» (согласны с обидным прозвищем «пудожские налимы»), а пудожане (т. е. жители большей части Пудожского района) считают их «своими», не выделяют их из своей общности так, как выделяют водлозеров (обидная кличка «белогвардейцы») или, скажем, «челмужан» (пудожане их именуют «заонежана», хотя и отличают от заонежан собственно Заоне-

жья, проживающих по отношению к пудожанам за Онегом-озером).

Ритуальный «коитус» как средство обеспечения удачи отменялся в обрядах рыбаков и охотников перед отправлением на длительный промысел. Иногда тот же способ применялся, чтобы достичь удачи в ловле рыбы на близкой тоне, «испорченной» заговором завистников или нетактичным поведением кого-то из рыбаков в отношении дорожного человека или водяного<sup>2</sup>.

Обряд (называлось это — *взять, брать товару*) производился следующим образом. Накануне отъезда рыбак или охотник приказывал жене истопить баню до захода солнца. В баню шел с женой и совершал с нею «коитус» на пороге предбанника в полном молчании. Если мимо проходили соседи или случайные прохожие, традиция обязывала их не отворачиваться, а пожелать удачи: «Бог в помощь» или «Помогай вам Бог». Отвечать не полагалось. «Коитус» должен был быть исполнен до его естественного завершения в полном молчании. Затем рыбак (охотник) мылся в бане один и к жене больше не прикасался. Даже вещи или пищу от жены или других женщин брал не из рук в руки, а со стола или с земли и т. д.<sup>3</sup>.

Старики, не способные к «коитусу», заменяли его ритуальным проникиванием между ног жены в предбаннике, для чего приказывали своей старухе встать в предбаннике на две лавки или табуретки<sup>4</sup>.

Ритуальное заголение применялось рыбаками, когда они обнаруживали, что вслед им смотрит старуха с «недобрым глазом». Чтобы не сглазилось мероприятие, заонежанин раскрывал ширинку портов (штанов) и, не оборачиваясь, ставил фигу, т. е. показывал старухе фигу правой рукой через левое плечо со словами: «Пизда тебе на лоб, а мне на лад». Ширинка закрывалась лишь после того, как старуха с недобрым глазом скрывалась из виду<sup>5</sup>.

У заонежанок ритуальное заголение практиковалось в одном из обрядов изгнания клопов из избы. Для этого первые три пясточки колосков нового урожая зерна срезались серпом и свивались в жгут (*вязево*). Вязево это приносили домой. Когда в доме никого не было, хозяйка садилась на лавку вдоль половиц, задирала подол и с силой хлестала себя по паху, приговаривая: «По манды хлоп, хлоп, хлоп — уходи с фатеры<sup>6</sup> клоп». Покончив с этим, хозяйка вешала вязево на вешалку-гвоздильню у входной двери<sup>7</sup>. Считалось, что, устранившись, клопы покинут

избу и не войдут в дом, пока жгут из колосьев висит около двери.

В северном Заонежье знают карельское поверье, по которому, встретив в лесу медведя, женщина может испугать его и прогнать — стоит ей лишь задрать подол и обратиться к зверю свою vulva<sup>8</sup>. Сами заонежане, сообщившие эту информацию, не верили в такую возможность, смеялись, что это все «басни стариков», такие же, как обращение колдунами участников свадьбы в вольчью стаю.

Принародные обнажения мужчин и женщин в заонежской традиции не всегда воспринимались как эротические или магические. Еще в начале XX в. у заонежан было принято ходить купаться в озере без одежд после жаркой бани. Это было нормой. По свидетельству В. Лосева, в 1908 г. на купающихся после бани голых девушек никто из местных жителей, т. е. заонежан, не обращал ни малейшего внимания<sup>9</sup>.

В качестве эротических в Заонежье воспринимались, по-видимому, ночные катания и кувыркания девушек на летних святках во ржи для поднятия девичьей «славности»<sup>10</sup>. По крайней мере, парни, собравшись компаниями, подглядывали за девушками и, если удавалось, похищали их одежды.

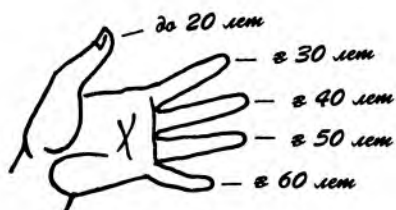
Неэротическими, но магическими воспринимались в Заонежье обнажения «честных вдов» во время ночных опахиваний деревни (чтобы защитить ее от сибирской язвы — «коровьей смерти»)<sup>11</sup> и обнажения в обряде охраны хлебного поля от сорняка-овсюга<sup>12</sup>. В последнем случае выбиралась самая юная из жниц, и ей поручалось на рассвете трижды обежать нагою вокруг поля. Случайно встреченного мужчину жницы били нещадно, если тот сразу же не обращался в бегство. Как и в обряде опахивания, мужчина воспринимался антагонистом женщин, чуть ли не представителем нечистой силы. Женская же нагота в обоих обрядах служила элементом устрашения.

Девичьи обнажения могли быть одним из многих, далеко не главных элементов обрядового действия, как это имело место в праздновании встречи лета в д. Суйсари, что расположена в 50-ти км к северу от г. Петрозаводска. Происходило празднование следующим образом. В ночь на Иванов день парни и девушки собирались за деревней у озера около большого приметного камня, именованного у местных жителей «Тобот». У камня разводили костер, прыгали через огонь парами, взявшись за

руки (поперек кострища)<sup>13</sup> или поодиночке (вдоль кострища)<sup>14</sup>. Девушки, отделившись от парней, под утро шли в баню. Там готовили на каменке пироги-сканцы. Угостившись, собирали цветы и плели из них венки, а еще ломали веники из тридевяти прутьев. Возвращались в баню, парились (для славы) этими вениками, после чего шли купаться в Онего-озеро с одними лишь венками на голове. Искупавшись, бросали венки в воду и смотрели, куда они поплывут, гадая о «судимой сторонушке»: «Куда он поплывет, там мой суженый живет». Если веноч уносило в открытое Онего, считалось, что еще год в девках сидеть придется. Парни суйсарьские подглядывали за девушками<sup>15</sup>.

## II. МАТЕРИАЛЫ О СЕКСУАЛЬНЫХ СТЕРЕОТИПАХ У «ВОДЛОЗЕРОВ» И «ЗАОНЕЖАН»

Максимально растопыренные пальцы на ладони мужика указывают, как у него член стоит или будет стоять в зависимости от возраста. Считали с большого пальца (20 лет), указательный — (30 лет) и т. д. до мизинца (60 лет).



Если у женщины ладонь узкая, то и пизда узкая, если широкая, то и пизда широкая. Если у мужика пальцы длинные, то и хуй длинный, если пальцы короткие и толстые, то хуй толстый и короткий и т. д. (смотрим у кого какие пальцы). У женщин длина пальцев указывает глубину пизды, но не ширину.

Почесать ладонь лицу противоположного пола — значит пригласить переспать.

Если у парня волосы кудрявые, значит, он блядун (у девушки — аналогичная склонность). Информанты ссылаются на припевку:

Кудри выются, кудри выются у блядей.  
Почему они не выются у порядочных людей?

Если у бабы лоб узкий, то и пизда узкая. Лоб широкий — пизда широкая. Если у человека брови срastaются на переносице, то он счастливый, а в сексе удачливый. Ему везет на хороших баб (мужиков), а в коллективном сексе его Бог милует, когда остальные «венеру» подхватывают.

У мужика ресницы длинные, значит, хер длинный, короткие — значит, короткий. Есть анекдот: «После первой брачной ночи молодая спрашивает молодого: «А почему у тебя такие ресницы длинные?» Он отвечает: «А я маленький много плакал». Молодая, вздохнув, говорит: «Жалко. Лучше б ты больше писал».

Из этого же анекдота информантки делают вывод, что если у мужика хер большой, то в детстве писал в постель наверняка, долго в постель мочился.

Если у мужика нос большой, то хер большой, и наоборот («Что на витрине, то и в магазине», т. е. спрятано за ширинкой штанов).

Если у мужика нос крючком, то он колдун, а если еще и глаза карие, то колдун, который легко порчу наводит (в том числе и свадебную «нестойчку» на жениха).

Если у мужика уши большие, то хер большой. Чем уши длиннее, тем хер длиннее. В Заонежье есть специальный анекдот<sup>17</sup> (на Водлозере этот анекдот мы не зафиксировали), обосновывающий это утверждение: «Царицы Аннушка и Елизаветушка (т. е. Анна Ивановна и Елизавета Петровна.— К. Л.) объезжали свое царство в карете и смотрели, что и как. Однажды у казаков (наверно, казахов.— К. Л.) они увидели осла, у которого хуй встал до самой земли. Подивились они. Елизаветушка и говорит: «Смотри, Аннушка. Мы с тобой всю жизнь мужиков себе по носам подбирали. А оказывается, надо выбирать таких, у которых уши длиннее»<sup>18</sup>.

Если у мужика усы вверх завиваются — он блядун.

Если у бабы рот большой, то пизда большая, и наоборот. Есть анекдот. «На ярмарке одна баба подошла к носатому мужику и спросила его лукаво: «А правду ли говорят, что если у мужика нос большой, то и хуй большой?» «Правда», — не без гордости ответил мужик. И тут же спросил: «А правда ли, что если у бабы рот большой, то и



пизда большая?» Та смутилась и, сильно сузив и округлив рот, ответила (полунервно): «Ну кто это тебе сказал?»

Если у мужика шея толстая — значит, ебарь (вариант — пьяница, закладывать любит).

Ямка на подбородке у мужика — блядун, у бабы — блядь, либо у нее только девочки рождаются будут.

Губы облизывать — приглашать переспать лицо противоположного пола.

Если у девки или бабы титьки большие, значит, в детстве сырое тесто ела.

Если девушка любит грызть корочки и горбушки, значит, и целоваться любит.

Если мужик кривоног — у него яйца большие.

Если баба кривонога, значит, трахаться любит.

Чем выше ростом девка или баба, тем у нее пизда меньше. Есть анекдот: «Когда Бог баб да девок на свет выпускал, то косу лезвием вверх поставил и приказал им над косою пройти. Тем, кто пониже, между ног больше прорезало, а тем, кто выше, — только самым кончиком косы».

### III. СЕКСУАЛЬНЫЕ И ДРУГИЕ СТЕРЕОТИПЫ «ШАЛЬСКИХ»

#### О голове

У дитя голова большая — умным будет.

У дитя уши торчком — летчиком будет.

Подбородок выступает вперед — человек коварен.

Лоб гладкий без морщин — вдовцом рано станет.

Тонкая кожа на лице — человек быстро состарится.

Ямка на подбородке — блядун («У него пизда на подбородке») или дважды женится (у чувашей — «Первым ребенком девочка родится»).

#### О глазах

Морщины у глаз — детей любит.

Глаза большие — добрый, маленькие глаза — злой или жадный.

Карие глаза — лукавые (коварен), голубые — злые, но человек честен.

К голубым глазам порча легче пристает.

Черные глаза — недобрые, сглаз наводят.

Поговорка: «Голубые — злые, карие — лукавые, синие да сивые самые красивые».

### О волосах

У кудрявых людей вся жизнь закручена, как волосы. Они женятся не менее двух раз.

Если у человека на макушке головы два вихра, он дважды женится (*вар.* — «он счастливый»), у северных вепсов — «нойдой», т. е. колдуном будет<sup>20</sup>. Так же и цыганки толкуют о двух вихрах на голове русских (мол, счастливый будет).

«Рыжий да рябой — человек золотой» (вариант — «он под солнцем родился»).

### О руках

Сердце у человека размером с его кулак, а член — это двадцать первый палец.

Длинные пальцы у ребенка — пахарем не будет, а будет интеллигентом, короткие пальцы — будет крестьянином или работягой.

Если пальцы длинные, то хуй длинный, короткие — то короткий, толстые — то толстый, тонкие — значит, тонкий. То же говорят о глубине и ширине вагины женщины.

У кого руки длинные (длиннее, чем обычно), у того хуй толстый.

У кого руки тяжелые, тот вдовцом будет.

### Рот — зубы

Рот большой — пизда большая.

Зубы редкие — блядун (*вар.* — врун).

«Зубы редки,

Машкой звать

Если Машка,

значит, блядь».

## Нос — член

Если нос большой, значит, член большой.

Если нос с горбинкой, то член хорошо стоит («Нос с горбинкой, хуй дубинкой»).

Курносый нос — хер маленький. Нос картошкой, хер гармошкой (лепешкой).

Анекдот: «Женщина курносого в постель затинула. Когда он ей вставил, ахнула, а перевела дух, на нос ему палец поставила и говорит: „У-тю-тю... тю... Обманщик же ты!“»

У кого ноги кривы, тот сильный.

Мужику с большим хуем баба нужна коротконогая с растоптанными пятками. Им советуют: «Не женись на маленьких — они широкопизды (*вар.*— «низкосраки»), им длинный хер нужен».

Мужику с тонким и длинным хуем надо высокую бабу («У высоких пизда уже»). Либо ту, что при ходьбе часто семенит ногами или имеет тонкий голосок («У высоких «золотник» повыше, а пизда поуже»).

### Соотношение между человеческим верхом и низом и другое

«Что на витрине, то и в магазине», т. е. если нос большой, то и хуй большой.

Загадка о том, как появляются дети: «Туда даром, обратно (*вар.*— оттуда) с товаром».

Если у женщины грудь высокая, то пизда глубокая, и наоборот (мелкая).

Поговорка о предпочтительности брака с русской: «У русской бабы жопа широкая, а пизда узкая» (т. е. чем шире зад, тем уже влагалище).

У кого кадык большой — тот пьяница.

У кого шея длинная, у того хуй длинный.

У кого шея широкая, тот ебарь хороший.

Кто сухощав и жилист, тот ебарь хороший.

Кто физически силен, тот ебарь хороший.

Кто полный и рыхлый, тот ебарь плохой.

Если муж с женой начали полнеть, значит, натрахались уже вволю.

Если у мужика грудь сильно волосата, значит, он ебарь хороший.

Когда у парня волосы на животе от груди до лобка сомкнутся (т. е. «дорожка к теще прорастет»), от него любая девка с первого раза беременеть будет. До того он еще подросток, а не мужик.

Если мужик начнет горбушки любить (есть), он будет к жене спиной спать (т. е. быстро импотентом станет).

Если девочка горбушку любит есть, у нее груди вырастут круглые и упругие, как горбушки.

«Если одна женская грудь в одну ладонь мужику умещается, это грудь, а если в две ладони — то это вымя».

Если девочка сырое тесто ест, грудь у нее высокая вырастет.

Толстых баб «наладить» в постели легко; тощих трудно — простыни рвутся, а ей все мало.

Если мужик крепкий чай любит, то плохо трахает.

### **Мифологическое предание «шальских» о возникновении у людей первородного греха**

«Около д. Шалы есть большое болото. Шли раз по нему Адам и Ева — первые среди людей. Их Бог создал. Дело было под осень. Было холодно. Адам с Евой замерзли: они же голые были. Член у Адама от холода набух. Вот и решил он его упрятать, где потеплее. И прижался им к Еве сзади. А тут пчела Адама в зад укусила. Тот дернулся вперед, и пошла у них потеха. Уж так они на том болоте топтались на радостях, что с тех пор и по наше время на этом болоте клюква не растет».

#### **ПРИМЕЧАНИЯ**

<sup>1</sup> *Логинов К. К.* «Аморфные» и «обособленные группы» русских в бывшей Олонецкой губернии // Европейский Север: история и современность. Петрозаводск, 1990. С. 140.

<sup>2</sup> Считалось, что испортить тоню мог отказ накормить путника. Печное помело, упавшее в воду, тоже портило тоню.— Архив Карельского научного центра (далее — АKNЦ), ф. 1, оп. 6, д. 339, л. 42.

<sup>3</sup> *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 42, а также: АKNЦ, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 102—103; ф. 1, оп. 6, д. 11, л. 4.

<sup>4</sup> То же.

<sup>5</sup> *Логинов К. К.* Материальная культура... С. 42.

<sup>6</sup> «С фатеры», т. е. из избы.

<sup>7</sup> *Логинов К. К.* Трудовые обычаи, обряды, приметы и запреты русских Заонежья // *Этнокультурные процессы в Карелии*. Петрозаводск, 1996. С. 37.

<sup>8</sup> Там же. С. 37, а также: АКНЦ, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 69.

<sup>9</sup> *Лосев В.* По пути // *Олонецкие губернские ведомости*. 1908. № 82.

<sup>10</sup> *Логинов К. К.* Досвадебная девичья обрядность в Заонежье // *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск, 1988. С. 64 и сл.

<sup>11</sup> *Логинов К. К.* Материальная культура... С. 34.

<sup>12</sup> Там же, с. 22, а также: АКНЦ, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 69—70.

<sup>13</sup> Если руки парня и девушки в прыжке не разомкнутся — это положительный признак.

<sup>14</sup> Если девушка перепрыгнет, значит, скоро выйдет замуж.

<sup>15</sup> АКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 339, л. 84—85.

<sup>16</sup> АКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 341, л. 3—4, 10, 18.

<sup>17</sup> Пожилые заонежане и водлозеры упорно называют «заветные сказки» «анекдотами». — Там же. л. 3—4, а также: АКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 11, л. 10; фонот. ИЯЛИ КНЦ РАН, № 3181/7—8.

<sup>18</sup> АКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 11, л. 10—11.

<sup>19</sup> АКНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 10, л. 8—15, 17.

<sup>20</sup> АКНЦ, ф. 1, оп. 50, д. 116, л. 5.



К. Э. Шумов

## «ЭРОТИЧЕСКИЕ» СТУДЕНЧЕСКИЕ ГРАФФИТИ

На материалах студенческих аудиторий  
Пермского университета

В мае 1994 г. объединение «Провинция» при Пермском университете провело копирование надписей, сделанных в студенческих аудиториях, на стенах, подоконниках. Всего было обследовано три корпуса из шести. Скопировано около 2500 надписей в 68 аудиториях. Около 15 процентов (350 записей) в той или иной степени посвящены эротическим представлениям. Интересно, что внутри поточных аудиторий (на 150—200 человек) надписи эротического характера сосредоточены на первых рядах, «камчатка» же большую часть надписей посвящает сну и скуке на лекциях.

Внутри «эротической» группы наиболее частотными являются надписи на иностранных языках (английском, немецком) — немногим более 20 процентов; стихотворные надписи составляют около 20 процентов; все остальные группы — менее 10 процентов каждая. Из них достаточно условно можно выделить: «объяснения в любви», «афоризмы», спонтанные «диалоги», «высказанные желания», пародии на брачные объявления, прозвища конкретных людей, названия половых органов, «языковую игру», политические высказывания, выдержки из анекдотов, «дразнилки» в адрес факультетов, игры, загадки.

Приблизительно 22 процента надписей включают упоминания о нетрадиционных сексуальных отношениях. Из них половина посвящена однополю любви, 16 процентов — мастурбации, 12 процентов — оральному сексу, остальные (анальный секс, некрофилия, скотоложество, мазохизм) составляют менее 10 процентов каждый. Кроме того, было скопировано около 100 рисунков обнаженной женской натуры и половых органов. Часть из них (в том

числе и реконструированные автором по его студенческим воспоминаниям периода конца 70-х годов) представляют комическое обыгрывание половых органов.

Из анекдотов только один можно отнести к разряду анекдотов студенческих:

- I курс — никому, никому, никому
- II курс — только ему одному
- III курс — только ему и его друзьям
- IV курс — всем, всем, всем
- V курс — кому, кому, кому.

Встречаются и стихотворные переложения анекдотов, построенных отчасти на языковой игре:

Не грусти, что мы сохнем, старик.  
Мир останется сочным и дерзким,  
Раз всюду слышится девичий крик,  
Чрез миг становящийся женским.

Еще пример анекдота-диалога:

- Девушка, вам сколько лет?
- Восемнадцать.
- Надо же, сразу и не дашь!
- А вот и дам!

Общей закономерностью является то, что на столе записано небольшое количество анекдотов. Из «серийных» встречаются анекдоты о Штирлице и цитата из анекдота о Вовочке:

«Штирлиц не был гомосексуалистом, но отказать Борману было неудобно».

Если б я имел коня,  
Это был бы номер!  
Если б конь имел меня,  
Я б, наверно, помер!

Из детских «садистских» стишков была обнаружена одна цитата:

Девушка Света гордилась ногами.  
Света замерзла, ноги отпали.

Объяснения в любви чаще всего носят романтический характер, пошлость и грубость практически не встречаются. В них доминируют надписи с уменьшительно-ласкательными обращениями типа: «Я люблю Анюшу», «Андрюшка-хрюшка, любимый мой самый-самый», «Я люблю тебя, Алешенька», «Костюшечка, ты такой хороший мальчик». В спонтанно возникающих диалогах приписки чаще всего снижают стиль любовных обращений: «Я люблю тебя, Боренька! — Дура, он же голубой!»; «Я люблю тебя! — Ничто ты корки мочишь!»; «Женька, я тебя очень люблю! — А зачем?»; «Я тебя люблю. — А я тебя нет. — А ты мне и не нужен». Часть надписей обращена к прошлым любовным отношениям. Стилистически они оформлены по-разному: «Ох, Леха, Леха, Леха. Мне без тебя так плохо»; «Дина, где ты? Мы не трахались 2 года»; «Я так любила Рому Сажина», и «Я так любила тебя, Рома Сажин! — Кожин — Рожин...» Такого рода подписи чаще всего безымянны, что и провоцирует на продолжение диалога. Подписываются преимущественно обращения, не адресованные конкретному лицу: «Девушки, я вас люблю! Андрей написал»; «Девочки, я вас люблю! Сергей, III курс». Из «безадресных» высказываний анонимными являются только «женские»: «Я люблю мужчин»; «Я люблю мужиков», хотя в общем контексте эротических граффити их можно было бы отнести и к «мужским», поскольку тема однополый любви прослеживается довольно отчетливо. Некоторое снижение романтических любовных отношений к плотским утехам есть и в анонимных высказываниях, адресат которых обозначен одной буквой: «Я люблю С... Я хочу С... Я не могу без тебя С...»; «Я очень люблю В... Я так хочу с ним...». В молодежной среде слово «хотеть» однозначно обозначает желание вступить в интимные отношения.

Именно с ним связана другая довольно частотная группа надписей на столах, которая условно обозначена нами «высказанные желания». В них встретилась только одна «адресная»: «Оля, я тебя хочу уже давно». Остальные чаще всего анонимны и безадресны: «Мне нужна длинноногая шатенка»; «Я хочу тебя. 17 окт. здесь в 13.00. Люблю высоких девушек»; «Телку хочу... и пиво в придачу»; «Хочу женщину — много женщин — очень много

---

\* Здесь и далее в цитатах сохраняется орфография источника.



женщин»; «Я хочу его, а он меня нет. Почему? Кто мне ответит?»; «Хочу мужа лысого!»; «Хочу мужика понаглее...»; «Хочу мужика! Сил нет терпеть! Отзовись!»; «Хочу друга! Сколько можно быть одной! Я ведь не уродина. А все еще девушка. Помогите, люди добрые! Иришка, филфак».

Часть надписей этой группы построена в форме спонтанного диалога, чаще всего безадресного: «Хочу тебя! — А я тебя!»; «Хочу! Тебя! — Очень?»; «Хочу! — Тебя я, а я тебя! — Очень!»; «Я хочу тебя.— Уточни кого?»; «А я молодой... Я хочу тебя...— А я нет...»; «Хочу! — С кем? — С тобой!»; «Хочу мужика! — Купи резинового.— Нет уж, я живого хочу, так что извольте мне его сей же час предоставить!».

Группа надписей, пародирующих брачные объявления и рекламу секс-фирм, включает в свой состав, как удалось выяснить в студенческой среде, вполне реальные адреса и телефоны, по которым можно получить секс-услуги. Но большей частью это розыгрыши, в которых реальные лица не подозревают о включении их в реестр оказывающих такого рода услуги. Некоторые сделаны от имени человека, ищущего сексуальные развлечения: «Кто хочет потрахаться хорошо, звоните! Роман (№ телефона)»; «Симпатичные девчонки, звоните! Вас ждут (хотят познакомиться). Алеша (№ телефона)»; «Оказываю любые секс-услуги. Василий — Конь, оставь телефон!»; «Оля, звонить после 23.00»; «(№ телефона) Паша (интересуюсь мальчиками)»; «Татьяна К. Адрес (заключены в сердечко, нарисованное другой пастой).— Осторожно, у меня злая собака (нем. овчарка)»; «(№ телефона) Звоните, у кого есть проблемы с сексом. Оксана.— Обслужу по высшему разряду. Жду любви. НАМ будет хорошо»; «Оля Миронова, ПГУ, юридический ф-т, соц. работа, III курс. ЗАХОДИТЕ В ГОСТИ! — Оставь свой адрес и телефон»; «Приезжайте лучше на дом. Адрес. Спросить Аню: Повеселимся!».

Надписи, пародирующие объявления и рекламу: «Все сексуальные услуги за спиртное для мужчин и мальчиков (от 1971 г. рож.) (№ телефона) (Оля). Квартира Ира и Вова»; «Все сексуслуги за спиртное для мужчин и мальчиков. (№ телефона) Оля. Квартира с вас — Званите, мужики, всех поджарю (№ телефона) Таня проститутка»; «Т. О. О. «uslugi» предлагает все виды секса для девушек. Оставьте свой телефон: имя»; «(№ телефона) SEX по теле-

фону»; «Где ты, моя половина. Ты: не меньше 170, спортивного телосложения, умный, добрый, богатый, сильный, мастер в постели. Я: 165, миловидная, не дура, состоятельная. (№ телефона) Ира.— (№ телефона) Василий»; «Молодая энергичная женщина ищет сексуального партнера для совместного времяпрепровождения.— Звонить или не звонить?»; «Ребята, кто желает хорошо провести время и хорошо провести ночные часы с девушкой с длинными ногами, с мохнатой грудью и бритым лобком (слово зачеркнуто)... звоните по телефону (№ телефона), спросить Свету»; «Хочу познакомиться с молодым человеком не старше 160 лет, не моложе 60 лет. Пишите ответ. Все заявки принимаются.— Заявок нет!»; «Если ты хочешь найти верного, преданного друга, а также сексуального любовника — звони по тел.— О2».

Еще одно объявление — о розыске: «Розыск! Розыскивается особо опасный преступник за изнасилования Х (икс). Особые приметы: Усы редкие, обматывает член 73 раза вокруг шеи. На ягодицах наколки в виде мужских гениталий. Желаящим помочь в розыске вознаграждение гарантируется в размере 3 рублей. Звонить по телефону: (№ телефона)».

По некоторым признакам удалось выяснить, что большую часть такого рода объявлений пишут на столах студенты младших курсов, которые еще только входят в студенческую среду. История одного из объявлений-розыгрышей такова: первокурсник предложил студентке старшего курса, не отличающейся образцовым поведением в общежитии, провести с ним ночь и получил отказ; обиженный, он и записал объявление с ее адресом на столе. В другом случае студент второго курса, не сдавший экзамен молодой преподавательнице, записал ее телефон в объявлении-розыгрыше. В обоих случаях были зафиксированы звонки, так как по сложившейся в общежитии традиции часть объявлений о секс-услугах содержит реальные адреса и номера телефонов. В объявлениях имена соответствуют указанным в телефонных справочниках. В некоторых случаях было выявлено несоответствие.

Тексты, основанные на принципе «языковой игры», составляют около 5 процентов всего материала. Значительная часть построена на обыгрывании созвучия русского сокращения слова «факультет» — «фак», со сленговым американским «fuck». Последнее в силу частоты его употребления в видеопродукции стало, по всей вероятно-

сти, элементом молодежного жаргона. «Фак» вытеснило (или вытесняет) достаточно распространенные в последние несколько лет «трахаться», «перепихиваться», «иметь». Хотя даже в некачественных переводах синхронистов, озвучивающих американские видеофильмы, это слово чаще всего передается русским эквивалентом «пошел ты...». Наиболее явным каламбуром выглядит сокращенное название филологического факультета «фил-фак», которое в надписях на столах и стенах приобретает облик «feelfuk» (буквально — ощущать, чувствовать соитие, от англ. feel и fuck). Правда, встречаются надписи, свидетельствующие о знакомстве с этими словами только «на слух»: «philfak». Аналогичным образом формируются и другие обозначения факультетов, но уже только со значимой второй корневой частью слова: «юрfuck», «физ-fack». Одной из разновидностей этой языковой игры является разделение названия факультета точками для придания облика инициалов: «Ю. Р. fuck jou». С употреблением того же английского корня встречаются и другие надписи: «RADIO FUCKSIMUM» (переделка названия радиостанции «Радио-Максимум»); «FUCK ЦОЙ-МОЙ» и проч.

Часть каламбуров создается путем расчленения слова на части или подмены одной или нескольких букв; подчеркиванием одной буквы: «Скоро нас отпустят»; «Любаю»; «Е. Булкин»; «Лицензионист»; «Здесь был импотенциальный студент» (вероятнее всего, абитуриент).

Расчленение слова на «ложные корни» встречается единственный раз в высказывании, хорошо известном не только в студенческой среде: «Голосовали, голосуем и голо будем совать».

В некоторых случаях комический или снижающий эффект достигается путем добавления слова или названия: «Прощай молодость, прощай девственность, прощай оружие. Э. ХАМИНГУЭЙ»; «Голубая „Группа крови“» (переделка названия альбома группы «Кино»).

Скорее всего игровые элементы возникают в надписях на столах спонтанно, их сочинительство не требует много времени. Но одна из «игр» зафиксирована в нескольких вариантах и служит скорее всего для «убивания» времени на лекции, так как встречается преимущественно в поточных аудиториях. Игра была условно обозначена «Вагончики». Суть ее заключается в следующем: сидящие за столом рисуют непохожие друг на друга вагоны по предложению начинающего игру: «Если ты не голубой, нарисуй

вагон другой»; «Если ты не голубой! Нарисуй вагончик свой»; «Внимание, все здесь голубые. Если ты не голубой, нарисуй вагон другой»; «Если ты не пидарас, то нарисуй вагон еще раз». На некоторых столах нарисовано до тридцати вагонов.

Разновидностью игрового поведения скорее всего являются и спонтанно возникающие диалоги, не требующие отвлечения от хода учебных занятий. Чаще всего они возникают как ответ на одиночное высказывание: «А ты кто? — Может, я тоже люблю тебя! — А я-то не люблю тебя»; «Мы с тобой больше не вдвоем.— А жаль...»; «Все бабы...! — (каждый, думает, что хатит) — А я думаю, что ты — педик бородатый, если плохо о женщинах думаешь!»; «Меня никто не любит! — Хочешь, я тебя буду любить?»; «А я молодой, я тебя хочу! — А я нет»; «Все в наших лапах.— Смотри у кого что.— Меня бесят эти тупые записи!». Откровенно эротическими и вульгарными являются только некоторые диалоги: «Мы подружки лесбиянки.— Сука бесчувственная! — Хамло!»; «А я мечтаю выйти замуж за жеребца.— Скооперируемся?»; «Ребята, давайте жить дружно! — С кем?— Со всеми.— Не-а»; «Ищу подругу, у меня... 15 см! — Вот и засунь себе его в зад».

В диалогической форме выдержаны и высказывания в адрес некоторых факультетов. Чаще всего неелестные реплики группируются попарно в зависимости от того, какие студенты посещают определенные аудитории. В университете, работающем в две смены, сложились следующие «пары»: юристы — филологи, мехмат — историки, мехмат — биологи. В силу сложившихся представлений (отчасти отвечающих действительности) самый «популярный» в эротической тематике факультет — филологический. Поэтому значительная часть надписей сделана по его адресу: «Фил. фак — это гарем ЮР. фака»; «Фригидные ли на фил. факе девушки?»; «Фригидны ли девушки с фил. фака? — Конечно! — нет...»; «Евнухи филфака»; «Вы лесбиянки и геи филфака // Прежде чем пачкать эти столы // Встаньте на улице Ленина раком // И докажите, что вы не козлы...»; «Лучше лечь под кучу шлака, чем под мальчика с филфака». В отношении юридического факультета высказываний значительно меньше: «Юристы — мазохисты»; «Хуй соси, читай газету, // Прокурором станешь к лету». Несколько более оживленные дискуссии разворачиваются в корпусе, где учатся студенты биологического, механико-

математического и исторического факультетов: «Историки козлы. Бабы, идите к нам. Парни мехмата.— Лучше лечь под грудю шлака, чем под хуй из мехмата.— Наезжаете! — Конечно, а что, не нравится, тогда заткнись»; «Сразу видно, что на мехмате учатся лишь озабоченные сексом! — Тот, кто это написал, либо дурак, либо биолог, либо не умеет говорить по-русски, либо хочет подставить свою задницу вместо филфака».

Встречаются и рифмованные прозвища факультетов: «Физики — шизики, медики — педики, юристы — авантюристы, филологи — урологи, историки — гморики, географы —...юмористы»; «В меде учатся медики. А в педе:...?».

Рифмованные прозвища характерны и для конкретных лиц: «Путана — Светлана»; «Оксанка лесбиянка! Она мобильна, она сексопильна...»; «Толик — гомик»; «Реник — педик»; «Мишка — машка» (последнее позаимствовано скорее всего из блатного жаргона, где принято называть «машками» пассивных гомосексуалистов).

Наиболее распространенными прозвищами являются «пидар», «член (усатый, мордатый)», «защекан», «педик», «головоеб» по отношению к студентам; «блядь», «давалка», «сука», «сучонка» — по отношению к студенткам. Как это ни странно, но бранная и эротическая лексика по отношению к преподавателям практически не встречается. Из редких были зафиксированы «мазохист», «никрофил», «похотун». В этой группе встречается и снижение смысла высказывания по отношению к конкретному человеку за счет зачеркивания буквы: «Маша любит Дим из политеха». Значительно реже фигурируют в надписях на столах развернутые или нестандартные высказывания: «Марина. Фонд — Н. З. семенной мех. мата!»; «А. Иванов — последний девственник универа». Последнее высказывание может быть и безадресным, так как «А. Иванов» или «Александр Иванов» стали для студентов-филологов нарицательным обозначением своеобразного героя факультетского фольклора.

Часть надписей представляет широко известную формулу, но в измененном виде: «Ирина+любовь=Андрей»; «Светлана Шабунина+Володя Шабунин»; «Карина+Юля=мир, труд, май»; «Люба+АМВВЕИРπ=Любовь»; «Наташа+Юля=2π». Несоответствие традиционным «школярским» формулам свидетельствует скорее всего о пародийном характере студенческих надписей.

Еще одна немногочисленная группа надписей — назва-

ния половых органов: «Хер»; «Фаллос»; «Клитор»; «Дыра»; «Махнатка»; «Копилка». Любопытно то, что инвективная лексика в этой группе почти отсутствует. Но достаточно симптоматичными являются заимствования из блатного жаргона, в первую очередь в названиях женских половых органов. Лексика этой группы пусть не широко, но представлена в студенческих аудиториях. Два примера уже фигурировали выше: «опускать» и «машка». В «неэротических» надписях встречаются распространенные «БОСС — Был Осужден Советским Судом»; «ЗЛО — За Все Лягавым Отомщу»; «СЭР» и некоторые другие. Кроме того, указание на татуировку в форме мужских половых органов в пародийном объявлении о розыске преступника — элемент уголовных традиций татуировок, когда «опущенным» наносят на ягодицы татуировки, точно указывающие на их статус в лагерной среде (кроме половых органов встречаются изображения ангелов, крестящих анальное отверстие; чертей, бросающих лопатой уголь туда же). В целом же тенденция эта примечательна, что свидетельствует о взаимодействии субкультур разных социальных групп. В данном случае их взаимопроникновение идет скорее всего через промежуточную (армейскую) среду.

В «эротической» группе надписей встречается на удивление мало упоминаний о политических деятелях: «Вся власть над проститутками — Жириновскому — Sex-символу Гос. Думы»; «Жириновский — гомосек»; «Боря, пьяный педераст, он народу не указ». Единственно развернутой надписью является довольно длинное стихотворение, которое было создано, вероятно, не в студенческой среде несколько лет назад:

Встанька Ленин  
Откройка глазки  
Нет ни хлеба  
Ни колбаски  
Нет ни водки  
Ни вина  
Родияция одна  
В 6 часов поет петух  
В 8 — Пугачева  
Магазин закрыт до двух  
Ключ у Горбачева  
Пишет Рейган Горбачеву

Не еби ты Пугачеву  
Присылай ее ко мне  
И тогда конец войне  
Горбачев спешит с ответом  
Если дело только в этом  
Высылаю сразу пару  
Пугачеву и Ротару  
Если справишься ты к маю  
То пошлю к тебе я Раю  
Ведь для жизни всех людей  
Мне не жалко 3 блядей

Сравнительно небольшое количество записей на политические темы является общей тенденцией. Иерархия интересов студенческой аудитории ставит их на одно из последних мест, что является предметом интереса скорее социологов и политологов, чем фольклористов.

Одна из наиболее распространенных групп в «эротических» надписях на столах — надписи на иностранных языках. Значительная часть из них эксплуатирует уже упоминавшееся сленговое выражение «FUCK». Оно встречается в большом количестве вариантов, которые чаще всего не соответствуют американскому оригиналу: «fuck off», «fuck away», «fuck out», «fuck up». Отчасти оно употребляется в значении «пошел ты на хуй»: «Fuck you off (away)», «I fuck you off...», «Fuck lector away! — А сам ты фак!». В сочетании с существительными и местоимениями наиболее распространены: «Fuck you», «Fuck you please», «Fuck you beach» (искажение «еб тебя, шлюха»). Развернутые выражения встречаются следующие: «Fuck off! Best wishes at the 8th March! Dear women» (еб! Наилучшие пожелания на 8-е Марта) «Fuck you teacher! Извините» (еб тебя учитель!), «So, what Fuck is This?» (что это за хуй?), «Fuck you, brica!» (перевод затруднен, т. к. последнее слово наиболее схоже со сленговым «брикет наркотиков»). Среди каламбуров отметим один, который имеет чисто русифицированный характер: «Fuck Strot» (по созвучию — «фокстрот»). Словообразование на основе корня по характеру является попыткой буквального перевода русских выражений: «Fuck fool» (ебанный дурак), «Fucking shit» (ебаное дерьмо), «Fucken mother» (ебаная мать).

В этой группе наиболее распространены рифмованные высказывания на английском языке, которые зачастую являются цитатами из песен популярных англоязычных групп или лозунгов хиппи: «All you need is love» (все, что тебе нужно, — любовь), «Love, love, love, all you need, is love», «I just Call To Say I Love You» (должен сказать тебе, что люблю тебя), «I Love you, I miss you, I want you, I need you» (люблю тебя, скучаю по тебе, хочу тебя, нуждаюсь в тебе), «I love you and my love will never die» (я люблю тебя, и моя любовь никогда не умрет), «One more night, one more kiss, just fore you, oh my pretty young girl» (еще одну ночь, еще один поцелуй для тебя, моя прекрасная молодая девушка).

Интересно, с нашей точки зрения, оригинальное творчество на английском языке, которое представлено

несколькими стихотворными текстами: «My bed is too big without you» (моя кровать так велика без тебя), «Fuck it all, better listen to «KING CRIMSON»!» (пошло все на хуй, лучше слушать «KING CREAMSON»), «If you want a little brother, ask your Dad to fuck your mother! Привет всем из школы № 7» (если тебе нужен маленький братик, попроси папу трахнуть твою маму), «If you want to have a sex, fuck my dog — his name is Rex» (если хочешь иметь секс, трахни мою собаку — ее зовут Рекс).

Некоторые надписи представляют перевод наиболее распространенных высказываний на русском языке: «I want you» (я хочу тебя), «Танечка, I want you, a little girl» (я хочу тебя, маленькая девочка), «I want to see you again. — I am too. — Who are you? — I'm student girl. — I'm too. — Фу ты, черт» (я хочу снова увидеть тебя. — Я тоже. — Кто ты? — Я студентка. — Я тоже), «I love, Sergey. — Who is this? — Irina» (я люблю, Сергей. — Кто это? — Ирина), «Love me here» (люби меня здесь), «I want you now too! — А когда же мы сольемся в экстазе?» (я снова хочу тебя прямо сейчас!)

Среди иноязычных также встречаются надписи, возникающие спонтанно; чаще всего они не связаны друг с другом по смыслу, но поданы в форме развернутого высказывания: «GO, GO, GIRLS. FEEL FUCK. I PREFER. I WOULD BUY GIRLS» (вперед, вперед, девушки, фил. фак. Я предпочитаю. Я буду покупать девушек), «I like this game (SEX). — It's fantazy» (я люблю эту игру (СЕКС) — Это фантазия).

С использованием иноязычной лексики студенты изливают свой протест против скучных занятий: «Fuck off to this fucking literature» (приблизительный смысл таков: пошла на хуй эта ебаная литература).

Единственная формула, которая входит в состав этой группы: «cunt+cock=fuck» (точный перевод несколько затруднен, т. к. первое слово отсутствует в словарях американского сленга, скорее всего имеется в виду — пизда+хуй=ебля).

Использование иноязычной лексики характерно и для высказываний «мизантропического» характера, основой для которых зачастую тоже служат искаженные цитаты из известных произведений рок-исполнителей или приписываемых им: «No hope, no life, just pain and fear. No food, no love, it was end» (нет надежды, нет жизни, только боль и страх, нет еды, нет любви, это был конец); «What a fucka-



ble world! Nick Cave» (что за ебанный мир! Ник Кейв); «All world is shit, all women are bitches, and sunis fucking camp, Stop the Earth, igo out» (весь мир дерьмо, все женщины шлюхи, и солнце траханый лагерь, остановите Землю, я выйду). Последнее высказывание довольно популярно и в разных вариантах используется как англоязычными, так и русскими профессиональными авторами (в том числе его использовал в одной из первых своих песен популярный до сегодняшнего дня в молодежной среде В. Цой).

Группа оценочных высказываний довольно разнообразна. Она включает в себя афористику, «философские» высказывания на тему любви, подражания библейским заповедям, оценки мужчин и женщин, мини-рецензии.

Часть из них посвящена любви: «Ничто так не угнетает любовь, как скука и монотонное повторение того, что было уже не один раз»; «Любовь — чума XX века»; «Презерватив защитит вас от всего, кроме любви»; «Самое возбуждающее средство — это заниматься любовью с любимым человеком».

Оценочные высказывания в адрес мужчин и женщин носят как «философский», так и сниженный характер: «Женщина хочет много от одного мужчины, а мужчина хочет одного от многих женщин»; «Все бабы — шлюхи!!!»; «Женщина (тупое создание) — не («НЕ» зачеркнуто и исправлено на «НО») но человек — да — нет»; «Все бабы бляди (сам козел), Вся жизнь дерьмо!»; «Гинефобия. Кругом одни женщины! Я их боюсь! Убийцы! Убийцы! Они наступают! Спасайся кто может! А! А-А-А!!!»; «Все мужики сволочи. — Все бабы такие же сволочи (могут, но не хотят, или хотят, но не могут); «Не все мужики *сволочи!*» (надпись заключена в сердечко).

Подражание библейским заповедям чаще всего построено в диалогичной форме: «Да не возлюби! Желю ближнего своего — Ибо она возрадуется»; «Студентка, возлюби ближнего своего — Дабы возбудить соседа».

Часть высказываний посвящена сексу: «Секс — норма жизни»; «Секс, как это мило»; «Пацаны, секс это просто здорово!!!»; «Секс любят все!»; «Да здравствует канальный секс — единственная ценность жизни! Блюди! Преддавайтесь извращениям».

В эту же группу входят надписи такого типа: «Фильм «Калигула» — учебное пособие для педерастов, лесбиянок, онанистов»; «Курильщики! Вы подобны извращенцам, прилюдно выполняющим миньеты, а выглядите еще смеш-

нее». По поводу курильщиков чаще всего пишут в туалетах. Одно из высказываний, сделанное от имени уборщиц, нам удалось зафиксировать в Уральском университете. Хотя оно и не имеет прямого отношения к нашей теме, приводим его дословно: «Не бросайте вы окурки в писсуары наши, ведь не мочимся же мы в пепельницы ваши!»

Стихотворная же форма наиболее популярна в студенческой среде для выражения сексуальных эмоций. Едва ли не самой распространенной является переделка или подражание произведениям известных авторов.

«Псевдо-Есенин», произведения которого получили распространение достаточно давно:

Вот и верь после этого	людям	Вот и верь после этого	людям,
Отдалась одному при луне,		Отдалась я ему при луне,	
Он схватил мои вялые	груди	А он взял мои нежные	груди
И узлом завязал на спине.		И узлом завязал на спине.	

\*

А глаза твои синие-синие	ресниц.	А глаза твои синие-синие	ресниц.
В окружении черных		В обрамлении черных	
У меня половое бессилие,		У меня половое бессилие	
Потому что гангрена яиц.		И гангрена обоих яиц.	

\*

Не пришла ты ночью,  
 Не пришла ты днем.  
 Думаешь, мы дроним?  
 Нет, других ебем!  
 (С. Есенин)

Переделки и использование некоторых мотивов творчества А. С. Пушкина встречаются несколько реже, хотя студенты показывают знание довольно редких и малоизвестных текстов:

Наш Барик с Ленкою	в постели	Не думав милого обидеть	
Лежал в убогой наготе.		Взяла Елена микроскоп	
Не отличался в жарком	деле	И говорит: «Позволь	увидеть
И был он не на высоте.		Твой хуй мой милый	гупошлеп».

(Переделка известного «Орлов с Истоминой в постели...»)

Часто встречаются подражания и переделки Маяковского:

Я достаю из широких	Время наше будет знаменито
штанин	тем,
Размером с консервную	Что породило страха ради
банку!	Новый вариант
Смотрите, завидуйте!	гермафродита —
Я — гражданин,	Телом мужики —
А никакая-нибудь там	а духом бляди.
гражданка.	

\*

Дети ебутся в подъездах,  
Слышатся дикие стоны,  
Они не из тех, кто впервые,  
А из тех, кого миллионы!

\*

Онанисты, кричите: «Ура!»  
Производство гандонов налажено.  
Для вас годится любая дыра,  
Вплоть до замочной скважины.

В некоторых текстах используется только одна строчка известного стихотворения, а основная часть полностью переделывается и переосмысливается:

Однажды в студеную	Лошадка туда,
зимнюю пору	А писька обратно,
Лошадка примерзла	Лошадке хуево,
писькой к забору.	А письке приятно.

\*

В лесу раздавался топор дровосека.  
Гонял дровосек топором гомосека.  
Устал, задохнулся, упал дровосек,  
С улыбкой залез на него гомосек.

\*

Красавица, не ССЫ при мне,  
И хуй встает, и больно мне.

Другой особенностью этой группы надписей является использование авторами мотивов и персонажей, настроений известных стихотворений со снижением их смысла и патетики:

Я иду по росе,  
босы ноги мочу.  
Я такой же, как все —  
Я ебаться хочу.  
Не ходи по росе,  
Босых ног не мочи.  
Раз такой же, как все,  
То сиди и дрочи.

Там на горе ебут русалку,  
Сам водяной вставляет  
палку.  
В темную ночь никто не  
может ей помочь,  
В эту ночь, ах, в эту темную  
ночь!

Довольно распространены «осенние» настроения, что характерно для всех групп граффити в студенческих аудиториях. Осень — начало первого семестра, поэтому настроения, отражающиеся в надписях, грустны:

Наступила осень,  
Отцвела капуста,  
У детей пропало  
половое чувство.  
Выйду на дорогу,  
Брошу его в лужу,  
Пусть он замерзает,  
На хуй это нужно!

Наступила осень,  
Отцвела капуста,  
У меня увяли  
половые чувства.  
Выйду на дорогу,  
положу хуй в лужу.  
Пусть его раздавят,  
больше он не нужен!

\*

Осень наступила,  
Выросла капуста.  
У меня увяли  
половые чувства.  
Выйду на дорогу,  
положу хуй в лужу.  
Все равно до марта  
никому не нужен!

Встречается и некоторое количество «нескладух», довольно разных по тематике и настроению:

Могучий дуб  
Наружу рвется из штанов...  
Рубить его пора давно

Осень наступила.  
Падают листья.  
Мне ниче не нужно,  
кроме ты.

Все от холода... (нрзб.)  
Зашли в кафе четыре деда,  
У одного из-под тулупа  
Торчала красная... рубаха!  
Здесь был репа!

На дворе стоит эпоха,  
А в углу кровать.  
И когда мне с бабой плохо,  
На эпоху мне плевать!

Часть текстов создана в форме частушки или воспроизводят ее:

Пионерка Виолетта  
Захлебнулась от миньета!!!  
На хуя такую блядь  
В пионерки принимать.

Как у нашего Ивана  
На печи лежит «Nirvana».  
Как «Nirvana» запоет,  
У Ивана хуй встает.

\*

Опа-опа, зеленая ограда!  
Девки выебли попа,  
Так ему и надо!

Без вариантов встретила только одна надпись:

Знаменитый дед Матвей (Гананольский.—  
Приписано др. почерком)  
Не боится ста блядей.  
Он берет их по одной  
И ебет, как заводной.

Очень немного стихотворных надписей посвящены теме занятий:

Не пойду на лекцию,  
У меня эрекция.  
— А пойду на лекцию —  
Пропадет эрекция.

Пока я тут  
Сидел и спал,  
Мой хуй  
Свернулся в интеграл.

\*

Бросайте учебу —  
Она не товарищ.  
Да здравствует хлюпанье  
Влажных влагалищ.

Выделяется группа надписей, начинающихся со слова «лучше...»:

Лучше раком трахнуть суку,  
Чем нажраться ку-куруку.

\*

Лучше раком трахнуть суку,  
Чем покушать ку-куруку.

\*

Лучше целок раком драть,  
Чем на лекции дремать.  
(зачерк.)  
дрочить

Лучше дать грузину раком,  
Чем ебаться с бабой  
из филфака.

\*

Лучше всякого влагалища  
Жопа пьяного товарища.

Разработка темы «времен года» не исчерпывается указанными выше мотивами «осени», но «весна» и «зима» встречаются реже:

Грачи прилетели, Весну принесли. Обпусканы ели, Задрочены пни.	Опять весна, Опять грачи. Опять не дашь, Опять дрочи.	На дворе мороз трескучий Хуй стоит на всякий случай. — Чей? — Неважно.
---	--	--

Одно из стихотворений устойчиво повторяется в аудиториях, где занимаются преимущественно филологи:

*Они любят друг друга.*

*Он:*

Дай дотянуться  
До шеи твоей, ведь ты  
Меня выше, сильнее  
И стройней. Я буду  
любить тебя в ногу  
и в глаз,  
А ты поцелуй меня  
медленно в глаз.

*1-му Гоблину<sup>1</sup>*

*посвящается:*

Позволь дотянуться  
до шеи твоей.  
Ведь ты меня выше,  
стройней и сильнее.  
Я буду любить тебя  
в ногу и таз,  
А ты поебешь меня  
Медленно в глаз.

<sup>1</sup> Гоблин в студенческом жаргоне — обозначение врага, соперника. Появилось скорее всего после распространения книг Д. Р. Толкиена и диснеевских мультфильмов о мишках-гамми. В молодежной среде увлекающихся Толкиеном называют «толкиенутые».

В этой же группе разрабатывается «голубая» тема:

Я схожу в унитаз, гогоча, У меня голубая моча, И говно у меня голубое, И, вообще, я доволен собою. — Потому, что ты голубой!!!	Я смотрю в унитаз горяча, У меня голубая моча, И говно у меня голубое, И вообще я доволен собою. — Ну, голубых развелось!
--	---

\*

Я мочусь в унитаз голубой, У меня голубая моча, И говно у меня голубое, И вообще я доволен собою!	В жопу тянется рукой, Писю трогает губой... И вообще он — голубой!!!
--	--

(А. С. Пушкин)

Остальные стихотворные надписи не формируют какие-либо значимые по тематике и форме группы:

Жил человек из Перу, И имел он слабость одну: Ко всем извращениям Питал отвращенье, И трахал одну жену.	Мне бы женщину Белую, белую. А, впрочем, Какая разница. Привязал бы ее к дереву. И в задницу! В задницу!
---	---

\*

Джинсовые мальчики сосали пальчики, Джинсовым девочкам глядя по коленочкам.	Что диета?!— Сказала Света. В жизни нет Прекраснее миньета!
--	--

\*

Я летал под облаками, Видел перси<к> с волосами! Карлсон.	Люблю ширяться и долбаться, А также трахать и ебаться. — Ебаться — не ебать.
---	---

\*

Этой жиксы груди  
Мы, поверьте, не забудем!

Некоторые надписи студенческих аудиторий встречаются и в солдатских блокнотах, дембельских альбомах и блокнотах «малолеток»:

Зачем любить,  
Зачем страдать,  
ведь все пути ведут в кровать!  
Любовь и свобода — дороже всего,  
За них никогда не бери ничего.  
Отдай свою жизнь, свою кровь,  
За свободу отдай и любовь!

Натали.

Самыми развернутыми и большими по объему являются тексты басен, точнее, пародий на этот жанр. Говорить однозначно о принадлежности их к студенческим традициям нельзя, но случайно попасть в эту группу они не могли:

Ходит заяц по двору,  
Ищет где поссать в дыру.  
Невозможно больше ждать —  
Сильно хочет заяц ссать.  
Заскочил косой в окно,  
Все удобства для него.  
Прыгнул заяц на кровать,  
Там хозяйка: «Опа мать!»  
Испугалась, затрясалась,  
Тут же и обоссалась.  
Заяц понял тот намек,  
Разобрался, рядом лег.  
Суть сей басни такова:  
Хозяйка — заячья жена.  
Если ходишь по двору,  
То ищи всегда дыру.  
Если хочешь сильно ссать,  
Надобно окно искать!

*Басня*

На именины к зайцу  
Пригласили зайца.  
Наевшись и напившись,  
Косой на стол забрался  
И начал речь толкать:  
«Хозяйка — блядь,  
Пирог — говно,  
Котлеты с ебаной кониной!



Подайте шапку и пальто —  
Ебал я ваши именины!»  
Тут в разговор вмешался еж:  
«Нет, никуда ты не пойдешь!»—  
«Молчи, колючий пидорас,  
Я проучу тебя сейчас».—  
«А если все не так,  
То я пожалуюсь льву —  
Ведь, как-никак, он — царь зверей».  
«Ебал я на таких царей».  
В дверях тут лева появился:  
«Кого-кого, косая блядь,  
Ты собираешься ебать?!  
Да я тебя, микроба, в рот —  
На бутерброд!»  
Тут зайка свистнул пару раз —  
Из леса шобла прискакала,  
И льву такой пизды дала,  
Что он 3 дня костями ссал.  
А после в Африку сбежал.

\*

Ворона, ебанная в рот,  
У фраера бобра кусочек сыра пизданула  
И, взгромоздившись на суку,  
Она, блядища, пожалела,  
Что мало спиздила сырку.  
На ту беду лиса с концлагеря сбежала,  
К вороне той подъебываться стала:  
— Ворона, ебанная в рот,  
С твоей-то красотой  
Я хуй лизать была бы рада.  
Ворона тут разинула ебало,  
Сыр упал,  
Лиса его срубала.  
— Блядища, сука, проститутка,  
Отдай мой сыр,  
Не то слечу,  
Тебе ебало сворочу.  
— Одна такая своротила,  
Потом без жопы срать ходила.  
— Тогда я волку напишу такую фразу,  
Что отъебет тебя он сразу.

— А что мне волк?  
Я под слоном лежала  
И от медведя делала аборт.

---

Мораль сей басни такова:  
Лиса на все пизду клала.

Некоторая часть записей представляет собой спонтанно возникшие высказывания, которые не мотивированы обстановкой. Скорее всего, они делаются бездумно, как отвлечения в ходе занятий. Только две из них адресованы преподавателям: «Тетенька преподаватель, дайте мне миньет, пожалуйста!»; «Товарищи преподаватели! Кончайте драть! — Студентов! — И студенток!».

Два высказывания пародируют рекламу: «Не умирайте от невежества! Стоп СПИД!» (написано на фоне нарисованного презерватива); «Дорогу кооперативу по производству презервативов!».

Остальные записи лишены смысла вне контекста размышлений писавшего: «Ночные оргии на фоне луны»; «Мисс Большая Грудь»; «Папа, почему ты не размазал меня по простыне?!»; «Соси кычу старого киргиза»; «Надоело трахать баб».

Единственная встретившаяся загадка: «На дне лежит, усами шевелит. Ответ: ...член».

Среди рисунков преобладает обнаженное или полубнаженное женское тело, отдельные изображения мужских (чаще) и женских (реже) половых органов. Мужские половые органы часто обыгрываются в форме оплывающей горячей свечи, в форме гранатомета или пушки («спермомет», как его называют), в форме фонтана; женские — в форме летящих птиц или с зубами (хотя само высказывание «Конец света — пизда с зубами» не фиксировалось). Дополнительными штрихами на некоторых рисунках сердца, пронзенного стрелой, ему придается облик ягодиц. По нашим воспоминаниям, такого рода рисунки появлялись в конце 70-х — начале 80-х годов в стенных газетах. Один из них представлял изображение известной скульптурной группы «Лаокоон с сыновьями», только голове змеи был придан облик одной из частей мужского органа.

Из обзора собранного материала напрашиваются некоторые выводы. Во-первых, «экзотичность» темы требует и экзотичной формы подачи (отсюда и относительно высокий процент иноязычных надписей). Во-вторых, любовная

тематика, выраженная патетически или романтично, намеренно снижается. Вероятнее всего, это связано с особенностями юношеского возраста, когда проявление чувств вызывает стеснение. Ирония же помогает это стеснение преодолеть, служит способом психологической самозащиты. В-третьих, процесс «вхождения» во «взрослую» жизнь в возрасте 18—19 лет вызывает вполне закономерный цинизм в отношении юношей к девушкам (в первую очередь). В-четвертых, темы секса и нетрадиционных сексуальных отношений вытесняют подростковую влюбленность. В-пятых, эротическая тематика и лексика используются для нанесения морального ущерба (как в отношениях между отдельными студентами, так и в отношениях «студент — преподаватель» и между факультетами).

Первичная систематизация материала показывает, что зафиксированного количества надписей и рисунков явно недостаточно, чтобы перейти от систематизации к классификации и выявить наиболее значимые закономерности в развитии и функционировании студенческих «граффити». Особенно сложно сделать это без достаточного исторического фона, так как наши воспоминания и некоторых наших коллег дали очень мало материала. Выявленное взаимодействие с творчеством уголовной, армейской, детской среды недостаточно, оно требует более подробной проработки.

Кроме того, нами практически не учтены специфические особенности, связанные со специальностью факультетов и вузов.

Сам по себе материал не может быть однозначно отнесен к определенному явлению культуры: некоторые особенности функционирования квалифицируют его как фольклор (варьирование, анонимность, наличие сквозной проблематики), другие — как явление молодежной субкультуры.

#### КОММЕНТАРИИ К РИСУНКАМ

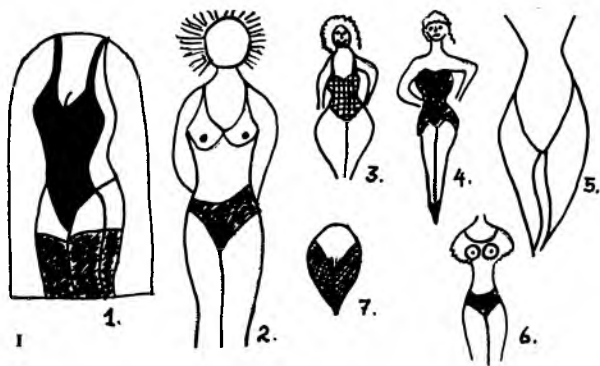
В общей сложности в студенческих аудиториях было скопировано более трехсот рисунков<sup>1</sup>. Из них рисунки на

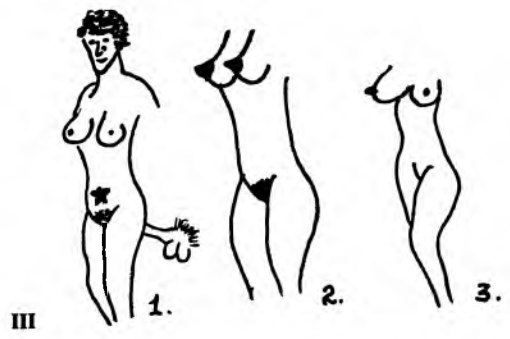
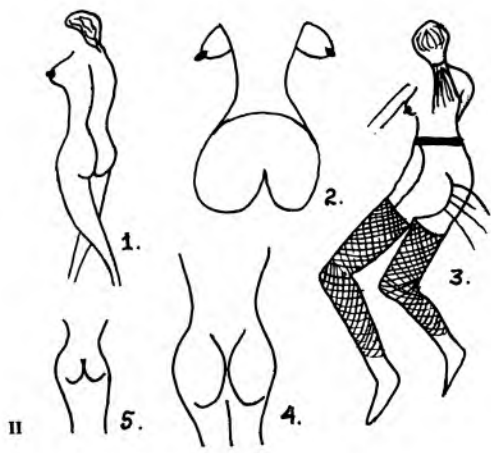
---

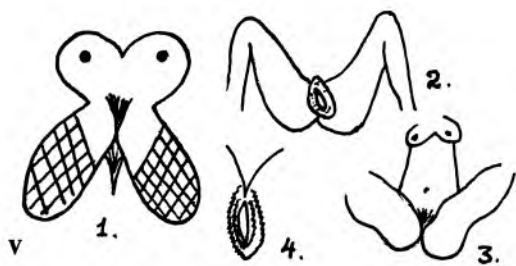
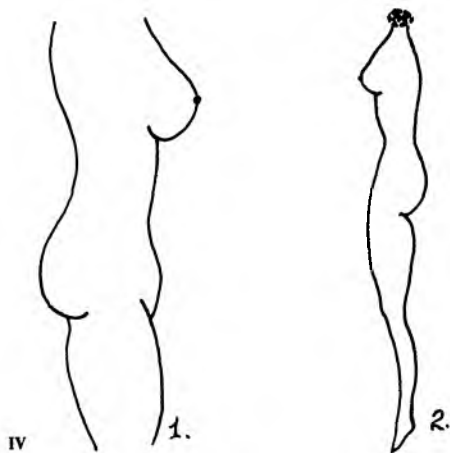
<sup>1</sup> Рисунки переводились на кальку, затем с кальки на ватман тушью. Попытки сделать фотокопии не удались, т. к. рисунки чаще всего были выполнены темной пастой на темном фоне аудиторного стола.

эротические темы составляют около 45% (132 рисунка). Чаще всего они выполнены пастой без проработки деталей. Подавляющее большинство — изображения обнаженного женского тела, что практически не оставляет сомнений в мужском авторстве. Незначительная часть — комическое обыгрывание половых органов. «Одеты» или «полуодеты» меньше половины рисунков. Наиболее характерные детали одежды: чулки-сеточки и туфли на высоком каблуке. Последнее связано скорее всего с достаточно традиционными представлениями об «униформе» проституток.

На листах I—VI представлены типичные рисунки в разных ракурсах. Обращает внимание то, что наиболее тщательно на них проработаны признаки пола; ступни (за исключением тех случаев, когда изображены туфли на высоком каблуке), руки, лицо, голова проработаны условно либо вообще не изображены. Для этой же группы характерно использование в изображении купальника, который подчеркивает очертания тела (I—1, 2, 3, 4, 5, 6); грудь обнажается на рисунках достаточно часто (I—2, 6; II—1, 2, 3; III—1, 2, 3; IV—1, 2; V—1, 3); женский половой орган изображается без подробностей и довольно редко (I—7; III—1, 2, 3; V—1, 2, 3, 4; VI); приблизительно в таком же количестве рисунков подробно прорабатываются ягодицы (II—1, 2, 3, 4, 5; IV—1, 2; V—2, 3).









X



1.



2.



DOG

3.



4.



5.



6.



7.



9.



8.

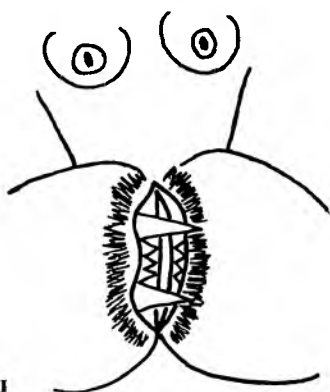
XI



5 РИСУНОК



XII



XIII

Если суммировать все рисунки на «эротические темы», то результаты получаются следующие: изображение груди — 52%; ягодиц и женского полового органа — примерно по 30%; мужского полового органа — примерно 28%. В принципе эти данные отчасти совпадают с результатами исследований мужских оценок женской красоты, по которым решающим критерием является форма груди.

Обращает на себя внимание тот факт, что изображения полового акта практически не встречаются (III—1; XI—3), в тех же случаях, когда оно есть, мужской половой орган скорее всего пририсовывается позднее и другим человеком.

Довольно велика группа «дополненных» рисунков. В ней выделяются два типа: рисунки, на которых дополняются половые признаки (изображение «раздевается»); и наоборот — рисунки, на которых обнаженным телам пририсовываются элементы одежды. Наиболее характерные рисунки на листах VII—VIII. Лист VII: судя по достаточно тщательной проработке лица, волос, одежды, это девичьи рисунки, к которым позднее подрисованы грудь и женские половые органы. Таких рисунков встречается не более 5% от общего количества. Второй тип — лист VIII — пририсовывание одежды к обнаженному телу (VIII—1 — скорее всего пририсовывание одежды к изображению «по грудь», далее — «раздевание» ниже пояса) встречается несколько чаще — около 8%.

Подрисовывание других элементов встречается значительно реже. Самым характерным является подрисовывание к женскому телу хвоста, звериной головы, ног с копытами. Не исключено, что этот тип изображения связан с одной из «лекционных» игр, распространенных на гуманитарных факультетах. Игра заключается в следующем: первый играющий рисует голову (человеческую, птичью, звериную и т. п.) и загибает изображение так, чтобы видно было только окончание шеи; второй рисует туловище и таким же образом подгибает рисунок; третий (или первый) рисует ноги (лапы, хвост и т. п.).

Другим примером игрового поведения в сфере «эротического» рисунка является комическое обыгрывание половых органов. Эти рисунки размещены на листах XI—XIII. Самым частотным является придание сердцу, пронзенному стрелой, признаков половых органов: ягодиц, груди; пририсовывание мужского полового органа.

Этот же принцип сходства лежит в основе других

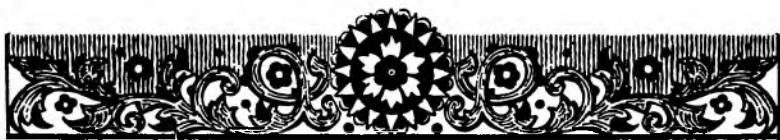
рисунков, которые чаще всего единичны (кость — женское тело; морда собаки — женское тело; женский половой орган — клюв птицы; мужской половой орган — свеча, пушка, гранатомет, нос, лицо, змея, гриб, херувим, сигарета и т. д.). Часть рисунков этой группы воспроизведена по памяти автором публикации (XI—4, 5, 8). Рисунок XIII довольно типичен, хотя изображение выбрано не самое характерное. Скорее всего, это подрисовка, созданная по теме анекдота: «Когда будет конец света?— Когда п...а будет с зубами».

Рисунок X представляет самую малочисленную группу индивидуальных изображений, которые не вписываются в общие группы. Таких совсем немного, и выполняются они скорее всего студентами, обладающими изобразительными способностями. Остальные же рисунки не требуют практически никакой подготовки и выполняются с использованием типичных приемов.

Во-первых, рисунки на «эротические» темы занимают относительно больший объем в общем количестве рисунков, чем надписи на столах. Скорее всего это свидетельствует о том, что рисунок не может, как надпись, появиться спонтанно, он требует достаточного временного отвлечения.

Во-вторых, отдельные приемы, при помощи которых создаются законченные изображения, совпадают с приемами создания надписей. Это диалогическая форма (подрисовывание), снижение смысла («раздевание» в рисунке), игра (комическое обыгрывание половых органов). Распределение их в рисунках относительно общего объема не совпадает с распределением в общем количестве надписей.

В-третьих, явно индивидуальное творчество встречается несколько чаще, чем в надписях, но занимает тоже не очень большой относительный объем.



# Из истории изучения фольклорного эротизма

П. Г. Богатырев

## ИГРЫ В ПОХОРОННЫХ ОБРЯДАХ ЗАКАРПАТЬЯ<sup>1</sup>

Один из самых интересных элементов похоронного обряда в Закарпатье состоит в том, что в первую или во вторую ночь после кончины, а в некоторых местах — после погребения, в доме умершего собираются родственники и соседи. Это называется *свічіння*, *лопатка*, *прівільє* и т. д.

Во время *свічіння* в комнате, где лежит покойник, всю ночь читается Псалтырь, семья принимает родственников и соседей, пришедших на *свічінню*. А молодежь, также присутствующая при этой церемонии, устраивает игры — либо во время чтения Псалтыри, либо в промежутках между чтениями. Собрания подобного рода, сопровождаемые играми, довольно распространены среди украинцев Галиции, Буковины и Закарпатья. Они также встречаются у румын; следы их сохранились и у хорватов<sup>2</sup>.

Во время этнографических путешествий в Закарпатье мы изучали *свічіння* и особенно сопровождавшие их игры во многих селениях<sup>3</sup>. В зависимости от местности, игры в *свічіннях* различаются как по репертуару, так и по характеру. Например, в Хусте, где население более развито и об-

разованно, в *свічнях* ограничиваются игрой в карты; в более удаленных местах игры, как мы увидим дальше, принимают довольно непринужденный характер. На все наши вопросы, касавшиеся смысла этих игр, нам отвечали, что игры имели своей целью развлечь присутствующих на *свічнях* людей и особенно скорбящих родственников.

Вот эти ответы:

«*Свічіні* устраиваются для того, чтобы люди не расходились. Игры необходимы, чтобы как-то утешить родственников» (ответ молодого Головки из Прислопа). «*Свічіні* устраивают для того, чтобы повеселиться. *То не є закон*» (ответ одного молодого человека из Прислопа). «Эти игры ничего не означают. Это просто игры» (Ф. Печкан из Нижнего Синевира).

Таким образом, судя по полученным ответам, в настоящее время все эти игры являются простым развлечением и не рассматриваются как магические действия или обряды, относящиеся к культуре мертвых.

\*

Отметим некоторые любопытные эпизоды в тех или иных играх. Вначале рассмотрим игры, в которых «заставляют участвовать» покойника. Учитель О. Яворский так описывает увиденное в округе Ясли в Галиции: вечером собирается молодежь и устраивает с покойником устрашающие варварские забавы.

Например, его тянут за ноги<sup>4</sup>, приглашая подняться, хватают за волосы и просят догадаться, кто это сделал. Ему засовывают в нос соломинку или еловую ветку, щекочут, чтобы заставить рассмеяться, и т. д. Все это происходит на глазах семьи, которая не протестует, так как не может пойти против обычая. Однако с некоторых пор эта традиция начинает исчезать<sup>5</sup>.

В Закарпатье эти игры также отмирают, хотя все еще встречаются в отдельных местностях. Одна девушка из села Вышня Колочава рассказывала, как в ее деревне во время *свічіні* «к руке покойного привязывают веревку, и, пока читается Псалтырь, молодые парни дергают за нее. Умерший шевелит рукой. Тогда все путаются». В Прислопе, как нам говорили, с покойником так играют редко, поскольку забавляться с покойным подобным образом (*фіглевати*) недостойно.

### 3. Кузеля упоминает в своей работе следующий факт:

«В 1903 году священник И. Строцкий из Синевидска рассказал мне, как в Вышнем Синевидске пять лет назад умерли мать и ее дочь, и он, ожидая у хаты выноса тела, заметил, что его почему-то долго не выносят и что-то делают в хате. Заинтригованный этим священник спросил у провизора, что там такое происходит, и узнал, что там делали „бабські забобоны“ [женские суеверные обряды] и, между прочим, подвесили женщину вверх ногами. По мнению профессора Кайндля, это могло иметь некий медицинский смысл».

Катерина Грушевская не без оснований возразила профессору Кайндлю, что эти *бабські забобоны*, вероятнее всего, носили не медицинский, а магический характер. Впрочем, сведения, предоставленные Кузелей со слов Строцкого, столь кратки, что довольно рискованно разделять точку зрения Грушевской и видеть в этих манипуляциях с трупом обряд «бужения покойника». Они могли иметь совершенно иное значение.

В Прислопе мне рассказали следующее:

«Если скончался первый ребенок, его приподнимают за плечи, для того чтобы другие дети не умирали и вырастали».

Этот пример, а также случай, приведенный Кузелей, свидетельствуют о том, что еще и сегодня рассматриваемый обряд расценивается не как игра, забава, *жарта*, а как магическое действие. В Прислопе ясно отдают себе отчет в цели такого действия<sup>7</sup>.

\*

Если игры, в которых непосредственным участником является покойник, в Закарпатье достаточно редки, то широко распространены игры, где одним из действующих лиц становится мнимый покойник, изображаемый кем-нибудь из участников. Вот пример такой забавы.

«*Дідо тай баба* [молодые люди, играющие роли соответственно старика и старухи] надевают на себя *зуні* [куртки из овчины мехом наружу]. Старик умирает, его кладут на землю, а старуху выпроваживают на улицу. Бабка громко рыдает на дворе. Ее спрашивают: „Ты что ищешь, старая?“ Она отвечает: „Своего деда“. — „Успокойся, бабка. Старик уже три дня как лежит в хате (*уже загніў*)“». Старухе позволяют войти в дом, и она начинает принохиваться, действительно ли здесь воняет разлагающимся

трупом. Затем старуха просит, чтобы хорошие люди похоронили старика. Старуха приглашает попа [его роль исполняет юноша]. Тот одевается священником. Из *пiўкi* [передника] он делает себе *рiзи*, которые надевает на плечи, ишивает на спину две полочки бумаги в виде креста. Затем одевают умершего. Старуха в это время причитает (*йойкат*). Покойника выносят на улицу и там оставляют. Чтобы подмести за ним хату, остается мальчик, который берет палку, делает вид, что подметает, и бьет остальных палкой по ногам, так что все должны спастись бегством» (Головка из Прислопа).

Девушка из Вышней Колочавы так описывает эту игру в своей деревне:

«...Парень изображает покойника. Его кладут на *драбiну* [небольшую переносную лестницу] и вдвоем вносят в хату. Один из присутствующих наряжается попом. Ему напяливают на голову красный колпак, а спину украшают крестом из картофельных очисток. Он снимает *бокоч* [башмак] или свой *постi* и машет им как кадилом. Все прыгают, кричат, бегают вокруг покойника. Это так страшно, что невозможно смотреть».

Подобные игры встречаются в Воловом и Вышнем Быстром. Вот как описывает их Жаткович, один из фольклористов, изучавших Закарпатье:

«Посреди *хижi* [хаты] молодой человек ложится на длинную лавку. Его, словно покойника, накрывают саваном. Другой переодевается его женой, встает рядом и начинает смешно причитать. Например: „Та нич так не жалуу [ничего так не жалко], як ото, ож поiв ми вiко [мера веса] пасулi [фасоли]; не iди коло города, бо у нiм лиш злоба: кидь ся схопить, кiл ухопыть, то всiх вас помолотить“ и т.д. Затем присутствующие совещаются и решают пригласить попа для погребения умершего. Священником наряжают какого-нибудь шутника. Вместо *рiзи* ему на плечи и грудь привязывают *пташки*,<sup>8</sup> вместо кадила дают в руку горшок в *петельке*,<sup>9</sup> в котором тлеет ветошь. Он [поп] входит в хату и начинает шуточным образом отпирать похороны. Вместо молитвы читает, например, следующее: „Коли я iшов у гору, найшов я реверенду [ризу]; взяв я на себе реверенду, позирав горi собов, долi собов и гадау собi, бив-би iз мене попище, як би я взяв на себе реверендище“. Затем поп начинает проповедь над покойником проповедь, например: „Все лиш ходив, дома мало побивав, церков не упражняв; коли до церкви било iти, овiн на жону кричить, оби му iсти варила; запалив пiпу [трубку], пiшов до коршми, а онь iз коршми до церкви, У церквi слова божого не чуе, бо пiяний - дримле. Теперь ангели плачуть коло нього, бо нечистi духи едну душу християнську хотять урвати ут них. Дораз

прийдуть нечисті духи, понесуть му душу, попровадять у пекло. У пеклі непрестанно каменя буде возити, но так, ож коли віз буде іти у гору, всі чотири колеса запутають, а коли із гори буде іти, розпутуть. Коли буде каміне возити, чорти із желізними вилами будуть го бити“ и т. д. Затем двое мужчин берут лавку, словно намереваясь унести покойника, и если тот не прыгнет быстро, его бросают на землю»<sup>10</sup>.

Если рассматривать эти игры с современной точки зрения, то можно было бы увидеть в них не только неуместную по отношению к покойнику шутку (ведь пародия на похоронный обряд совершается непосредственно в комнате, где лежит настоящий покойник), но даже насмешку над религиозными обрядами. В эти игры входит пародия не только на похороны. В *свічнях* пародируются также причащение и исповедь:

«Молодые люди садятся в ряд, каждый парень рядом с девушкой. Один из парней берет в руки чашку и ложку, черпает воду и ею причащает. Перед этим все исповедуются: один берет полотно, накрывает себе голову, а остальные рассказывают о своих грехах» (сообщение одной девушки из Вышней Колочавы).

Однако никому не придет в голову увидеть в этих играх, пародирующих церковные церемонии, недостаток религиозного чувства или неуважительное отношение к церковным обрядам; крестьяне Закарпатья в высшей степени строги и даже фанатичны в соблюдении внешней и ритуальной сторон церковных предписаний. Вот почему так удивительно наблюдать, как во время *свічнь* одни исполняют, а другие смотрят пародии на обряды покаяния, причащения и погребения. Мы полагаем, что это противоречие между религиозным духом крестьян Закарпатья, с одной стороны, и пародиями на обряды в присутствии умершего — с другой, может объясняться только наличием у этих крестьян особого, отличного от нашего, понимания пародии как таковой. Следует предположить, что для них пародия просто вуалирует пародируемый объект, не бросая на него и тени неуважения.

Очевидно, именно так воспринимала этот жанр и абсолютно религиозная средневековая публика, когда во время представления мистерий после эпизодов из жизни Христа или святых ей показывали интермедии, где те же самые события пародировались.



Многие игры во время *свічні* носят характер спортивного соревнования, состязания в силе, ловкости и хитрости. Наиболее распространенной из них является игра под названием *лопатки*, которая во многих селениях Закарпатья дала имя и самому собранию.

Вот, например, как играют в *лопатки* в селе Гукливом.

Один из молодых людей, участвующих в игре, выходит во двор, берет топор и мастерит деревянную лопатку длиной в полметра и толщиной в два сантиметра. Затем входит с лопаткой в хату и бьет ею по ногам присутствующих; все прячутся в угол. Потом выбирают «господина», который садится на лавку. Рядом с ним ставят стул. «Господин» клянется в верности своим подданным. Затем силой хватают одного из стоящих поблизости и сажают на стул. «Господин» крепко прижимает его к себе и прикрывает ему глаза. Один из участников игры, мужчина или женщина, подходит и берет в руки лопатку. Сидящему на стуле приподнимают одну ногу, бьют по ней лопаткой, которую затем быстро бросают на землю. «Господин» отпускает сидящего и предлагает ему угадать, кто его ударил. Если он угадает, то ударивший займет место на стуле, если нет, то его будут бить до тех пор, пока он не угадает. Эта игра длится примерно полчаса.

Причем здесь могут быть и изменения и варианты. Достаточно распространена забава, называемая «съесть овес» (*вїўса їсти*).

В игре принимают участие только юноши. «Поп» держит шапку, другой засовывает в нее голову. Затем один из участников бьет засунувшего голову [т.е. того, кто «ест овес»] ладонью по спине. Тот, кто «ест овес», встает и оглядывается. Если он угадает, кто его ударил, то ударивший займет его место. В противном случае первый участник продолжит «есть овес» (Нижний Синевир). Эта игра отмечена и в Синевирской Поляне.

К. Грушевская, которая в своей книге «*3 примітивної культури*» уделяет много внимания изучению игр во время *свічні*, устанавливает связь между различными типами игры в *лопатки* (*лубок*) и теми обрядами, участником которых является покойник:

«Можем представить себе так, что сначала мертвеца „будили“ шекоткой, тянули его совсем серьезно и для его же добра, чтобы вернуть его к жизни. Когда же этот мотив забылся, то в некоторых

отдаленных местностях это „бужение“ могло сохраниться как игра — малоэстетичная, но зато традиционная — как, например, на Лемковщине. В местах же, где новые взгляды, большее почтение к трупу, а может быть, и инстинктивное отвращение к нему, сделали подобные забавы невозможными, там, чтобы не нарушать традицию „бужения“, покойника подменяли одним из гостей, который специально „умирал“ для этого.

Надо, однако, помнить, что, согласно законам симпатической магии, бужение „заместителя“ имеет не только символическое значение, оно может оказывать влияние и на самого мертвеца.

Это „бужение“ подмененного мертвеца и можно видеть в играх в „смерть“. Хотя в известных нам вариантах большее внимание уделяется причитаниям и пародии на надгробную речь, чем самому „бужению“, тем не менее в итоге мнимый мертвец все-таки „пробуждается“. Развивая эту гипотезу, можно предположить, что со временем игра „в смерть“ была также забыта, — на это указывает и редкость этой игры в наши дни. Осталось только само „бужение“: *лубок, грушка*<sup>11</sup>, битье кого-нибудь из участников, который таким образом после длинной серии метаморфоз подменил самого мертвеца, на которого, кстати, сегодняшние участники *посиджіння*<sup>12</sup> частенько и внимания не обращают»<sup>13</sup>.

Итак, одной из самых распространенных игр во время *свічині* остаются *лопатки*. В некоторых местах именем этой игры называют саму *свічиню*. Кроме того, их тесная взаимосвязь обусловлена тем, что, за редким исключением, *лопатки* не практикуются в иных обстоятельствах. Эпизод, упомянутый Кузелей, о том, что в эту игру играют в первый день Пасхи (*Велик день*) у церкви, не противоречит нашей гипотезе, так как игры на *Велик день* связаны в некоторых украинских селениях с культом умерших.

Подтверждением этому служит свидетельство из деревни Озерянка в Галиции:

«В этот день мертвые веселятся вместе с живыми: они выходят из могил, чтобы посмотреть на игры. Люди собираются на могилах своих близких: отца, матери, детей, других родственников сердцу. И в то время как молодежь развлекается, поет *ляльки* (ритуальные весенние песни, исполняемые только в этом случае), а старшие разговаривают и едят освященное (*приймают ся свяченим*). Считается, что покойники принимают участие в разговорах и в еде, как это было при их жизни»<sup>14</sup>.

Следует отметить сходство некоторых деталей игры в *лопатки* и игры «в бужение». И в той, и в другой опреде-

ленную роль играет нога. В *лопатках* бьют «по ноге»; в игре, где принимает участие покойник, его тянут за ноги и кричат, чтобы он встал. В первой игре тот, кого ударили по ноге, должен угадать, кто это сделал; во второй — мертвеца тянут за волосы и спрашивают, угадал ли он тянущего. Сходство различных деталей в играх типа *лопатки* и *лубок* и в забавах, когда будят мертвого, а также тесная связь между играми *лопатки*, *лубок* и *свічні* позволяет согласиться с гипотезой, что эти игры берут начало в обряде «бужение покойника».

Мы не считаем возможным объяснять аналогичным образом иные забавы состязательного характера, такие как *сорока*, *коса* и т. д. Последняя игра, правда под другим названием, очень распространена в Закарпатье:

«Мальчики садятся друг за другом в кружок, берут *шейку* [тряпку], хорошенько ее скручивают и перевязывают веревками, чтобы она не развязалась, затем передают ее друг другу за спинами, приговаривая: „Шей, шей“, — и в то же время делают вид, что держат *шейку* в руках. Тот, кто стоит в середине круга, надевает на себя ремень (*ремін*). Затем его бьют *шейкой* по ремню до тех пор, пока он не схватит того, кто держит в руке *шейку*» (Ф. Печкан из Нижнего Синевира).

Нет никаких оснований относить игру *коса* к обряду «бужения». Эти игры могли прийти в *свічні* совсем из другого ряда игр и, вероятно, никогда не имели магического и обрядового характера. Если мы сочтем правомерным предположение Грушевской, то у нас нет никаких оснований не верить и гипотезе Кузели, утверждающего, что игры с покойником являлись просто забавами «с покойником, как если бы он был живой». Отказ Грушевской от этой гипотезы неубедителен. Ее первое возражение, что участники игры могли выбирать в качестве покойника только молодого человека, а не старика, а также утверждение, что подвешивание за ноги не может расцениваться как забава, опровергается следующим недвусмысленным свидетельством: «*Кличут, шобы встав да бавився з німі*», т. е. «они его зовут, чтобы он встал и поиграл с ними». Кроме того, вряд ли целесообразно опираться на рассказ И. Строцкого, поскольку он содержит лишь весьма неясное указание на действие, видеть в котором обряд «бужения» было бы неосторожным. Впрочем, обе гипотезы, и Грушевской и Кузели, могут считаться состоя-

тельными, если допустить, что в разное время и в разных местах одни и те же игры могут иметь различные мотивировки.

Гипотеза Грушевской — игры, пародирующие погребение, составляют переходный этап между «бужением» покойника и играми типа *лопатки (лубок)* — опровергается тем фактом, что, как показывает сама Грушевская, мы практически не находим общих черт между играми в «бужение» и играми, пародирующими похороны.

Подражания церемонии похорон могли появиться вне всякой связи с играми в «бужение». Так, они встречаются в народных пьесах великороссов, например в «Царе Максимилиане»: нет никаких веских оснований связывать их каким-либо образом с магическими действиями или обрядами<sup>15</sup>.

Грушевская замечает, что «в конце концов мнимого покойника все-таки удастся разбудить»<sup>16</sup>. То, что она называет «бужением», вероятнее всего, просто финальная часть игры, когда участник, исполняющий роль мертвеца, вскакивает на ноги, чтобы его не сбросили на землю. Ничто не позволяет расценивать этот эпизод как следы древнего обряда. Подобное «пробуждение» мы находим и в «Царе Максимилиане»<sup>17</sup>.

\*

Некоторые ученые проводят параллель между играми состязательного характера во время *свічні* и забавами в Древней Руси на тризнах<sup>18</sup>, имевшими характер соревнования в воинской доблести, игры или битвы<sup>19</sup>. Заметим, что в Закарпатье, кроме игр-состязаний, встречаются и чисто боевые забавы. Ниже следует описание одной из них:

«Самые сильные парни собирают группу и выбирают из своего числа *цисаря*, т. е. царя или короля. Этот царь объявляет войну неприятелю и посылает стражников к границам своих владений. Стражники становятся у входных дверей. Их задача сводится к тому, чтобы никто из присутствующих не убежал. Царь объявляет мобилизацию, назначает военных врачей. Всех сгоняют к дверям, оставляя в покое только самых древних стариков. Сгоняют и мужчин и женщин. Разумеется, крестьяне, зная, что их ожидает, противятся воле царя. Тот назначает жандарма, который силой заталкивает всех в *хижу* и ставит у входа часового.

*Цисарь* отдает приказ набрать солдат. Вербовка осуществляется следующим образом. Посреди *хижи* на полу расстилают мешок, рядом ставят стул, на который садится врач. За стулом с двух сторон

жандармы натягивают кусок сукна. Рядом с врачом находится еще один жандарм. Когда солдат становится на мешок и врач начинает осматривать его, жандарм, который стоит за сукном, резко тянет мешок на себя, и солдат падает на пол.

У двери стоит жандарм и вызывает каждого по имени. Он выкрикивает любое пришедшее на ум имя, и жандармы тотчас приводят названного человека. Когда солдат падает на пол, все смеются. Каждый заходит в свой черед, пока не вызовут всех. Когда переключка заканчивается, стражники остаются на местах, а жандармы вновь выгоняют всех наружу для принесения присяги. Принятие присяги проходит следующим образом: стул убирают, двое или четверо парней встают в два ряда и берут в руки по тряпке. Они смачивают ее в воде, смешанной с сажей, и велят присутствующим по одному входить в помещение. Никто не знает, что произойдет дальше, и спокойно входит в *хижу*. Здесь его ударяют по лицу тряпкой, смоченной в воде с сажей. Так принимается присяга. После принятия присяги против *цисаря* вспыхивает восстание, его арестовывают и сажают в большую пустую бочку».

Мы не уверены, что эта игра тесно связана с похоронными обрядами. Она могла прийти из другого игрового цикла. Но, предполагая сходство между *тризной* в Древней Руси и играми во время *свічні*, мы сочли необходимым упомянуть о ней, указав новые детали.

\*

Мы остановились на играх *свічні*, которые комически изображают похоронные обряды; сама смерть представлена в них комически:

«Например, выбирают мальчика, привязывают к нему два куска материи: один выше пояса, другой — ниже. Первый, который сверху, набивают соломой (получается горб), на голову мальчику нахлобучивают женскую шапочку (чепец), лицо белят мукой и делают вставные зубы из картошки. Теперь все готово. Затем он подходит ко входной двери, в руках у него длинная лопата, которой он трижды стучит в дверь. Его пускают в *хижу*. Тогда он впрыгивает с порога в комнату, становится на колени перед покойником, молится, точит косу. Затем ему наливают воды в рот, он плюет на всех. Потом принимается гоняться за молодыми парнями и девушками до тех пор, пока кто-нибудь не упадет на землю. Ряженьй косит его косою словно траву. Затем продолжает гнаться за другими. Закончив, он уходит»<sup>20</sup>.

Обычно игры во время *свічні* сопровождаются большим количеством переодеваний. Мы указали игры, в ко-

горых молодые люди рядятся в *дiда* и *бабу*, изображают покойника или черта. Нередко участники игр переодеваются в птиц. Вот, например, одна из таких игр, называемая *жоўна* (зеленый дятел):

«Выбирают парня, набрасывают на него мешок. Он делает себе птичий клюв из скалки, которую держит над головой под мешком. Переодевание происходит в сенях, а не в самой *хижі*. Затем *жоўна* трижды стучит в дверь, входит в комнату, становится на колени перед покойником и начинает молиться. Он молится для смеха (*на філі*), стучит ради забавы скалкой по *геренде* [матице, потолочной балке], двери, по всему, по чему можно стучать. Затем гоняет парней и девушек вокруг хаты, наконец, устав, уходит».

\*

А вот описание эротической игры во время *свічiни*, игры *дiд а бабу*. Во всех описаниях этой игры (кроме одного), опубликованных к сегодняшнему дню, входящий в нее фаллический элемент не отмечен. Это объясняется тем, что крестьяне, по-видимому, не решались рассказывать о неприличных деталях, а фольклористы — их описывать, а может быть, и тем, что эти игры в более полной форме сохранились только в Закарпатье. Упомянем только об одном варианте игры *дiд а бабу* и расскажем о некоторых деталях, которые нам удалось наблюдать в разных деревнях.

В Нижнем Синевире эту игру нам описали следующим образом:

«Парень надевает черную, рваную, грязную *гуню*, делает себе на спине искусственный горб, привязывает к подбородку бороду из ветоши, к щекам — *пейсы*, как у еврея, и обмазывает все лицо сажей до полной черноты, надевает большую шапку и делает султан из соломы, берет в руки *боўта* [палку]. Затем для него наряжают аналогичным образом *бабу*. У нее также горб и тряпка на голове. *Бабу* изображает мальчик. Ему дают палку с ветошью и вымазывают все лицо сажей. *Дiд* делает вид, что он еврей, торговец. Он берет толстую чурку, оборачивает ее тряпками и, чтобы рассмешить всех, втыкает ее себе между ног. Затем *дiда* и *бабу* запирают в другой *хижі* или выпроваживают на улицу, чтобы их никто не видел. Потом *дiд* подходит к двери дома, где лежит покойник, и стучит. Изнутри раздается голос: „Кто там?“ Он отвечает, что это торговец, намеревающийся купить телку. У него спрашивают, откуда он и имеет ли разрешение (*доволенку*). *Дiд* берет кусок бумаги, царапает на ней непристойности. Записку передают внутрь: „Вот разрешение с печатью“. Следует ответ: „Оно не годится, мы тебя не признаем“. *Дiд* дает другое, еще более непристой-

ное: „Вот разрешение из министерства с министерской печатью. У меня разрешение покупать телок“. *Баба* же в свою очередь говорит: „А у меня — покупать бычков“. Оба стараются говорить по-еврейски: говорят-то они по-русски, но с еврейским акцентом. Тогда, после того как он [*дід*] дал печать: „Хорошо, вот это годится“, ему разрешают войти. Он входит, слюнявый, сопливый, слюни текут на подбородок, а подбородок черный. Его спрашивают: „Ты откуда, *дід*?“ Он отвечает: „Из Польши, из Блехова“ (а в Блехове полно евреев). Затем их заставляют плясать, *дїда* и *бабу*. Они падают друг на друга, *дід* начинает... (у него между ног искусственный фаллос из толстой чурки), оба продолжают... затем медленно поднимаются. *Баба* бьет *дїда*, а он ее. Затем у него спрашивают: „Сколько заплатишь за телочку?“ (т. е. за молодую девушку). Он отвечает, что отдаст двадцать хеллеров<sup>21</sup>. „Пойдет!“ Затем другой парень зажигает свечу и берет в руки палку с ветошью, вымазанной в саже, чтобы она стала черной и противной. Второй парень спрашивает: „Ты что будешь жарить?“ Первый отвечает: „Гуся“. — „И когда он будет готов?“ — „Как только из него потечет жир“. — „А когда из него потечет жир?“ — „Когда девушка поцелует *дїда*“. Парень указывает на девушку, и та должна поцеловать этого противного *дїда*. Если она не захочет, то первый парень вымажет ей лицо сажей. А *дід* в это время сидит на скамейке со своей *бабой* и говорит: „*Яка файна телиця!*“ Он произносит эти слова с еврейским акцентом. Девушка обнимает *дїда*, пачкается о его бороду, он направляет толстую чурку, чтобы... в общем, вы понимаете зачем. И через это должна пройти каждая девушка. А парни должны поцеловать *бабу*. *Баба* хохочет и пачкает всех сажей. Затем *дід* и *баба* вновь пляшут, потом уходят. *Дід* к этому времени остается без бороды и *пейсов*, т. к. их постепенно вырывают... Все смеются, а *дід* кричит».

В Вышнем Быстром мне описали другой вариант этой же игры. Здесь *дід* и *баба* строили мельницу. И происходило это следующим образом:

«Ставили горшок, по которому *дід* и *баба* молотили палкой. Если кто-нибудь подходил, они били его палкой по ногам. На мельнице *дід* колотил *бабу* и приговаривал: „Пусть накажет тебя Бог! Ты е... с другими, ты крадешь *міркі* [стоимость помола муки], отдаешь их другим, и ты с ними е...ся!“ Тот, кто рассказывал нам об этой игре, добавил: «Когда они принимают ставить мельницу, то начинают е...ся прямо на ней (*Та зачнут ся ебаті в мліні*)».

В селе Воловое молодые люди переоделись, по нашей просьбе, в *дїда* и *бабу* так, как это делается на *свічіню*. *Дід* привязал себе длинный фаллос, сплетенный из веревок. Молодые люди показали, как «забавляются» *дід* и *баба* на *свічіню*. Вначале *дід* и *баба* плясали, а потом изобразили половой акт.

Старая женщина из деревни Ужок так описала нам забавы *дiда* и *бабы*:

«*Дiд* велит девушке поцеловать молодого человека. Если найдется такая, что не пожелает этого делать, то должна поцеловать у *дiда* солому (речь идет о фаллосе, сделанном из соломы)... Когда все перцелуются, *дiд* принимается косить их палкой. Все падают. Это называется *кониці* (стог сена). Когда на земле оказывается пять человек, *дiд* и *баба* шевелят сено; затем падают на этих пятерых, целуются, обнимаются и спят (т. е. имитируют половой акт) на *коницях*. *Дiд* говорит *бабе*: „*Дай мнi мало!*“ И они продолжают столько, сколько могут, а потом им становится стыдно, и они убегают».

Директор школы в Люте Крайняк рассказал нам, что на *свiчiню дiду* делают большой фаллос из соломы, который потом целуют.

В Бегендят Пастель парень, рассказавший об игре *дiда* и *бабы*, добавил следующее:

«*Дiд* слезает с печки, зовет *бабу*, и они начинают плясать. Затем *дiд* валит *бабу* на пол. Оба делают *такое смiшное дiло*, после чего встают...»

И наконец, описание игры *дiд* и *баба*, полученное в Галиции:

«Двое переодеваются в *дiда* и *бабу*... Затем они идут гулять. Посторонние пристают к *бабе* и шупают ей между ног. *Дiд* бьет *бабу* по лицу и кричит: „*А видиш, курво, шлаг би ти трафiв!* У тебя есть другие, ты ищешь мужиков“. Он лупит ее, лупит, валит *бабу* посреди комнаты, задирает ей юбки и... Затем он поднимается, берет между ног *бабы* немного... [спермы] и дает понюхать стоящим рядом мужчинам и женщинам, отпуская при этом всякие шутки»<sup>22</sup>.

\*

Попытаемся теперь понять, какой смысл имели эти игры до того, как они стали для крестьян простым развлечением. Разумеется, речь может идти лишь об одной из гипотез, не более чем об одном из многочисленных правдоподобных объяснений.

Я постараюсь найти этому факту такое объяснение, которое 1) не только не входило бы в противоречие с объяснениями других похоронных обрядов в Закарпатье, но и совпадало бы с ними; 2) находилось бы в соответствии с объяснениями аналогичных обрядов и магических дей-



ствий, совершаемых в различных местностях и другом обрядовом цикле; 3) согласовывалось бы с аналогичными объяснениями сходных обрядов у народов, географически или этнографически близких.

\*

Изучая магические действия и похоронные обряды Закарпатья, можно выделить из их числа те, что направлены на предотвращение влияния покойника. По верованиям крестьян Закарпатья, покойник несет в себе угрозу смерти для окружающих. И для отведения этой опасности принимаются соответствующие меры. Так, например, в Прислопе, «когда покойника выносят, родственники смотрят на лес, чтобы быть такими же здоровыми, как он». В том же селении встречается и более сложный обряд, преследующий, однако, ту же цель: «Когда покойника вынесли и дом подмели, семья (*челядь*) собирается за столом, и их три раза окропляют водой из кружки (*іс конви*); потом они должны посмотреть на растущее дерево (*сирове дерево*) и сказать: „Який то дерево здоровий, так і ми здорові“».

В обряде смотрения на дерево имеются две существенные детали: семья покойного садится за стол, и их окропляют водой. В Закарпатье встречается множество обрядов, в которых вода и стол играют благотворную роль. Эти обряды совершаются при крещении ребенка, в сочельник (*Святий вечур*), а также на другие праздники. Согласно закону контакта<sup>23</sup>, достаточно посмотреть на дерево, чтобы позаимствовать все его качества. Здесь качество объекта передается не через непосредственный контакт с ним, а посредством взгляда.

В Нижнем Синевире и Вышнем Быстром существует следующий обычай. Женщина, которая моет хату, где лежал покойник, «получает круглую лепешку, именуемую *ошінок*, кукурузную, овсяную или ржаную». В Нижнем Синевире нам объяснили этот обычай таким образом:

«Так как никто не хочет убирать в доме покойника, злую судьбу надо приворожить (*пріворожують*); чтобы та женщина, которая это делает, не умерла, ей на бедность дают *ошінок*».

Особенно стараются предохранить от влияния смерти зерно. Для этого существует множество магических приемов. Вот некоторые из них:

«Надо трижды пошевелить зерно, пока покойника не положат в гроб (*деревище*), и подбросить его в воздух (при этом он повторил три раза соответствующий жест). Это делается для того, чтобы зерно не умерло, чтобы оно росло и родило (*оби ся росло, оби ся родило*)» (молодой человек из Прислопа).

«...Если зерно не сдвинется, значит, при посеве не взойдет (*не зійде насіне*). Тогда надо его есть, ни для чего другого оно не годится» (Головка, Прислоп).

В Прислопе нам также подтвердили, что зерно необходимо просеять, чтобы «оно хорошо проросло, чтобы не погибло и налилось силой».

В Колочаве «когда покойника выносят, зерно шевелят, чтобы оно не умерло, не стало мертвым, как покойник» (девушка из Колочавы).

В Смерекове (Ужгородская жупа) во время похорон, если умерли хозяин (*газда*) или хозяйка дома, зерно просеивают и перемешивают, чтобы оно не испугалось и чтобы тоска по хозяину не помешала ему прорасти.

В Нижнем Быстром по поводу этого нам сказали следующее: «Зерно надо шевелить, если кто-нибудь умер зимой, — летом это не нужно. Если во время похорон не шевелить зерно, оно не взойдет как следует» (Бобонич из Н. Быстрого).

Из всех этих свидетельств становится ясно, что смерть несет в себе некую угрозу для зерна, и поэтому необходимо найти способы, чтобы зерно жило и прорастало. По всей видимости, зерно, когда его просеивают, подбрасывая в воздух, «приходит в себя» и по закону сходства обретает жизнь и способность к росту.

Существует и другое магическое средство для сохранения хлеба в доме: «Когда покойника выносят, все присутствующие берут хлеб и смотрят в окно на лес, чтобы в доме всегда был хлеб (*аби хліб ў хижі не перевіў*)» (Н. Синевир). Здесь, по закону контакта, прикосновение к хлебу рукой должно заставить его остаться дома вместе с живыми.

Следующий запрет также относится к боязни губительного влияния покойника:

«Нельзя есть над мертвым. Когда едят за столом, то нельзя ронять ни кусочка в сторону покойника, а то хлеб и зерно умрут» (М. Головка из Прислопа).

Таким образом, по верованиям Закарпатья, переходя от части к целому, опасное влияние покойника передается от куска хлеба вообще хлебу и зерну.

Другое табу, запрещающее похоронной процессии идти по засеянному полю, также объясняется страхом перед

вредной силой покойника. Священник Бачинский из Черногловья рассказал мне следующее.

Однажды, провожая покойника на кладбище, он отделился от процессии и прошел через поле, потому что дорога была очень грязной. Случилось так, что урожай был плохим. Владелец обвинил его в том, что, пройдя через его поле, он испортил ему урожай.

Таким образом, вплоть до сегодняшнего дня одним из наиболее распространенных видов магических актов являются действия, направленные на предупреждение губельного влияния, которым покойник угрожает хлебу, а также на стимулирование роста зерна. Вполне естественно искать в погребальных играх следы магических действий, преследующих ту же цель. Нам известно «древнее верование, распространенное среди отсталых народов и во всех сельскохозяйственных европейских странах, в соответствии с которым половой акт или его имитация оказывают благотворное влияние на посев и созревание хлеба»<sup>24</sup>. Среди новых недавно изданных материалов, свидетельствующих, что половой акт призван влиять на животных, приведем один пример, касающийся русских обычаев Владимирской губернии. «В селе Олтушеве, в деревне Малой Удолье и в некоторых других, „чтобы скотина не бзылила, хвост поднявши, а домой ходила“, а также „чтобы скотина обошлась скорее“ (например, корова с бычком погуляла), хозяйки, выгоняя скотину, „с рогов до самых до пяток трут грязной рубахой“ (трижды), т. е. той рубахой, в которой хозяйка „спала с мужиком“ (мужем)»<sup>25</sup>.

Можно предположить, что имитация полового акта в играх *свічани* также является следом магического действия, призванного помочь плодородию.

В Закарпатье нам не встретились примеры мотивированных магических действий, целью которых было обеспечение плодородия растений с помощью имитации полового акта. Зато известно достаточно распространенное верование, согласно которому действия, напоминающие половой акт, вызывают у животных желание спаривания. Молодой человек из Прислопа рассказал мне и М. Гавацци следующее:

«Не надо делать ямки, ударяя палкой по дороге (*набачкати*)<sup>26</sup>. А то корова будет *перевігат* [бегать] к быкам больше, чем нужно. Чем больше будет ямок на дороге, тем чаще она будет бегать к быкам» (В. Головка из Прислопа).

Таким образом, значение, которое мы приписываем фаллическим играм во время *свічні* в Закарпатье, совпадает со смыслом, который имеют подобные магические действия у других европейских народов, в частности у славян, и оно не вступает в противоречие с тем, что мы знаем о сходных магических действиях у населения Закарпатья. Предполагаемая цель этих игр сегодня и в древности, а именно — стимулирование плодородия, — совпадает с целью некоторых погребальных обрядов Закарпатья.

Возникает вопрос: всегда ли эти фаллические игры были связаны с похоронными обрядами или же они были заимствованы из другого цикла ритуальных церемоний? Если сравнивать их с подобными играми у других народов, то можно обнаружить поразительное сходство с карнавальными дионисийскими играми (калушарско-дионисийскими играми) у болгар и румын, детально исследованными болгарским ученым Арнаутовым. Здесь также встречаются игры, изображающие свадьбу и имитирующие половой акт, игры, пародирующие смерть, игры состязательного характера, сопровождаемые переодеваниями, пачканьем лица сажей и т. д.

Профессор Арнаутов дает следующее объяснение эротическим играм при погребении:

«Их следует сравнить с дионисийскими карнавальными играми у болгар и румын. Вместе с тем нельзя забывать, что поводом для них является не карнавал, а погребальная церемония. При объяснении смысла полового акта и наготы следует особенно настаивать на том, что это средство защиты от злых духов. В похоронном обряде отличительный элемент состоит в магических действиях, направленных на защиту живых от мести и нападения злых духов (часто мертвецов). В рассматриваемом случае мы присутствуем при своеобразной драме, которая в своей основе близка карнавальным играм и забавам, целью которых является пробуждение природы, увеличение плодородия и сохранение здоровья живых»<sup>27</sup>.

Профессор Арнаутов устанавливает связь между играми в *свічню* и *калушарскими играми*. Мы расцениваем такую точку зрения как вполне обоснованную. Чтобы объяснить возможность перехода магических действий из одного цикла в другой, позволим себе короткий экскурс в область эволюции магических действий.

Все магические действия могут быть разделены на акты мотивированные, немотивированные и те, которые трансформируются в игры или в рациональные и полезные дей-

ствия. Действия, исполнитель которых осознает — согласно законам магии — связь между действием и его следствием, могут быть названы мотивированными магическими действиями. Действия, при которых исполнитель не знает, почему они должны привести к желаемому результату, но считает тем не менее, что их выполнение может принести пользу, могут быть названы немотивированными магическими действиями. И наконец, некоторые действия полностью потеряли магический смысл и превратились в простые развлечения или в рациональные и полезные действия.

Мотивированные магические действия могут быть легко дополнены, сокращены и изменены, поскольку человек осознает их значение. Так, в мотивированном магическом действии, совершаемом в обряде свадьбы и состоящем в осыпании зерном жениха и невесты, делающий это отдает себе отчет в том, что, в соответствии с законом контакта, хлеб, которым осыпали молодых, всегда будет в достатке в их доме. Соответственно, если он захочет, чтобы молодожены имели в изобилии деньги, он создаст новый вариант магического действия и осыплет их деньгами.

Мотивированное магическое действие может легко переходить из одного цикла в другой. Мы записали в Закарпатье один и тот же обряд, сопровождаемый одной и той же магической формулой и совершаемый как в сочельник, так и во время свадьбы.

В селе Вышний Быстрый в сочельник хозяин дома швыряет в углы своей хаты пригоршни фасоли и кричит: *«Брр! грайте ся, хлопці, хуяті — діўки піздаті — грайте ся волі рогаті, корови дійкаті»<sup>28</sup>, — козички, овечки!»* На свадьбах «староста» бросал в каждый угол дома овес и приговаривал: *«Грайте ся, ягніці, грайте ся, теліці, — у кождой кутині по дітині — хлопці хуяті, діўки піздаті — на печі — нігде лечі».*

Это совпадение совершенно понятно. В *Святой вечер* большинство магических действий имеет своей целью обеспечить достаток в доме и обогатить хозяина, чтобы, в частности, в *хижі* было «изобилие плодов земли» и рождались дети. В свадебных обрядах большая часть магических действий преследует аналогичную цель.

При выполнении немотивированных магических действий исполнитель не знает, что при этом важно и что второстепенно. Он лишь верит, что совокупность всех деталей этого магического действия обладает сверхъестественной силой. Поэтому он старается не упустить ни малейшей детали из боязни уменьшить силу всего действия в

целом. Таким образом, если бы обряд, состоящий в осыпании молодоженов пшеничным зерном, перешел в разряд немотивированных, то человек, которому надлежало бы совершить эти действия, побоялся бы заменить пшеницу овсом или каким-либо иным зерном. Он также не позволил бы себе перевести немотивированный магический акт из одного обрядового цикла в другой, поскольку не знал, не играет ли ситуация исполнения обряда основную роль.

Магические действия, трансформированные в развлечения и потерявшие в силу этого всякий магический смысл, легко могут быть изменены, дополнены, сокращены и т. д. в зависимости от вкуса и желания участников. Так, если обряд, состоящий в осыпании зерном, становится игрой, то молодых могут осыпать цветами, конфетти, серпантинном и т. д. Кроме того, одна игра может привлечь в том или ином цикле целый ряд других, похожих игр.

Заметим, что мотивированное магическое действие не всегда переходит в немотивированное, в игру или в действие, осознаваемое как рациональное и полезное. Вполне возможна и обратная эволюция. Немотивированный ритуал может впоследствии получить магическое объяснение, а развлечение — стать магическим действием.

Вернемся к вопросу о связи между *калушарскими играми* и играми в *свічине*. Если вспомнить, что мотивированные магические действия могут переходить из одного обрядового цикла в другой, то правомерно предположить, что с того момента, когда мотивированное магическое действие (имитация сексуального акта) выполнялось по закону сходства, для увеличения плодородия — во время ли пахоты, посева или в определенный момент года (как *калушарские игры*), то оно может выполняться и во время погребальных обрядов, чтобы отвести от хлеба, от людей и от домашних животных опасность смертельного воздействия, которым угрожает покойник.

Со временем фаллические игры магического характера во время погребения стали развлечением, либо пройдя, либо не пройдя перед этим этап немотивированных магических действий. Превратившись в игры, они пополнились новыми сценами и деталями, также носящими эротический характер (в духе грубых оскорблений, которыми обмениваются *дід* и *баба*), но не имевшими уже ничего общего с магическими действиями. Позже к этим разнообразным эротическим играм (иногда в форме магических действий) добавились игры, вообще никогда не обладав-

шие магическим смыслом. Именно к этому типу игр относится, например, очень распространенная на *свічнях* забава, называемая *колодез*:

«Они берут палку. У них есть „староста“, который спрашивает: „Ты что делаешь?“ Молодой человек отвечает: „Я рою колодец“. „Староста“ спрашивает вновь: „Какой *латки* (глубины)?“ Парень отвечает. „Староста“ спрашивает: „И когда ты его выкопаешь?“ Молодой человек говорит: „Когда эта девушка поцелует меня!“ — и зовет девушку. Поцеловав юношу, та забирает у него палку и начинает копать. „Староста“ спрашивает: „Ты что роешь?“ Она отвечает „колодец“ или же *мочіло* [яма с водой, где мочат коноплю, из которой крестьяне делают себе рубахи]. „Староста“ опять спрашивает: „Когда закончишь?“ Девушка отвечает: „Когда Иван или Василий поцелуют меня“. И они продолжают свою работу»<sup>30</sup>.

А вот еще некоторые игры из того же ряда.

Игра в ложку (*с лижкоу*)<sup>31</sup>. — «Парни, каждый с девушкой, попарно рассаживаются в кружок. Девушка обходит круг и обращается к одному из парней: „Ты отпустишь девушку?“ Тот отвечает: „Нет“. Тогда она ударяет его по руке ложкой. Парень говорит: „Я ее отпускаю“. После этого он должен поцеловать ту, которая сидит рядом с ним. Та уходит, а обходившая круг садится к нему».

Игра в нитки (*ніточки*). — «Девушки сидят с одной стороны, парни — с другой. Один берет нитки и, держа их за середину, раздает по концу нитки каждому парню и каждой девушке. Парень, который раздает нитки, и сам берет конец. Раздавая их, он не знает, какой парень и какая девушка будут держать концы одной и той же нитки, поскольку нитки перепутаны в середине. Однако, распределив нитки, он отпускает пучок, и становится ясно, кто из играющих держится за концы одной и той же нитки. В этом случае девушка обязана поцеловать парня, держащего другой конец той же нитки. Игра возобновляется. Теперь парень должен поцеловать девушку, держащую ту же нитку, что и он».

Игра в лучинки (*скіпки*)<sup>32</sup>. — «Парни и девушки сидят кружком. Зажигают лучину, и все поочередно передают ее друг другу по кругу: девушка — парень — девушка — парень. Если лучина гаснет в руках девушки, она должна поцеловать всех парней; если гаснет в руках парня, он должен поцеловать всех девушек».

Изучив множество игр на *свічнях*, мы можем в определенной мере объяснить неуместный на первый взгляд характер этих игр в данных обстоятельствах:

1) игры, имеющие характер пародии, имитирующие похоронные обряды и др., могут быть объяснены наличием у крестьян Закарпатья особого и иного, нежели у нас, понимания пародии;

2) некоторые игры на *свічнях* когда-то имели характер магического действия и, даже превратившись сегодня в развлечения, тем не менее сохранили такой же обязательный характер, как магические действия;

3) возможно, все забавы на *свічнях* исходят в своей основе из идеи, что на похоронах нельзя быть печальным, а следует быть веселым, либо потому, что горе причинит вред покойнику<sup>33</sup>, либо потому, что веселье считается средством защиты от неблагоприятного воздействия покойника,<sup>34</sup>

4) и наконец, возможно, все эти забавы преследовали цель доставить удовольствие покойнику в последние дни его пребывания в своем доме<sup>35</sup>.

Мы полагаем возможным и необходимым допускать варианты объяснения игр на *свічнях*, и прежде всего потому, что они являются совокупностью игр, созданных в разные эпохи, а также потому, что даже сегодня существует множество толкований похоронных обрядов и магических действий. Чаще всего мы встречаем две категории объяснений: в одном случае в магических действиях видят средства защиты от губительного влияния покойника, в другом — попытки доставить мертвому удовольствие и выказать ему максимум внимания и заботы.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Статья «Les jeux dans les rites funebres en Russie Subcarpathique» («Игры в похоронных обрядах Закарпатья») опубликована в 1926 году в журнале «Le Monde Slave» (Paris. T. 3. № 11. P. 196 – 224).

Тексты, цитируемые П.Г. Богатыревым со ссылками на русские и украинские публикации, сверены с источниками и приводятся в соответствии с ними. В квадратных скобках даются разъяснения диалектных слов.

Отдельные материалы, которые П.Г. Богатырев использовал в этой статье, позднее были включены им в работу «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» (опубликована впервые на французском языке в 1929 г.). Обратный перевод этой работы на русский язык был сделан Т.В. Цивьян и включен в книгу П.Г. Богатырева «Вопросы теории народного искусства» (М., 1971). Названия населенных пунктов, имена информантов и некоторые диалектные тексты, совпадающие в данной статье и в работе «Магические действия, обряды и верования Закарпатья», приводятся здесь в соответствии с изданием 1971 г., авторизованным П. Г. Богатыревым.



В подготовке текста к печати участвовали Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская и А.Л. Топорков. — *Примеч. составителя.*

<sup>2</sup> Кузеля З. Посажіне і забави при мерці в українськiм похороннiм обряді // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1914. Т. 121. С. 222 — 224.

<sup>3</sup> Мы записали сведения об играх во время *свічiні* в Мармарошской жупе [наиболее крупная административно-территориальная единица Венгрии], где расположены села Гукливый, Монастырец, Нижний Быстрый, Нижний Синевир, Синевирская Поляна, Вышня Колочава, Вышний Быстрый, Прислоп, Богдан, Ясеня; в Ужгородской жупе, в селах Бегендят Пастель, Черноголовье, Смереково, Ужок, Волосянка, Верховина Быстра (в написании названий сел мы, за редким исключением, придерживаемся орфографии, данной в книге профессора М. А. Петрова — *Petrov M. A. Narodopisná mapa Uher podle úředního lexikonu osad z roku 1773*, — составленной на основании официальных названий населенных пунктов за 1773 год (Прага, издание Чешской Академии наук и искусств, 1924 год). Кроме того, сведения об этих играх уже были собраны в некоторых селениях Закарпатья с указанием и без указания мест происхождения (*Кузеля З. Посажіне і забави при мерці в українськiм похороннiм обряді // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1915. Т. 122. С. 111*).

<sup>4</sup> Аналогичные обычаи встречаются в некоторых селах, но не как игры, а как средство защиты от преследований покойника: «Некоторые гости сжимают большие пальцы ног покойного, чтобы он не преследовал их» (*Кузеля З. Посажіне і забави при мерці в українськiм похороннiм обряді // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1915. Т. 122. С. 136*). Ср. с аналогичными обычаями у великороссов: «Чтобы не бояться покойника, то как скоро его будут выносить из дому, „его за ноги хватают“, т. е. собственно прикасаются рукой за лапоть и „посмотрят на него“ (с. Олтушево, Вязниковский у.)» (*Завойко Г. К. Ворования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3 — 4. С. 97*).

<sup>5</sup> Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31/32. С. 210.

<sup>6</sup> Грушевська К. З примітивної культури. Київ, 1924. С. 107—108.

<sup>7</sup> В чешской газете «Podkarpatské Hlasy», выпускаемой в Ужгороде, недавно (в номере от 8 июля 1926 года) нами обнаружен рассказ о случае, имевшем место недалеко от Чопа во время *свічiні*: «Молодые люди в течение всей церемонии забавлялись, танцевали, играли в жмурки, старики вспоминали пролетевшие годы, время от времени добросовестно промачивая себе горло хорошими глотками *паленки*, местной водки. Во всем этом содоме покойник сидел на лавке, опершись спиной о стену. Временами в помещении царил такой кавардак, что тело умершего падало на пол, и никто при этом не возмущался». Рассказ сообщает нам

новый факт: покойника сажают на лавку. Мы сочли необходимым упомянуть эту деталь, чтобы при случае проверить ее достоверность. А вот из другой газеты («Národní Listy», Прага, 25 апреля 1926 года, *Savinov S. Obraz života přítisanských Rusinů, obec Půdplěša, okres Terešva, Župa Marmaroška*) описание еще одной игры, в которой «участвует» труп: «Обряды, сопровождающие смерть и погребение, в значительной мере потеряны на сегодня свою красочность. Иногда, правда, покойника сажают на скамью (на стол, если речь идет о ребенке), затем начинают играть в карты, пить пиво, привязывают ему веревку к ноге или руке, дергают за нее и кричат: „Он встает, он встает!“ Одновременно поют погребальные песни. Этот обряд в Пудплеше уже не встречается, однако он еще сохранился недалеко от него у гуцулов».

<sup>8</sup> *Пташки* — букв.: «птички». Возможно, речь идет о птицах, сделанных из бумаги.

<sup>9</sup> *Петельки* — мешочек, связанный из веревок, служит для ношения в поле горшков с супом.

<sup>10</sup> *Жаткович Ю.* Замітки етнографічні з Угорської Русі // Етнографічний збірник. Львів, 1896. Т. 2. С. 25.

<sup>11</sup> *Грушка* — термин, употребляемый в Галиции и на Украине вместо слова «лопатки».

<sup>12</sup> *Посиджіння* — другое название *свічіні*.

<sup>13</sup> *Грушевська К.* Указ. соч. С. 108 — 109.

<sup>14</sup> *Чумак Петр.* Озерянка (район Зарудзе, недалеко от Зборова), работа, написанная в 1893 г. Мы отыскали эту рукопись в бумагах Ржегоржа, чешского фольклориста, много сделавшего для исследования украинского фольклора. Эти документы, ныне хранящиеся в Пражском национальном музее и представляющие чрезвычайно богатый материал, были любезно предоставлены в наше распоряжение дирекцией музея, за что мы ее и благодарим.

<sup>15</sup> *Виноградов Н. Н.* Народная драма Царь Максимилиан // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 90. № 7. СПб., 1914. С. 30 — 32, 76 — 84, 113 — 115, 128 — 129, 140 — 141, 149 — 153, 162. Ср. также пародию на погребение в народных драмах, в книге: *Ончуков Н. С.* Северные народные драмы. СПб., 1911.

<sup>16</sup> *Грушевська К. С.* Указ. соч. С. 108.

<sup>17</sup> *Виноградов Н. Н.* Указ. соч. С. 114 — 115, 153. Один из обычных театральных приемов: в конце пьесы актер выходит, так сказать, из роли и показывает подлинное лицо. Так, мужчина, сыгравший комическую роль женщины, в конце представления снимает перед публикой парик.

<sup>18</sup> Погребальные праздники с угощением и играми.

<sup>19</sup> *Кузеля З.* Указ. соч., 1914. С. 215.

<sup>20</sup> *Кузеля З.* Указ. соч., 1915. С. 117.

<sup>21</sup> По-венгерски — филер (*filér*), по-чешски — халирж (*halír*), по-немецки — хеллер (*heller*).

<sup>22</sup> Записано учителем Михайло Кузьмаком со слов Параски и Трептюка в деревне Жабья Магура, район Косивска. Ср.: *Гнатюк В.* Указ. соч. С. 295.

<sup>23</sup> По поводу магических принципов см.: *Frazer J. G. Le Rameau d'or*, новый французский перевод госпожи Фрэзер. Paris. P. 15 – 43.

<sup>24</sup> *Арнаудов М.* Кукери и русалии // Сборник за народни умотворения. София, 1920. Кн. 34. С. 98. См. также: *Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. София, 1924. Т. 1 – 2. С. 432 – 435. В обоих трудах имеется библиография вопроса.

<sup>25</sup> *Завойко Г. К.* Указ. соч. С. 121.

<sup>26</sup> В связи с эротическим смыслом ударов по земле палкой ср. обряд австралийских вачаудов: «при первом новолунии, когда поспеет уат (диоскорея, мучнистые корни которой служат им пищей), после пира и попойки копают яму, которую огораживают кустарником, что должно изображать κτεῖς; при свете месяца вокруг ямы, в которую тычут копьями (символ мужской силы), совершается в высшей степени обценный танец; при этом поется в течение всей ночи один стих: *pulli nira* (трижды), *wataka!* („Не яма, а...“») (*Веселовский А. Н.* Три главы из исторической поэтики // Собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1913. С. 241–242).

См. объяснение этого обряда: *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. 1, 2 // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1903. Т. 74. С. 389; СПб., 1905. Т. 78. С. 301.

<sup>27</sup> Этот отрывок взят из написанной по-болгарски заметки, которую передал нам профессор Арнаудов, ознакомившись предварительно с нашими материалами и нашим докладом на Первом съезде славянских географов и этнографов в Праге (1924). Он любезно разрешил нам воспользоваться ею.

<sup>28</sup> *Корови дѣйкати* – коровы, у которых «великі дѣйки» (большое вымя).

<sup>29</sup> Таким же образом такие ритуальные действия, как *лубок*, *фрушки*, *лопатки* (если все же допустить гипотезу, что они были ритуальными действиями), превратились в развлечения, и к ним добавились еще игры состязательного характера, близкие по форме к *лубку* и *лопаткам*, но никогда исторически не имевшие с ними ничего общего и никогда не являвшиеся ритуальными действиями.

<sup>30</sup> См.: *Кузеля З.* Указ. соч., 1915. С. 123.

<sup>31</sup> *Кузеля З.* Указ. соч., 1915. С. 122.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Ср.: *Кузеля З.* Указ. соч., 1914. С. 204. Здесь же содержится библиография вопроса.

<sup>34</sup> В деревне Верховина Быстра существует следующий обычай: если вдова намеревается вторично выйти замуж, она одновременно с выносом тела покойного мужа из хаты идет на чердак, трижды поворачивается вокруг своей оси и восклицает: «Хоп! Тобі звонят, мені іграють»

(тебе — звон, а мне — песню). Тем самым она пытается предохранить себя от неблагоприятного воздействия покойника. См. также: *Čajkanović V.* Магични смеј // Српски етнографски зборник. Београд, 1924. Књ. 31. С. 25 — 42.

<sup>35</sup> Именно желанием повеселить покойника объяснила старая женщина танцы и песни на могилах. Накануне Троицына дня, после панихиды, поют и танцуют. На вопрос: «А вам не стыдно?» — эта женщина ответила: «Мы панихиду отслужили, покойничков помянули, теперь надо их повеселить, а то они будут обижаться, если мы от них невеселы пойдем» (дер. Горбуновка) (*Иваненко Н.* Этнографические материалы из Орловской губернии // Живая старина. 1910. Вып. 4. С. 326).



**А. И. Никифоров**

## **ЭРОТИКА В ВЕЛИКОРУССКОЙ НАРОДНОЙ СКАЗКЕ<sup>1</sup>**

Вопрос об эротике в народной словесности, как вообще в искусстве,— большой и сложный вопрос. Он связан и с проблемами генезиса искусства, и с историей, и просто с формально-эстетическими его предпосылками. Такой же сложной может быть и постановка вопроса об эротике в народной сказке. Настоящая небольшая статья имеет в виду нечто гораздо более скромное сравнительно с общей постановкой проблемы.

Дело в том, что собиратели часто сознательно игнорируют известный материал сказок, относя его к не заслуживающему внимания. Такая точка зрения, если она диктуется только чистоплотностью собирателя, едва ли научно правильна. Правда, что собирательницы-женщины иногда приходят в ужас от слышимого в деревне. Собиратель-мужчина бывает поставлен часто перед впечатлениями еще более сильного свойства. И конечно, тот, кто сознательно отворачивается от фактов, может быть, выигрывает сам, но несомненно от этого страдают факты. Картина деревни в отношении сказки получается искаженной. Причем эта искаженность, несомненно, бывает различной степени. Например, Заонежье на меня произвело первое и внешнее впечатление более спокойное относительно актуальности эротики, чем Пинежье, в котором эротика давала себя чувствовать сильнее. Едва ли действительная картина отношений соответствует этим впечатлениям, но важно, что разные районы дают чувствовать себя по-разному. А если это так, то делается актуальным интерес научной характеристики эротики в разных районах.

Кроме того, проходя мимо эротической сказки, собиратель нередко проходит и мимо эротики в сказке вообще. Издания сказок, иногда даже научные, в которые не попа-

дают явления указанного порядка, несомненно, грешат тем, что вводят и читателей и исследователей в прямое заблуждение насчет частных особенностей изучаемого материала. Между тем элементы эротики в сказке, будучи учтены и правильно поняты, по-видимому, иногда представляют очень крупную цену для понимания жизни самой сказки и, во всяком случае, подчеркивают необходимость их регистрации в том или ином отношении. Последнее соображение и продиктовало саму предлагаемую статью, правда беглую и эскизную.

Мысль о статье возникла под общим впечатлением, вынесенным мною от поездок за сказкой летом 1926 г. в Заонежье и летом 1927 г. в Пинежье. Признаюсь, что я был поражен той насыщенностью деревни сексуальностью, которая преследовала на каждом шагу. Она сказывалась в речи, в бытовых рассказах, в фактах семейных отношений, в произведениях устного творчества и т. д. Однако же скоро я заметил, что в этой сексуальности деревни нет такого элемента, который делает ее специфичной в городе, нет того, что бы ее доводило до ступени эротики. Наблюдение над бытом показывает, что вы имеете дело с естественным, несколько грубоватым фоном жизни, по существу чрезвычайно целомудренной и строгой. То, что горожанину кажется с первого взгляда эротикой, на самом деле просто более открытая картина естественных природных отношений. Там, где город закутывается, часто лицемерно, в тысячу непроницаемых тканей, деревня признает в лучшем случае фиговый листок. Поэтому простое снятие одной ткани может казаться горожанину, и совершенно неправильно, эротикой. А на деле обнаженная, например, грудь матери, кормящей ребенка, никогда в деревне не ощущается как обнаженная. Все это заставляет признать, что подход к эротическому в народе должен исходить из норм не культурного собирателя или исследователя, а из нормативных представлений самого населения.

Под эротикой я и понимаю несколько повышенный над бытовой нормой специальный интерес к сексуальному. Основные формы ее обнаружения в сказке и попытка классификации явлений, относящихся сюда, и будут предметом внимания последующих строк.

Прежде всего надо назвать специальный отдел чисто эротических сказок, который даже в русском материале печатных сборников значителен количественно (см. у

Ончукова, братьев Соколовых, заветные сказки, в украинском сборнике Krauss'a и др.). Живая среда народа дает при желании чрезвычайно большой материал этого рода. На эту сказку есть почти в каждой деревне свои мастера, нередко, кроме сказки эротической, ничего не рассказывающие. Собирателя они не всегда предупреждают насчет характера репертуара, но часто предупреждают, что у них сказки знает значительная часть населения. Знают ее мальчишки-подростки, которые подчас бравируют своим знанием. Взрослые холостые парни общественно — по крайней мере внешне — осторожный, хотя и не очень стыдливый слой. В Заонежье от парней я не получил ни одного такого сюжета, в Пинежье — один-два, хотя имею несомненные доказательства того, что у парней сказка эротическая бытует. Женатые мужчины, молодые и средних лет, уже более развязны на язык, но у них все же чувствуется известная мера в этой развязности. Так, один из моих заонежских сказочников фэймогубский Силякин просил жену моего хозяина уйти из горницы. Карельский из дер. Вигово (Заонежье) на вопрос о сказках признался, что он знает только неприличные, и повел меня в другую избу, объяснив, что «здесь бабы». Когда его жена зашла зачем-то в нашу комнату, он закричал, чтобы она уходила. И в Пинежье Ефим Корвин (Карпова гора) и Осип Малкин (д. Сура), знающие эротическую сказку, говорили о ней с некоторой застенчивостью. У некоторых исполнителей эта застенчивость пропадает, как только он начнет рассказывать, у других остается до конца сказки. Но зато старики и даже старухи, особенно в Заонежье, по-видимому, дают полный простор своему языку, нисколько не стесняясь ни женщин, ни детей, присутствующих при рассказе. Мне неоднократно приходилось быть свидетелем иногда поразившей меня беззастенчивости и даже цинизма стариков или старух при рассказе среди своей семьи. Молодые женщины на язык скромны, но не без исключений. В сказке же их эта скромность безусловна так же, как и у девушек, которые никогда не вносят в сказку даже грубости.

В сюжетном отношении эротическая сказка представляет общеизвестные перепевы соответственного международного репертуара, известного по арабским сказкам, старофранцузским фавль, новеллам Поджио и Боккаччо, польским фацециям и немецким шванкам и т. п. Специалисты знают образцы этого материала по работам и журналу Krauss'a, по заветным сказкам и т. п. изданиям. Герои

такой сказки у великорусов чаще всего поп, попадья, дочери попа и работник, изредка барин с барыней и мужик или просто мужики, иногда офицер или солдат. Самые ситуации чужды рафинированной извращенности. Они просты, элементарно грубы и немногосложны. Несмотря на эту несложность замыслов и отсутствие, казалось бы, широты для творчества, изучающий сказку должен иметь вообще в виду, что сказка эротическая составляет, по-видимому, количественно очень значительный процент деревенского репертуара.

По жанру эротическая сказка представляет собой, несомненно, особый жанр сказки, даже по стилю отличный от обычных видов сказки. В эротической сказке очень редко встретится формула «в некотором царстве, в некотором государстве»<sup>2</sup>, даже «жил-был» редко. Обычное начало: «один мужик», «один барин», «одна баба» или «жил мужик», «была однажды старуха» и т. п. Типичный в фантастической сказке прием утроения в эротической — тоже не очень частое явление и почему-то особенно свойствен сказкам о попе и работнике в виде утроения какого-нибудь пикантного эпизода.

Наконец надо отметить, что и стиль эротической сказки чаще необычайно беден и прост. Только раз мне пришлось столкнуться с манерой стилистически-детализованной и пышной разрисовки деталей и картин в эротической сказке. Это был фэймогубский портной Силкин, служивший долго в солдатах и чрезвычайно развитый мужик. Думаю, что этот стиль или очень индивидуальная особенность, или влияние города.

Таким образом, вообще жанр эротической сказки очень близок к анекдоту. Из сказки так называемой новеллистической в эротическую попадает некоторое количество сказок о хитрых женах, обманывающих мужей, или наоборот. Но большая часть таких сказок чужда эротике как таковой и должна быть отнесена к собственно новеллам о хитрости и обмане.

Исторический вопрос о происхождении эротической сказки чрезвычайно сложен и труден. Для русской литературы и фольклора эта трудность сугубая, если вспомнить, что вся культура киевской и московской Руси была сплошь церковной. Некоторые штрихи сексуальной жизни тех эпох прорываются только в житийной литературе, особенно в отделе всевозможных чудес святых, да в тех следах древности, которые можно предполагать за текстом



новых записей былин, исторических песен, сказок и пословиц. Но уже от XVII века мы имеем положительное свидетельство Олеария о том, что русские часто «говорят о сладострастии, постыдных пороках, разврате и любодеении их самих или других лиц, рассказывают всякого рода срамные сказки и тот, что наиболее сквернословит и отпускает самые неприличные шутки, сопровождая их непристойными телодвижениями, тот и считается у них лучшим и приятнейшим в обществе». От XVII же века сохранились даже целые повести «о молодце и девице» и страусе и девице.

Этим я ограничу свои замечания об эротической сказке. От нее нужно отличить эротическое в сказке вообще. Но прежде всего надо оговорить, что никак нельзя относить к эротике простые грубости языка сказки. Крестьянин, чуждый условной утонченности отбора слов речи, называет все вещи и действия их именами, взятыми из общерусского или местно-диалектического лексикона. 56-летняя старуха из Сурской волости Matr. Арх. Титова, равно как 14-летний мальчик Шамшин Н. А., рассказывая сказку, как девочка идет разыскивать у Яги брата, совершенно не смущаясь, повторяют систематически очень грубый глагол (нас...у). Для них этот глагол название действия, не больше. И такое слово обычно не вызывает у слушателей никакой реакции. Оно взято из обиходной будничной номенклатуры вещей. Должен заметить также, что, если есть рассказчики, которые доводят эту словесную точность до конечных пределов, то, с другой стороны, имеются и такие, которые умеют удивительно просто затушевать, завуалировать моменты, которые по ходу сказки совсем не являются установленными на эротическое восприятие, но могли бы быть так воспринятыми. Напр., Ефим Коровин пинежский в сказке очень редкой, которую Худяков называет «Дитя волшебник» (Великорусские сказки, вып. 3, 1862, № 83), сообщает о браке героини так: «Они повенчались и на самом деле помчались (а там, будь кто догадываетца)».

Если оставить, таким образом, в стороне грубости языка, то можно отметить следующие явления в сказке, которые можно отнести к явлениям эротического порядка. Их три.

Во-первых, эротика как стилистически-орнаментальный момент в рассказе. Выражается он в том, что сказочник, рассказывая самую приличную сказку, вдруг без вся-

кой видимой причины в какой-нибудь острый момент вернет известное ругательство или неприличное выражение. Делают это не часто и только взрослые исполнители. Для чего? Случаи, которые мне пришлось наблюдать, показывают, что здесь цель у сказочника чисто эстетическая, украшение данного места рассказа, как бы странным ни показалось с первого взгляда такое утверждение. Дело в том, что внимание слушателей привыкает несколько к спокойному ходу рассказа, а сказочнику надо заострить, усилить внимание, и он достигает этого, вернув выразительно и сочно непечатное слово. Я знаю такой, например, случай. А. С. Малкин, 49 лет, в дер. Суре Пинеж. у., рассказывая сказку о ловком воре, дошел до места, где вор ловко обманул попа, желая его украсть. Он спустил попу мешок, якобы для поднятия попа на небо, и последний сам сел в мешок. Когда сказочник дошел до места, рассказывающего, как вор задернул мешок с попом, он энергичным телодвижением, почти вдохновенно показал, как вор задерживал мешок, и во время этого жеста почти выкрикнул площадное ругательство. Вот эта фраза: «А Ванька был очень ядреный. Сейчас в эту постель сел батюшка, Ванька схватил попа, задернул, ....., попер на небо с деньгами». Должен сознаться, что в этом случае даже у меня, горожанина, получалось впечатление, что ругательство несло чисто эстетическую функцию и употреблено оно было вроде литературного «черт возьми». (Аналогичных случаев я знаю несколько. Слушатели в этих случаях реагируют оживленным и довольным смехом, но женщины конфузятся. Последний факт и заставляет меня предполагать эротический привкус за подобной орнаментальной вставкой. Внесенное неожиданно с подчеркнутой силой ругательство, очевидно, ударяет по нервам и воспринимается в его непосредственном значении, а не в том стертом значении, в каком оно же звучит каждый день на улице и не вызывает там смущения женщин. Таким образом, стилистически-орнаментальная функция, может быть с некоторой силой фактора пуэнтировочного (ибо употребляется именно в point, в кульминационной точке эпизода),—одно из объяснений пользования эротикой<sup>3</sup>.

Во-вторых, специальное значение эротика имеет в рассказе. Присказка в большинстве случаев неприлична. Мне пришлось самому записать несколько присказок в Пинежье, и, как правило, они фривольны. Я не думаю, чтобы это было явление только позднее. Сказочнику

нужен трамплин, известный подход к сказке, но подход, который бы захватил слушателей. Таким бывает или рифмованная скороговорка, или яркий, ударяющий по нервам образ. Такими являются образы сексуальные. В присказке картины настолько подчеркиваются, снабжаются такими подробностями, что никакого сомнения в эротическом назначении образа быть не может. Таким образом, и в присказке эротика выполняет чисто художественную функцию. Так она и встречается публикой. Сказочник обычно говорит скороговоркой или вообще быстрым темпом присказку, слова ударяют четко, как пули из пулемета, и слушатели, разразившись хохотом, сразу отдают внимание сказочнику. Ему только это и надо. Он начинает спокойно говорить сказку.

Третья, наконец, группа явлений — эротика в форме эпизода или мотива в неэротическом сюжете. Я склонен считать некоторые эпизоды даже фантастической сказки эротикой. Правда, их немного, и все они носят существенное композиционно-художественное задание. Я отмечу несколько таких эпизодов.

а) Многоженство героя. Как правило, великорусская сказка не знает мотивов многоженства. И все-таки есть случаи, когда герой, прежде чем окончательно жениться, вступает в связь с другой женщиной. Я имею в виду такие случаи, как предварительная женитьба Ерусалана Лазаревича, в некоторых вариантах повторяющаяся несколько раз, или случай адюльтера Ильи Муромца с Латыгоркой. Эротика многоженства наделена специальной художественной функцией — быть мотивировкой расщепления одного героя на два. Адюльтер героя дает основание появлению на свет неизвестного ему сына, который служит стержнем новой серии подвигов и служит новому движению сюжета. Часто это расщепление героя посредством многоженства или адюльтера мотивирует важный эпизод встречи и борьбы двух героев (отца с сыном).

б) Трудная задача героине. Я имею в виду случай, когда герой задает жене задачу родить одного или двух детей, похожих на героя, а сам уезжает из города. Героиня едет за мужем и хитростью выполняет данную ей задачу с самим же героем, но им не узнана. Эпизод выполнения задачи в сказках имеет несомненно эротическую установку. Самый причесанный и спокойный вариант этой сказки см. у М. Серовой (Новгородские сказки. М., 1924.

№ 9). Функция эпизода — композиционная — разрешение трудной задачи.

в) Шалость героя. Я имею в виду случай, когда герой односторонне впадает в адюльтер, он овладевает спящей красавицей (ср., напр., сказку о молодце-удальце, молодильных яблоках и живой воде). «Иван-царевич набрал два пузырька целующей воды; молодецкое сердце не выдержало — смял он девичью красу, вышел из дворца, сел на своего доброго коня и поскакал домой». Этот эпизод функционально имеет значение завязки новой серии эпизодов. Красавица, проснувшись, организует погоню за оскорбителем чести, а затем позже добывает его (иногда с помощью рожденных детей) и выходит за героя замуж. Любопытно, что сцена адюльтера и последующий разговор о ней запутан в иносказательный покров («он у меня был, квас пил да не покрыл»; «он взял воды, поцеловал девицу и пошутил с ней негораздо» и т. п.).

г) Мечь героя. Это эпизод обещания героем царевны, оскорбившей его отказом выйти замуж. Имеется в виду сюжет типа «Василия Златовласого». Здесь эротика выполняет функции разрешения одной цепи мотивов (мечь героя) и завязки другой цепи мотивов (дальнейшие приключения обещанной героини).

д) Сексуальное — как грех имеется в сказках этнологического порядка. Сюда относятся рассказы о происхождении чего-нибудь из половых органов человека (о картофеле, табаке, о плещи стариков и т. п.).

е) Наконец, правда, не в сказке, а в былине о Ставре Годиновиче, построенной на сказочном мотиве, как жена, переодетая, спасает мужа, эротический образ использован для мотива узнавания супругов. Ср. у Гильфердинга № 7 (а также еще более откровенные варианты в № 21, 140 и 169): отвечает тут Ставер да сын Годинович:

— Я тебя теперичку не знаю ли.

— А помнишь ли, Ставер да сын Годинович,

Как мы с тобою в грамоте учились ли,

А моя была чернильница серебряна,

А твое было перо да позолочено,

Ты тут помакивал всегда, всегда,

А я помакивал тогда, сегды?

— Я с тобою грамоте не учивался.

— А помнишь ли, Ставер да сын Годинович,

А мы с тобою сваечкой игравали,

А мое было колечко золоченое,  
Твоя то была свачка серебряна,  
Ты тут попадавал всегда, всегда,  
А я попадавал тогда, тогда?

Всматриваясь в приведенные типы эпизодов, мы должны отметить 1) их немногочисленность и 2) мелко-эпизодический характер, с общим для всех них назначением нести функции мотивировочных или завязочных положений. Ни разу эротика не встретилась сама по себе и для себя в сказке неэротической. Она выступает всегда как факт второ- и третьестепенный. Этот вывод интересен потому, что указывает на слабость развития эротических элементов в сказке. Подтверждается он и тем обстоятельством, что все эротические картины в народной сказке никогда не раскрываются с подробностями и в пышной костюмировке. Они названы иногда с легкой усмешкой, иногда с двумя-тремя простыми подробностями, но без специального подчеркивания.

В заключение отмечу, что отношения полов в великорусской фантастической сказке чрезвычайно несложны. Женщина свободна и равноправна с мужчиной. Оба или сами добывают себе друга или подругу, или получают таковых от родителей. Дальше следует брак. И все. Все отношения супругов сводятся к верности друг другу. Дисгармонию в супружеский покой вносят только их вольная или невольная разлука и вытекающие из нее события. Но сила брака безусловна. Все другие типы супружеских отношений, усложненные и разнообразные, относятся уже к сказке-новелле или специально эротической. В фантастической же сказке встречается еще тема кровосмешения, но совсем не в эротической установке (в эротической сказке тоже есть кровосмешение). Даже сюжет неверной жены Добрыни, равно как и более легкомысленный сюжет Чурилы, сказке как таковой, насколько знаю, чужды.

Говоря о слабости развития эротического элемента в сказке фантастической, я хотел бы оговориться, что вообще сексуальное играет в ней очень крупную роль. В сущности, почти все сказки построены на сексуальной основе, поскольку во всех них имеется налицо брак и брачные отношения как основной двигатель динамики сказочного сюжета. Сказка сексуальна, но чужда эротике — таково общее впечатление наблюдающего ее.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Статья печатается по изд.: Художественный фольклор. 1929. № 4/5. С. 120—127.

<sup>2</sup> В большом сборнике «Заветные сказки» эта формула отмечена проф. Ю. Поливкой только 9 раз.

<sup>3</sup> Уже после того, как настоящая статья была написана, просматривая литературу, я натолкнулся на аналогичное моему впечатлению от ругательства в сказке у другого собирателя. Н. Г. Козырев (Как я собирал народные сказки. Живая старина, 1914, с. 279) пишет: «Иногда ругательство являлось в сказке органической составной частью. Желая в каком-нибудь месте нажать педаль, стремясь оттенить какое-нибудь место, представить его более выпуклым, сказочник не мог обойтись без бранного слова — оно было уместно, являлось как бы курсивом. Для печати воспроизведение ругательств, конечно, недопустимо, но включение их в сказку я бы считал необходимым».



**В. П. Адрианова-Перетц**

## **СИМВОЛИКА СНОВИДЕНИЙ ФРЕЙДА В СВЕТЕ РУССКИХ ЗАГАДОК<sup>1</sup>**

Среди современных направлений в этнологии нельзя не отметить течение, представленное школой З. Фрейда. Его теория, и в целом и в частности, подвергалась за последние годы серьезной критике в марксистской литературе, так как, по справедливому замечанию одного критика, «положительная оценка некоторых элементов учения Фрейда вовсе не исключает ряда существенных возражений против его формально-психологической теории в целом»<sup>2</sup>. В частности, что касается его этнологических построений, то его попытку приравнять психику невротика к психике первобытного человека, конечно, нельзя признать полностью удачной, но некоторые выводы и Фрейда, и его школы, касающиеся области бессознательного и ее обнаружений у человека, должны быть учтены при изучении первобытного творчества.

Для этнологии, несомненно, интересна та часть учения Фрейда, которая трактует о символике сновидений, как непосредственно примыкающая к вопросу о формах ассоциативной деятельности, протекающей в области бессознательного. Конечно, при толковании этой символики легко впасть в субъективность и произвольность, если действительно пользоваться при этом «общими правилами символики», в чем упрекает Фрейда цитированный выше критик (с. 63). Но справедливость требует отметить, что и сам Фрейд считал эту часть своей теории лишенной еще прочного фундамента и нуждающейся в поддержке со стороны разных специалистов, в том числе и фольклористов. Как бы предчувствуя возражения и обвинения в произвольности своих толкований, Фрейд сам ставит вопрос: «Откуда же нам узнать значения этой символики сновидений, о которой лицо, видевшее сон, или не дает нам совсем ника-

ких сведений, или, в лучшем случае, только весьма недостаточные?.. Из сказок, мифов, водевилей и острот, из фольклора, т. е. науки о нравах, обычаях, поговорках и песнях народов, употребляемых в поэзии и в обыденной жизни, в выражениях нашего языка. Здесь повсюду встречается та же символика, и во многих из указанных случаев мы ее понимаем безо всяких указаний. Если мы подробно станем изучать эти источники, то найдем столько параллелей к символике сновидений, что получим твердую уверенность в правильности нашего толкования».

Таким образом, сам Фрейд предлагает при толковании снов не ограничиваться «общими правилами символики», а подкрепить это толкование бытующими в языке вообще, и в частности в поэтическом языке, образами, т. е. теми образами, которые, быть может, тоже зародившись в области бессознательного, уже стали достоянием сознания и потому могут быть объяснены без необходимости прибегать при этом объяснении к произвольным истолкованиям.

Не задаваясь целью исчерпать весь материал, я хочу в настоящей заметке попробовать иллюстрировать наблюдения Фрейда над символикой сновидений поэтикой русских загадок. Какие же основания можно выдвинуть для подобного сближения двух, казалось бы, таких далеких одна от другой областей?

Сравнительно-историческое изучение памятников устного творчества давно уже показало, что устная символика обладает большой устойчивостью; ее образы повторяются у народов, географически и культурно настолько разъединенных, что о заимствовании между ними не может быть и речи. Эта повторяемость опирается, с одной стороны, на свойственные человеку законы ассоциативного мышления, с другой — на сходство определяющих содержание мышления условий социально-экономической жизни. Загадки представляют типичный образец такого ассоциативного мышления: это развернутые метафоры, построенные на тех или иных видах ассоциаций по сходству. Рассматривая тот материал, который Фрейд называет символами сновидений, мы видим, что в большинстве случаев это тоже простые или развернутые метафоры, вытекающие из ассоциаций по сходству либо внешнего вида предметов, либо их функций, либо эмоциональной окраски. Они также в массе, по наблюдениям психоаналитиков, у представителей разных языковых и культурных



(точнее, классовых.— В. А.) групп сохраняют общую линию своего образования. Их повторяемость в смысле общей направленности, очевидно, также опирается на законы ассоциативной деятельности. Вот почему возможно сопоставление символов сновидений с загадками: и те и другие строятся одним путем, и при наличии одного исходного пункта между ними возможно сходство и в результате ассоциации, т. е. возникновение одного и того же заменяющего образа. То обстоятельство, что во сне этот образ появляется без участия сознания, а в загадке он сознается уже вполне отчетливо, не делает эти две области несравнимыми.

Фрейд отмечает, что сновидение выражает символически только определенные элементы своих скрытых мыслей. Очень малым количеством символов изображаются такие предметы, как «человеческое тело в целом, родители, братья, сестры, смерть, нагота» (ор. cit., с. 159), зато все, что касается сексуальной жизни, передается с помощью необыкновенно богатой символики (с. 160—165). Толкование именно этих сексуальных символов вызывало особенно много возражений среди критиков этой части учения Фрейда. В соответствии с материалом Фрейда, и из русских загадок придется извлечь по преимуществу те, которые носят сексуальный характер.

Это обстоятельство создает одно большое затруднение для исследователя. До недавнего времени собиратели фольклорного материала по своим собственным или по цензурным соображениям пропускали в изданиях многое, касающееся этой области. Так, оставались вне поля зрения исследователя целые группы сказок, песен, в этом направлении были вычищены и все наиболее крупные сборники русских загадок. Садовников (Загадки русского народа, примеч., с. 314) в своем издании оговорил этот пропуск. В примечании к загадке о земле и ключе он пишет: «Почти все загадки о замке и ключе очень двусмысленны, и некоторые не могли войти в этот сборник. Процент подобных загадок довольно велик, и можно смело сказать, что они принадлежат к числу самых распространенных. Дети загадывают их, не стесняясь, парни со смешками, бабы и девки — на ушко. Последнее, впрочем, редко: разве уж загадка такая, что все в ней своим именем названо, но и из нее, как из песни, слова не выкидывают, только предупреждают, что она нехорошо загадывается».

Подобная цензура изданий должна быть учтена иссле-

дователем, чтобы появление группы загадок сексуального характера в новейших записях не навело на мысль о возникновении их в последнее время. Часть таких загадок с более или менее затушеванной основной темой встречается, конечно, и в старых изданиях, но они там разбросаны среди прочего материала, и истинный смысл их иногда даже с трудом распознается. Между тем сам народ строго обособляет загадки сексуального характера, объединяя их общими терминами — «про мужика», «про бабу», «про мужика и бабу». В эти группы попадают и такие загадки, сексуальный оттенок которых на первый взгляд и незаметен.

Такие циклы загадок оказались в значительном количестве в материалах, привезенных сотрудниками б. Гос. института истории искусств из их экспедиций на Север — в Заонежье, на Мезень, Пинегу и Печору — в 1926—1929 гг. Немало привезено их в 1932 г. с Терского берега Н. П. Колпаковой. Всматриваясь в эти загадки, мы видим, что они разделяются на две группы: «нехорошие», по народной терминологии, загадки с простой отгадкой и простые загадки с «нехорошей» отгадкой. И те и другие могут быть использованы при проверке сексуальных символов сновидений.

Имея отчетливо выделенную самими носителями их группу загадок с явным или скрытым, но, во всяком случае, ясно сознаваемым сексуальным содержанием, мы можем и из печатных сборников извлечь аналогичный материал. Тогда видно будет, что и прежние собиратели встречали подобные загадки, но не всегда считали нужным отметить особое отношение к ним самого народа. Любопытно сопоставить иногда с русскими загадками очень близкие к ним порою загадки того же типа, записанные или у народов, живущих на территории Союза, или у соседей: обычно эти загадки еще откровеннее обнаруживают свой сексуальный характер<sup>3</sup>.

Весь этот материал я рассматриваю параллельно с теми символами, которые установил на основании своих наблюдений Фрейд. Но разбить загадки на две такие группы, на какие разделяет символы сновидений Фрейд — мужские и женские, — трудно, так как в большинстве случаев их загадка парная: загадка чаще объединяет оба элемента.

Как выше указано, не все загадки, которые можно привлечь в качестве комментария к символам Фрейда, носят

сексуальный характер, но их мало, как мало и у Фрейда несексуальных символов сновидений. Остановимся в первую очередь на них.

«Дом» в целом — по Фрейду, — человек; иногда этот символ детализируется — дом с гладкими стенами обозначает мужчину, с балконами и другими выдающимися частями — женщину (ор. cit., с. 159). В загадке — «изба» — беременная женщина: «Хлеб на углу избы лежит, а в хлебе крыса сидит» (Садовников, 1703). То же «баня»: «В бане порог выше каменицы» (Садовников, 1704).

По Фрейду, дети — маленькие звереныши (с. 159). Ср. выше — ребенок-крыса, или у карел — мышонок: «Скребется в углу, пузырьчатый мышонок в брюхе» — беременная женщина (Лесков. Загадки карел Олонецкой губ. С. 538 // Живая старина, 1893, IV).

«Двери», «ворота» — у Фрейда женские символы (с. 162); в загадке — «Стоит баба поперек, одна рука в избе, а другая на дворе», «Две кумушки кланяются, а вместе не сходятся» — двери (Садовников, 78, 79, 84); или — «Два подъячих водят Марью вертячу» — петли и дверь (Садовников, 90).

«Печь» — женский символ у Фрейда (с. 162) — встречается в загадках обоих типов: «Стоит баба в углу, а рот в боку» — печь и чело (Садовников, 127); ср. в польской загадке: «Stoji panna w murze w czerwonym kapturze» (Kolberg, Lud VIII, cz. IV, 244). Рядом с этими большое число загадок, заносимых крестьянами в особую группу, также отгадываются — печь.

В следующих загадках будут часто встречаться парные отгадки, поэтому перечислю наиболее распространенные символы обеих групп Фрейда: «Все, что торчит вверх, длинное» — может быть мужским символом, напр., палки, зонтики, деревья, колья, карандаши, ручки, молотки (с. 161). «Все предметы, ограничивающие полое пространство, способное быть чем-нибудь наполненным», могут быть женскими символами, напр., сосуды, коробки, ящики, чемоданы, карманы, комнаты (с. 162).

В загадках имеем такие парные отгадки, включающие параллели и к мужским, и к женским символам: «пест и ступа», «палец и кольцо», «кольцо и свайка», «перо в чернильнице», «сковородка и сковородник», «крючок и петля», «колодезь и очеп»; у уйгуров к числу таких парных символов можно прибавить следующие: «игла и нитка»,

«пуговица и петля» (Малов С. Рассказы, песни, пословицы и загадки желтых уйгуров // Живая старина, 1914. С. 313).

В тот же ряд женских символов в загадке входят: «бочка» — ср. в свадебных песнях девица-сосуд (чаша, бочка) (см.: *Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен*, I. С. 7), «бадьа», «корзина», «амбар».

В загадках других народов женские символы берутся из того же ряда предметов: у корел — «корытце», у калмыков и туркмен — «сундук», у туркмен — «капкан».

Отмеченный Фрейдом мужской символ «рука» в загадке тянет за собой соответствующий женский — «рукавица». Следует заметить, что в загадках подобного типа мы имеем иногда как бы двойную символику: рука-колотушка, рукавица-мохнушка, и каждая пара вызывает представление о мужском и женском начале.

«Открывающий ключ» у Фрейда назван мужским символом (с. 165); в загадках, чрезвычайно распространенных и разнообразных на эту тему, он появляется вместе с парным к нему «замком».

По Фрейду — «что проникает в тело, острое — ножи, кинжалы — мужской символ (с. 161). В загадке здесь в пару появляются «ножны». В параллель к таким загадкам следует отметить, что в украинском языке слово «пiхва» обозначает одновременно — ножны и влагалище (Рос.-укр. словарь. УАН під ред. ак. Кримського, I, 81; *Тимченко Е. Русско-малорусский словарь*, I, 37, 258).

У Фрейда — «предмет, из которого течет вода — водопроводный кран, чайник, фонтан, — может быть мужским символом» (с. 161). В русской загадке в соответствии с бытом такую роль чаще всего играет самовар, причем самоварная труба выступает в виде женского символа (ср. на Терск. бер. тот же женский символ — труба в другой паре — «труба в саже и флюгер»). В примечаниях к своим загадкам Садовников пишет (с. 317): «Эта загадка про самовар — одна из самых ходячих, но на Волге и около Москвы она загадывается иначе, в форме, неудобной для печати. Роль самоварной трубы играет девица, роль самовара — добрый молодец». Загадку о самоваре знают и другие народы, но у них она выражена еще откровеннее.

«Веник» или «помело», как мужской символ, в загадке обычно встречаются в паре с баней или печью.

В соответствии с женскими символами Фрейда —

«яблоки, персики, вообще плоды» (с. 163) — в загадках находим «малину» (в некоторых вариантах с парным мужским символом — стержень в малине), вообще «ягоду на кусту», «орех» (последний иногда и как мужской символ); но морошка в русских загадках обычно ассоциируется с мужским началом.

«Несомненно женским символом» Фрейд считает улитку и раковину (с. 163). В загадке на тему «ключ и замок» этот символ встречается в качестве вторичного.

«Рот», как женский символ (см. Фрейд, с. 163), в русских загадках не находим, но туркменам он известен.

К «специальным символам для изображения полового акта» Фрейд относит «некоторые ремесленные работы», не детализируя это понятие (с. 163), а «инструменты разных производств он считает мужскими символами» (с. 170). В русских загадках это представление связывается чаще всего с тканьем или прядением, далее — то же обозначает «месить тесто в квашне», «сети плести», «лавку шоркают веником», «ключами трясут и ящик отпирают», «сажают хлеб в печь», «полощут белье в проруби», «помелом печку опахивают» и даже «впотьмах спички ищут».

Интересное объяснение в связи с занятием земледелием записано на Суре для одной загадки, которая обычно обозначает «веник и пол» или «ножик и квашня»: «Старик старушку шангил-лангил, заросла у старушки шангаланга» — «орют поля и засевают, земля и закрывается» (рукопись). Здесь чувствуется несомненный отзвук старого образа — «мать — сыра земля», вообще земли как женского начала (ср. у Фрейда, с. 169). Тот же мотив посева встречаем в загадке на тему «беременная женщина»: «Посеял Бог пшеницу, этой пшеницы не выжать ни попам, ни дьякам, ни простым мужикам, пока Бог не подсобит» (Сибово, рукопись). Ср. в славянской песне — символ: орать — любить (*Потебня*. О некоторых символах в славянской народной поэзии. С. 120).

У Фрейда не встречаем в числе сексуальных символов «сон». Между тем загадки на эту тему соединяются с представлением о половом акте.

Заканчивая обзор загадок на сексуальные темы, приведу две загадки, проникшие в былинку о Ставре Годиновиче. Когда он не узнает свою жену, переодетую в мужское платье, она напоминает ему о себе такими загадками:

— А помнишь ли, Ставер да сын Гоудинович,  
 Как мы с тобою в грамоте учились ли,  
 А моя была чернильница серебряна,  
 А твое было перо да позолочено,  
 Ты тут помакивал всегды, всегды,  
 А я помакивал тогды, сегды?  
 — Я с тобой грамоте не учивался.  
 — А помнишь ли, Ставер да сын Гоудинович,  
 А мы с тобою свачкой игрывали,  
 А мое было колечко золоченое,  
 Твоя то была свачка серебряна,  
 Ты тут попадаывал всегды, всегды,  
 А я попадаывал тогды, сегды?  
 (*Гильфердинг. Онежские былины, 1. С. 101*).

«Перо и чернильница», «кольцо и свайка» — это те же самые символы, которые мы встречали выше в загадке. В одном варианте, помещенном у Рыбникова, сексуальный смысл кольца — свайки прямо раскрывается. Когда Ставер и после загадок не узнал жену,—

Тут грозен посол Васильюшко  
 Вздымал свои платья по самый пуп,  
 И вот молодой Ставер сын Гоудинович  
 Признал кольцо позолоченное (IV, 35).

О. Миллер в примечаниях пишет по поводу этого варианта: «Это дополнение отличается эпическим простодушием, можно сказать, даже целомудренною передачею того, что, поставленное вне условий устно-народной поэзии, представлялось бы просто циничским» (т. IV, с. XII—XIII).

Это замечание может быть отнесено и к значительной части разобранных выше загадок: вряд ли в них следует видеть повышенный эротизм; скорее это простое, естественное ассоциирование сексуальных предметов и переживаний с окружающими человека явлениями. Какиелибо искусственно притянутые сюда сравнения встречаются очень редко, и, во всяком случае, они не характерны для сексуальной загадки.

Какие же выводы дает сопоставление символики сновидений, предполагаемой Фрейдом, и соответствующих загадок? Несомненно, путь возникновения образов, заменяющих сексуальные представления, в обеих областях

один и тот же — везде можно отметить одни и те же ассоциации по сходству. Сравнение направляется в круг предметов и явлений повседневного быта, поэтому отдельные образы варьируются в зависимости от среды, где они возникают, и от эпохи их создания. В этом отношении загадки разобранного нами типа представляют, несомненно, отражения разных исторических эпох, но в сохранившемся материале трудно рассмотреть что-либо, выходящее за пределы земледельческой эпохи. Наиболее распространенные символы — дом, печь, земля, предметы домашнего обихода — все это уже аксессуары оседлого быта. Но делать отсюда вывод о позднем возникновении такого типа загадок, конечно, нельзя. Причина, вероятно, заключается в том, что цензура всякого рода, вообще косо смотревшая на устное творчество, начиная с принятия у нас христианства, подобные темы преследовала особенно строго. И даже в тот период, когда уже велась научная регистрация устно-поэтического материала, загадки «про мужика и бабу» лишь случайно попадали в научный кругозор. Поэтому всякие вопросы исторического порядка относительно этих загадок приходится оставить именно в области вопросов. Мы видим лишь их общую направленность, отмечаем их тесную связь с бытом, их многообразие сравнительно с загадками на другие темы. То же многообразие сексуальных символов наблюдает Фрейд и в сновидениях. Свойственная человеческой психике вообще склонность к ассоциированию в сексуальной области, как видно из рассмотрения загадок, проявляется чрезвычайно широко, но формы этого ассоциирования, те заменяющие образы, которые становятся на место сексуальных представлений, конечно, всецело определяются содержанием мышления ассоциирующего субъекта, т. е. отражают в каждый данный исторический момент его классовую сущность. Вот почему изучение образного поэтического языка, одну из разновидностей которого представляет загадка, может дать для психоаналитика лишь указание на то, в каком направлении должно идти толкование символов сновидений, но оно не позволяет механически переносить готовые символы из одной области в другую. Если у русского, сейчас широко знающего в своем быту, напр., самовар, он легко ассоциируется с мужским и женским началом, то не надо забывать, что не так давно еще этот символ был бы для него совершенно невозможен. Таким образом, как ни полезно вообще для психоаналитика зна-

комство с поэтическим языком, и в частности с фольклором, но не менее важно для него и знакомство с содержанием психики каждого отдельного субъекта, чьи сны подлежат истолкованию. Конечно, в свете фольклорного материала учение Фрейда о символике сновидений перестает быть «экстравагантным», по выражению Л. Я. Штернберга (*Этнография*. 1926. № 1—2. С. 41); мы видим, что отмеченные им у больных символы далеко не произвольны, но их многообразие и в фольклоре заставляет быть особенно осторожным в толковании каждого отдельного символа. Во всяком случае, символика загадок уже показывает, что сотрудничество психоаналитика с фольклористами может быть чрезвычайно плодотворным, принимая во внимание то большое значение, которое Фрейд придает в своей системе возможности вскрыть истинный смысл сновидения.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Печ. по изд.: Академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 497—505.

<sup>2</sup> *Сатиф И. Д.* Фрейдизм и марксизм // Под знаменем марксизма. 1926. № 11. С. 63.

<sup>3</sup> *Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ. Вып. 1. М., 1922. С. 165.

<sup>4</sup> В дальнейшем, кроме рукописного материала, собранного указанными выше экспедициями, хранящегося частью в Архиве ИАЭ Академии наук СССР, и материала, любезно предоставленного мне Н. П. Колпаковой, пользуюсь следующими печатными изданиями загадок: *Садовников*. Загадки русского народа. СПб., 1875; *Худяков*. Верхоянский сборник; *Лесков*. Загадки карел Олонецкой губ // *Живая старина*. 1893, IV; *Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края, II; *Самойлович*. Загадки туркмен // *Живая старина*. 1909, II—III; *Заварин*. Османские загадки, собранные в Брусе. М., 1912; *Добровольский*. Загадки Смоленского уезда // *Живая старина*. 1905, I—II; *Романов*. Белорусский сборник, 1—2; *Малов С.* Рассказы, песни, пословицы и загадки желтых уйгуров // *Живая старина*. 1914, 1915, I—II; *Котвич*. Калмыцкие загадки и пословицы.



## ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

В искусстве и художественной литературе XIX—XX вв. любовные переживания стали основной темой и центральным предметом изображения. В любви раскрывается наиболее полно человеческая личность, она становится испытанием и пробой сил, и с ней же связывается постижение неразрешимых противоречий бытия и трагизма индивидуального существования. Писатели и поэты научили нас распознавать тончайшие оттенки любовного чувства, видеть в нем смысл жизни и ее наивысшее проявление.

Любовные чувства и сексуальные отношения в той или иной степени известны каждому человеку, они лежат в основе воспроизводства человеческого рода; и они же в наибольшей степени табуируются культурой и почти непроницаемы для научного исследования. Эротика связана, с одной стороны, со сферой сакрального, тайного, эзотерического знания, а с другой — со сферой профанного, низкого, комического. Здесь люди уподобляются богам, раскрываются в своих сокровенных глубинах — и здесь же проявляется их животная природа, умирает в темноте и всеобщности полового акта личность человека. Культура формирует механизмы стыда и страха, окружает интимную жизнь множеством условий, запретов и предписаний, бесконечно усложняет ее осмысление.

Тем большее разочарование ожидает нас, когда мы обращаемся к русской литературе XI—XVIII вв. и к традиционному фольклору. Ни в древнерусской книжности, ни в устном народном творчестве любовная тема не играет значительной роли, и уж тем более нет ничего хотя бы отдаленно напоминающего виртуозную технику описания душевных переживаний, разработанную А. С. Пушкиным и Ф. И. Тютчевым, И. С. Тургеневым и Л. Н. Толстым.

Однако по мере того, как углубляются наши знания о культуре Древней и Московской Руси, а также о крестьянской культуре XVIII—XIX вв., приходит осознание того, что изменились не столько чувства человека, сколько формы их осмысления и способы изображения в словесных текстах. Проблема заключается в том, чтобы найти источ-

ники, которые бы позволили нам проникнуть в мир интимных переживаний и частную жизнь людей, отделенных от нас значительной временной и культурной дистанцией. Поэтому и основная цель настоящего сборника видится в том, чтобы познакомить читателя с доселе неведомыми (или известными лишь узкому кругу специалистов) источниками, ввести в научный оборот новые материалы историко-культурного, этнографического, фольклорного характера. При этом мы хорошо понимаем, что в дальнейшем эти материалы могут быть осмыслены по-другому и их последующие интерпретации могут весьма значительно отличаться от тех, которые предлагают наши авторы — историки, этнографы и фольклористы. Очевидно, что психологи, социологи или, например, врачи-сексологи интерпретируют их совсем по-другому.

Трудно придумать что-нибудь более антиисторическое и не соответствующее действительности, чем распространенный взгляд, согласно которому традиционная культура вообще не знала индивидуальной любви, а о частной жизни можно говорить не ранее XVII в. Другой вопрос, что в доступных нам письменных источниках получала отражение лишь точка зрения их составителей, а это главным образом мужчины и к тому же люди духовного звания. Было бы наивным восстанавливать историю женщин<sup>1</sup> по таким источникам, как «Домострой» или «Беседа отца с сыном о женской злобе», явно отражающим мужскую точку зрения. Реальное бытовое положение женщин могло быть весьма далеким от нормативного и дифференцировалось в зависимости от места жительства (город — деревня, столица — провинция), региональной специфики, социального положения, возраста и других параметров. Приблизиться к пониманию этой истории помогают письменные и вещественные источники, не прошедшие предварительной цензуры в книжно-церковной среде: записки иностранцев, памятники демократической литературы XVII в., исповедальные вопросы, возникшие как обобщение реального опыта общения священнослужителей с паствой, ранние фиксации фольклорных текстов (особенно пословиц и заговоров). Материалы такого рода активно используются в статье Н. Л. Пушкаревой «Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов (XI—XVII вв.)», как бы прибавляющей новую главу к своей известной книге «Женщины Древней Руси» (М., 1989).

Как показывает Н. Л. Пушкарева, эротическая пословица вступает в своеобразный диалог с исповедными вопросами, ибо то, что осуждает церковь, с полным удовлетворением и здоровым смехом живописуется пословицей. В то же время было бы явным преувеличением видеть в

---

<sup>1</sup> Об изучении «истории женщин» в западной историографии последних десятилетий см.: Бок Г. История, история женщин, история полов // Thesis: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Вып. 6. М., 1994. С. 170—200.

каждой поговорке выражение общенародной мудрости. Во многих случаях это лишь проявление своеобразной смеховой реакции на репрессивные действия церкви. Для понимания таких текстов много бы дало знание о среде и формах их бытования и обстоятельствах письменной фиксации.

Непосредственно примыкая к изданному ранее собранию фольклорных эротических текстов, настоящий сборник призван прояснить тот культурный и бытовой контекст, в котором только и мог возникнуть и существовать эротический фольклор. Напомним, что важнейшими свойствами фольклора являются его функциональность и ситуативность; каждый текст предполагает определенного исполнителя и адресован определенной аудитории. Вырванный из органического контекста и напечатанный в книге, он принципиально меняет свою природу. Поэтому так важно возможно более полно восстановить среду бытования фольклора, будь это свадебный обряд или молодежная вечеринка.

Естественно, что и географические и исторические рамки сборника намного шире, чем те рамки, в которых нам доступен русский эротический фольклор. Основной корпус зафиксированных фольклорных текстов относится к XVIII—XIX вв., в то время как бытовые и ритуальные проявления сексуальности можно проследить значительно раньше, начиная с первых веков русской истории. В ситуации, когда устная словесность не только не фиксировалась в течение столетий, но и подвергалась гонениям со стороны клерикальных кругов, фольклорные произведения, дошедшие до нас из глубины веков, становятся подчас единственным источником, который доносит современному исследователю народную точку зрения на проблемы личной жизни и отношения полов.

Один из способов осмысления произведений фольклора, верований и обрядов во временной и географической перспективе предполагает их рассмотрение в сравнении с аналогичными явлениями в культуре других славянских народов. Такой подход осуществлен, например, в статьях Т. А. Агапкиной «Славянские обряды и верования, касающиеся менструации» и «„Колодка“ и другие способы ритуального осуждения неженатой молодежи у славян». В первой из них автор выявляет физиологические основания народных поверий и магических действий и показывает, сколь неоднозначным, амбивалентным было осмысление самих физиологических функций организма, как их символизация встраивалась в систему представлений о природе, предопределяя множество бытовых предписаний и запретов. Сопоставление этнографических данных XIX—XX вв. с так называемым «Каталогом магии Рудольфа», латиноязычным памятником XIII в., позволяет установить, что некоторые магические практики, связанные с менструальной кровью, известны уже по меньшей мере 700 лет. А сходство магических запретов и предписаний и их мотивировок у разных славянских народов свидетельствует о большой устойчивости этого пласта культуры не только во времени, но и в пространстве.

Для реконструкции древних форм восточнославянского фольклора и

верований особую ценность имеют материалы из таких зон, как Полесье и Карпаты, где до недавнего времени сохранялся весьма архаичский жизненный уклад (статьи С. М. Толстой и Е. Е. Левкиевской). Многочисленные параллели и сходства имеются в эротическом ряжении и поверьях о связи человека с демоническими существами у восточных и южных славян, что также свидетельствует об архаичности этих явлений и их общих исторических истоках в культуре разных славянских народов (статьи Л. Н. Виноградовой и А. А. Плотниковой). В некоторых статьях нашего сборника одна и та же проблематика рассматривается параллельно на общеславянском и русском материале (статьи Т. А. Агапкиной «Славянские обряды и верования, касающиеся менструации» и Т. А. Листовой), южнославянском и украинско-карпатском (статьи Л. Н. Виноградовой и Е. Е. Левкиевской), русском и южнославянском (статьи И. А. Морозова — И. С. Слепцовой и А. А. Плотниковой). В этих случаях читателю самому предоставляется возможность определить сходства и различия разных славянских культур, а последующие исследования, возможно, покажут, что здесь исходит от общих исторических корней, что объясняется «врастанием» первоначального ядра в специфические культурные традиции разных славянских народов, а что обусловлено позднейшими историческими процессами или внешними влияниями. Данные карпато-украинской, полесской и южнославянских фольклорных традиций особенно важны для нас тем, что они сохранили почти до наших дней общеславянские ритуально-мифологические архаизмы, которые на русском материале могут быть только реконструированы и тем не менее образуют смысловой фон русского эротического фольклора, позволяют прояснить его образы и сюжетные ситуации.

Статьи Л. Н. Виноградовой и Е. Е. Левкиевской посвящены теме, которая может показаться экзотической и имеющей мало общего с реальностью, — поверьям о сексуальных связях человека с демоническими существами. Однако эти поверья (как и представления о любовной магии) имеют определенный этнографический субстрат, они помогают человеку осмыслить такие состояния, как тоска, неудовлетворенность, невозможность обходиться без любимого существа, вообще все иррациональное, что есть в любовном чувстве, не говоря уже о влечении к смерти и готовности предаться демоническим силам. Если традиционная историография учит нас смотреть на деревенскую жизнь как царство стабильности и застоя, то быличка, поверье, сказка переносят в совершенно иной мир, где вдова настолько тоскует о своем умершем муже, что по ночам он начинает являться к ней в образе огненного змея и иссушает своей любовью, а парень предпочитает всем местным девушкам русалку и топится в озере. Выясняется, что драматизм любовного чувства, о котором так много писали русские поэты и мыслители конца XIX — начала XX в., ее слиянность со смертью, явления раздвоения сознания были хорошо известны и народной традиции. Таким образом, приподнимается завеса над совсем

ной концепцией любовного чувства, и она парадоксальным образом оказывается близка романтической и декадентской концепциям любви<sup>1</sup>.

Особый интерес представляют святочные игры, связанные с ряжением и ритуальным обнажением, о которых говорится в статье И. А. Морозова и И. С. Слепцовой «Свидание с предком (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных)». Об архаическом характере этих игр свидетельствует то, что здесь еще находятся в единстве игровое и магическое начала, а игровые сюжеты и маски получают объяснение в свете древних мифологических представлений. В намеренной демонстрации гениталий, которая встречается в этих обрядах и увеселениях, нет, в сущности, ничего эротического. Скорее, наоборот, ритуальное обнажение должно напугать и вызвать отвращение или смех как своеобразную защитную реакцию и эмоциональную разрядку.

В статье Т. Б. Щепанской «Сокровенное материнство» обильно используются самонаблюдения автора, а также высказывания ее подруг и знакомых. Особенность этого текста в том, что его автор — профессиональный молодой этнограф — делает объектом исследования самое себя — свои собственные переживания, связанные с предродовым периодом, родами и первыми месяцами жизни ребенка. Исследование Т. Б. Щепанской беспрецедентно для нашей научной прозы по своей открытости и степени проговоренности довольно интимных подробностей. При всей новизне и оригинальности наблюдений автора, по-видимому, не следует переоценивать их универсальность. Заслуживает в этом отношении критический отклик Т. А. Листовой на одну из предшествующих публикаций Т. Б. Щепанской<sup>2</sup>.

В последнем разделе мы помещаем републикации трех классических текстов, посвященных эротике в фольклоре и обрядности и опубликованных в 1920—1930-х гг. Их авторы — П. Г. Богатырев, А. И. Никифоров и В. П. Адрианова-Перетц — крупнейшие русские филологи XX в. К сожалению, начатые ими исследования не получили своевременного развития в отечественной науке.

А. А. Топорков

---

<sup>1</sup> См.: Софронова Л. Категория любви в культуре романтизма // О просвещении и романтизме. М., 1989. С. 77—93.

<sup>2</sup> См.: Щепанская Т. Б. Мир и миф материнства. Санкт-Петербург, 1990-е годы (Очерки женских традиций и фольклора) // Этнографическое обозрение. 1994. № 5. С. 15—27; Листова Т. А. По поводу статьи Т. Б. Щепанской «Мир и миф материнства» // Там же. С. 28—34.

## СОДЕРЖАНИЕ

### У ИСТОКОВ РУССКОЙ ЭРОТИКИ

<i>И. С. КОН.</i> Исторические судьбы русского Эроса . . . . .	5
<i>В. Я. ПЕТРУХИН.</i> Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или «валькирия»? . . . . .	31
<i>Н. Л. ПУШКАРЕВА.</i> Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов (X—XVII вв.) . . . . .	44
<i>О. В. БЕЛОВА.</i> Сексуальные мотивы в древнерусских сказаниях о животных . . . . .	92

### ЖЕНЩИНА И ЕЕ МИР

<i>Т. А. АГАПКИНА.</i> Славянские обряды и верования, касающиеся менструации . . . . .	103
<i>Т. А. ЛИСТОВА.</i> «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа . . . . .	151
<i>К. Э. ШУМОВ, А. В. ЧЕРНЫХ.</i> Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья . . . . .	175
<i>С. М. ТОЛСТАЯ.</i> Символика девственности в полесском свадебном обряде . . . . .	192

### В КРУГУ ВЕРОВАНИЙ, ОБРЯДОВ И СИМВОЛОВ

<i>Л. Н. ВИНОГРАДОВА.</i> Сексуальные связи человека с демоническими существами . . . . .	207
<i>Е. Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ.</i> Сексуальные мотивы в карпатской мифологии . . . . .	225
<i>И. А. МОРОЗОВ, И. С. СЛЕПЦОВА.</i> Свидание с предком (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженых) . . . . .	248

А. А. ПЛОТНИКОВА. Эротические элементы в южнославянском ряжении . . . . .	305
В. Л. КЛЯУС. Сердца птиц и половые органы животных как сред- ства любовной магии . . . . .	313
О. В. БЕЛОВА. Эротическая символика грибов в народных пред- ставлениях славян . . . . .	317
В. Л. КЛЯУС. К проблеме жанровой эволюции эротического фоль- клора . . . . .	323
В.П. КЕРБЕЛИТЕ. Древо жизни (К вопросу о реконструкции фольклорных образов) . . . . .	330
Т. А. АГАПКИНА. «Колодка» и другие способы ритуального осу- ждения неженатой молодежи у славян . . . . .	354

### **РУССКИЙ ЭРОС В КОНЦЕ XX ВЕКА**

Т. Б. ЩЕПАНСКАЯ. Сокровенное материнство . . . . .	395
К. К. ЛОГИНОВ. Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья . . . . .	444
К. Э. ШУМОВ. «Эротические» студенческие граффити . . . . .	454

### **ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ЭРОТИЗМА**

П. Г. БОГАТЫРЕВ. Игры в похоронных обрядах Закарпатья (Перев. с фр. Т. В. Цивьян) . . . . .	484
А. И. НИКИФОРОВ. Эротика в великорусской народной сказке . .	509
В.П. АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ. Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок . . . . .	519
А. А. ТОПОРКОВ. От составителя . . . . .	529

**Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей.** Сост. А. Л. Топорков; Худож. Д. Шимилис.— М.: Ладомир, 1996, 535 с., ил. (Русская потаенная литература)

ISBN 5-86218-218-7

В сборнике исследуются исторические корни фольклорной эротики и ее место в традиционной культуре русского и других славянских народов. В большинстве статей широко использованы неизвестные ранее материалы (древнерусские рукописные и археологические источники, архивные и полевые записи). Особое внимание уделено миру женщины и его отражению в фольклоре, мифологии, обрядах, традиционной символике.

*Научное издание*

**СЕКС И ЭРОТИКА В РУССКОЙ  
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ**

*Редактор*

**Ю. А. МИХАЙЛОВ**

*Художественный редактор*

**Е. В. ГАВРИЛИН**

*Технические редакторы*

**И. И. ВОЛОДИНА, М. А. СТРАШНОВА**

*Корректор*

**О. Г. НАРЕНКОВА**

ЛР № 063160 от 14.12.93 г.

Сдано в набор 28.12.95. Подписано в печать 05.08.96. Формат 84×108<sup>1/32</sup>.

Бумага офсетная № 1. Гарнитура «Баскервиль». Печать офсетная.

Печ. л. 17,0. Усл. печ. л. 28,56. Тираж 2000 экз. Заказ № 1500.

Научно-издательский центр «Ладомир» при содействии ТОО «ВРС»  
103617, Москва, Зеленоград, кор. 1435

ВППО областная типография,  
160001, г. Вологда, ул. Челюскинцев, 3



## Дорогие друзья!

В серии «Русская потаенная литература» (основана в 1992 году) вышло семь томов, среди которых: «Девичья игрушка, или Сочинения господина Баркова», «Под именем Баркова. Эротическая поэзия XVIII — начала XX века», «Стихи не для дам. Русская нецензурная поэзия второй половины XIX века», «Русский эротический фольклор. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки», «Анти-мир русской культуры» и «Заветные сказки из собрания Н. Е. Ончукова».

К работе над книгами серии привлечены ведущие российские ученые, что обеспечивает ее достаточно высокий научный уровень. Значительная часть текстов публикуется впервые. Пока трудно сказать, сколько томов выйдет в серии: десять, пятнадцать, возможно, больше. Слишком многие архивы (даже столичные) до конца не изучены, далеко не о всех частных коллекциях знают специалисты. Существует целый ряд произведений, о написании которых известно из достоверных источников, но сами произведения до сих пор не обнаружены. Что же касается таких сочинений, как «Девичья игрушка», «Лука Мудищев» и т. п., то для их текстологического анализа и реконструкции авторского текста требуется максимально возможное количество наиболее старых списков.

Мы обращаемся ко всем заинтересованным лицам с просьбой присылать в издательство сообщения с описаниями материалов, которые могут быть использованы в нашей серии. Эти письма будут передаваться подготовителям очередных томов.

Наряду с произведениями литературы, искусства, фольклорными и этнографическими записями в серии появятся сборники научных трудов, монографии, которые, несомненно, вызовут интерес не только у специалистов.

«Ладомир» планирует также начать подготовку антологий «потаенной» литературы славянских народов (украинского, белорусского, болгарского, польского, сербского и других).

Ваши отклики, сообщения, предложения о сотрудничестве (в том числе в подготовке новых научных изданий) присылайте по адресу: 103617, Москва, Зеленоград, корпус 1435, НИЦ «Ладомир».

В серии “Русская потаенная литература”  
планируется к изданию

**«...СБОРИЩЕ ДРУЗЕЙ,  
ОСТАВЛЕННЫХ СУДЬБОЮ»**

**А. ВВЕДЕНСКИЙ, Л. ЛИПАВСКИЙ,  
Я. ДРУСКИН, Д. ХАРМС, Н. ОЛЕЙНИКОВ:**  
**«ЧИНАРИ» В ТЕКСТАХ, ДОКУМЕНТАХ  
И ИССЛЕДОВАНИЯХ**  
В 2-х томах

В 1920—1930-е годы большинство из авторов произведений, публикуемых в этом томе, было известно в качестве детских писателей. Через несколько десятилетий, когда начались посмертные публикации их основного — «взрослого» — творческого наследия, им присвоили наименование обэриутов. Между тем ОБЭРИУ (Объединение реального искусства), к которому они принадлежали несколько лет, было лишь коротким эпизодом их богатой и интеллектуальной жизни. И до и после ОБЭРИУ они называли себя «чинарями», составляя узкий круг друзей, объединенных размышлениями об основных проблемах человеческого существования. Эти размышления своеобразно трансформировались в многостороннем творчестве чинарей, на публикацию которого они не могли рассчитывать. Книга включает значительную часть творческого наследия А. Введенского, Д. Хармса и Н. Олейникова (стихотворения, прозу, драматические произведения, философские трактаты и эссе); «Разговоры» Л. Липавского — запись бесед чинарей в 1933—1934 гг.; эссе и философские сочинения Л. Липавского и Я. Друскина; дневники и переписку чинарей; материалы следственных дел Д. Хармса и А. Введенского. Издание комментировано и сопровождается статьями российских и зарубежных исследователей творчества чинарей.

**В серии “Русская погаенная литература”  
планируется к изданию**

**В. И. ЖЕЛЬВИС**

***ПОЛЕ БРАНИ***  
***СКВЕРНОСЛОВИЕ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА***  
***В ЯЗЫКАХ И КУЛЬТУРАХ МИРА***

Монография представляет собой первое в России научное исследование, посвященное проблемам сквернословия, то есть лексики, одновременно запрещаемой и активно используемой обществом.

---

Любые книги, в том числе прошлых лет издания, научно-издательского центра “Ладомир” вы можете получить наложенным платежом, если отправите открытку-заказ по адресу: 103617, Москва, К-617, корп. 1435, НИЦ “Ладомир”

Перечень книг, имеющихся на складе, а также ближайший план издательства будут высланы Вам в Вашем конверте с наклеенной маркой.

В серии “Русская потаенная литература”  
планируется к изданию

**“А СЕ ГРЕХИ ЗЛЫЕ, СМЕРТНЫЕ...”**

***ЛЮБОВЬ, ЭРОТИКА И СЕКСУАЛЬНАЯ  
ЭТИКА В ДОИНДУСТРИАЛЬНОЙ РОССИИ  
X — НАЧАЛА XIX в.***

***Документы и исследования.***

Первая часть сборника представляет собой попытку собрать воедино свидетельства различных источников по истории, сексуальной этике и эротической культуре X—XVII вв. Это прежде всего списки вопросов, задававшихся на исповедях и связанных с активной сферой жизни людей, а также соответствующие части и разделы практических руководств для священников - требников и сборников епитимий (церковных наказаний за прегрешения). Помимо этих «вопросников», в сборник вошли и другие редкие источники по истории сексуальной культуры в допетровской России — чудом сохранившиеся источники личного происхождения (письма, записки), тексты заговоров, выдержки из лечебников и путевых заметок иностранных путешественников, наблюдавших русский быт XV — XVII вв., а также тексты литературных памятников — городских повестей второй половины XVII столетия.

Во второй части сборника будет опубликовано исследование американского историка, профессора государственного университета шт. Огайо Ив Левин «Воспрещенный секс», построенное на анализе древнерусских и южнославянских церковных источников X—XVII вв.

**В серии “Русская потаенная литература”  
планируется к изданию**

## **РУССКИЙ ШКОЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР**

Книга представляет собой сборник фольклорных текстов разных жанров, записанных в последние десятилетия. В совокупности представленные в сборнике тексты дают полное и целостное представление о фольклоре русских школьников 70 — 90-х годов.

В книге выделены следующие разделы: “Заумь”, “Пиковая дама”, “Страшилки”, “Песни: переделки и подтекстовки”, “Стихи-обманки”, “Садистские стишки”, “Анекдоты”, “Альбомная словестность”, “Любовные рассказы”, “Игра в страну-мечту”.

Участниками сборника являются известные фольклористы из Москвы, Петербурга, Петро-заводска и других городов России. Каждая публикация предваряется кратким научным введением и сопровождается комментарием.

В серии “Русская потаенная литература”  
планируется к изданию

## РУССКИЙ ЭРОТ

*РУССКАЯ НЕЦЕНЗУРНАЯ ПОЭЗИЯ*  
*КОНЦА XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА*

Книга представляет собой антологию русской фривольной, эротической и obscenной поэзии последней трети XVIII — первой половины XIX века. В ней представлены произведения А. В. Олсуфьева, Д. П. Горчакова, А. М. Брянчанинова, И. С. Сельского, А. В. Дьякова, Н. В. Гербеля и др., «юнкерские поэмы» М. Ю. Лермонтова, эротические «элегии» Н. М. Языкова, альбом «свободных стихотворений» С. А. Неелова, тексты из сборника «Русский Эрот не для дам». В «Дополнения» включены стихотворения и поэмы, ошибочно приписывавшиеся в рукописной традиции Н. М. Языкову и А. И. Полежаеву. Жанровый и стилистический диапазон текстов многообразен: от бурлеска XVIII века, обработок фривольных басен Лафонтена, юмористического «домашнего» стихотворства до «реалистических» описаний в поэмах молодого Лермонтова и «бытовых повестях» 1830 — 1840-х годов.

В серии «Русская потаенная литература»  
планируется к изданию

**А. С. ПУШКИН**

***ПОЭМЫ. СТИХОТВОРЕНИЯ. РИСУНКИ***

В книгу входят неподцензурные произведения А. С. Пушкина, сопровождающиеся исследованиями классиков русского пушкиноведения и современных ученых. Центральную часть издания составляют публикации «Тени Баркова», подготовленной и прокомментированной М. А. Цявловским в 1930-е гг.; работа ученого, предназначавшаяся для специального приложения к академическому собранию сочинений Пушкина, издается в полном виде впервые по авторской корректуре неосуществленного издания. Впервые печатается и исследование Б. В. Томашевского о сказке «Царь Никита и сорок его дочерей», оставшееся неизданным в 1920-е гг.; поэма «Гавриилиада» тоже сопровождается классической работой Б. В. Томашевского. Этот корпус текстов дополняют стихотворения и фрагменты Пушкина. В «Приложении» собрана эротическая «лжепушкиниана»: стихотворения, распространенные под именем Пушкина начиная с 1830-х гг., но ему не принадлежащие. Завершает книгу работа «Эротические рисунки Пушкина», написанная на основании изучения всего рукописного фонда поэта и впервые полно и всесторонне освещающая эту тему; ее сопровождает воспроизведение по большей части редких и неизвестных рисунков Пушкина.

СПИСОК ОПЕЧАТОК, ЗАМЕЧЕННЫХ В СБОРНИКЕ  
«АНТИ-МИР РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»

<i>Где находится</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Должно быть</i>
С. 195, стр. 23	s <b>K</b> est	s'est
С. 237, стр. 16	всеми	всѣми
С. 250, стр. 10	Громобой– Тредиаковский	Громобой– Тредиаковский
С.257, стр.35—36	Славенофил	Славенофилы
С. 257, стр. 39	греческо любви	греческой любви
С. 368, стр. 30	означает по сути	означает, по сути,
С. 371, стр. 2	vers liberé	vers liberé
С. 382, стр. 36	Па-перный	Паперный
С. 382, стр. 41	те-ней	тений
С. 382, стр. 33	«солнце-поклонника»	«солнцепоклонника»
С. 387, стр. 26	„как„	„как”
С. 387, стр. 33	Молостова	Молостова
С. 389, стр. 11	пьяницей	пьяницей
С. 392, стр. 6	пла <b>К</b> ал	плажал
С. 392, стр. 7	<b>К</b> огда	когда
С. 392, стр. 7	с <b>К</b> учно	скучно
С. 392, стр. 7	<b>К</b> ол	кол
С. 392, стр. 8	по <b>К</b> а	пожа
С. 394, стр. 44	Стекло	Сткло
С. 397, стр. 12	и др.	и др.





СЕКС И ЭРОТИКА  
В РУССКОЙ  
ТРАДИЦИОННОЙ  
КУЛЬТУРЕ

Секс  
и эротика  
в русской  
традиционной  
культуре



