

S E R I E S M I N O R



А. К. БАЙБУРИН

ЖИЛИЩЕ В ОБРЯДАХ
И ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

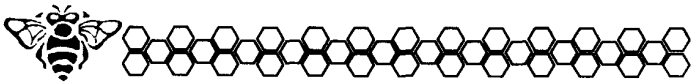


ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ



STUDIA PHILOLOGICA

SERIES MINOR



А. К. БАЙБУРИН

ЖИЛИЩЕ В ОБРЯДАХ
И ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва

2005

ББК 63.3(2)43
Б 12

Байбурин А. К.

Б 12 Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — 2-е изд., испр. — М.: Языки славянской культуры, 2005. — 224 с. — (Studia philologica. Series minor).

ISBN 5-9551-0001-6

Книга представляет собой первый в отечественной этнографии опыт выявления символических аспектов традиционного жилища русских, украинцев и белорусов. На материале обрядов, верований, фольклорных и мифологических текстов рассматриваются основные стратегии освоения пространства, включение дома в символический универсум. Особое внимание уделяется семиотическим аспектам организации внутреннего пространства жилища.

ББК 63.3(2)

*На обложке: фрагмент росписи двери
с изображением птицы Сирин (Север России, XIX в.,
Смоленский государственный объединенный исторический
и архитектурно-художественный музей-заповедник).*

ISBN 5-9551-0001-6



© А. К. Байбурин, 2005
© Языки славянской культуры, 2005

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ко второму изданию	7
Предварительные замечания	9

Часть первая

СТРОИТЕЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Глава I. Обряды, предваряющие строительство жилища	35
Глава II. Ритуальные аспекты технологии строительства	69
Глава III. Обряды при переходе в новый дом	123

Часть вторая

СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВНУТРЕННЕГО ПРОСТРАНСТВА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ЖИЛИЩА

Глава I. Структурно-типологические характеристики внутреннего пространства (горизонтальный план)	149
Глава II. Семиотика внутреннего пространства (горизонтальный план)	158
Глава III. Вертикальная структура жилища	207
Список сокращений	218

Предисловие ко второму изданию

Первое издание этой книги появилось более двадцати лет назад, и, естественно, многое в ней устарело. Другим стал язык этнографического (точнее, антропологического) исследования, многие сюжеты утратили ощущение новизны и стали вполне очевидными. За это время семиотика пережила свои лучшие годы. В антропологических исследованиях культуры ориентация на реконструкцию сменилась ориентацией на описание их современного состояния. Соответственно, изменились взгляды на источники, способы их описания и интерпретации. Ко всем этим изменениям у меня разное отношение. И все же, если бы я сейчас писал книгу о символике дома, это была бы совсем другая книга. Поэтому я не стал переделывать прежний текст. Напротив, постарался сохранить его в неприкосновенности. Комментарии к нему минимальны и появляются только в тех случаях, когда они, с моей точки зрения, действительно необходимы. Таких случаев всего два, и оба раза речь идет о неточностях в прежнем тексте.

Я счел возможным новое издание этой книги потому, что, судя по сноскам, цитатам и читательским запросам, она остается в числе востребованных.

Пользуюсь возможностью поблагодарить тех, кто способствовал первому появлению этой книги в начале восьмидесятых годов. В действительности она была написана еще раньше, в середине семидесятых, но никак не соответствовала духу Института этнографии тех лет. Помогли два человека: Кирилл Васильевич Чистов и Никита Ильич Толстой. К. В. Чистов защищал книгу в ленинградском отделении Института, а мнение Н. И. Толстого оказало решающее воздействие на этнографическое начальство при обсуждении книги в Москве. Низкий им поклон.

Альберт Байбурин
С.-Петербург, январь 2005 г.

Предварительные замечания

Настоящая работа посвящена изучению жилища и связанных с ним обрядов в несколько непривычном аспекте.

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

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

В данной работе основное внимание будет уделено двум вопросам. Во-первых, мы попытаемся выявить принципы функционирования механизма освоения человеком окружающей среды. Каким образом происходило преобразование «природного» в «культурное», «неосвоенного» в «освоенное»? При чем нас будут интересовать традиционные модели «доместикации» пространства. Естественно, что в этом слу-

чае главным объектом исследования будет обряд, поскольку в традиционной культуре именно обряды являлись основным средством передачи культурных образцов, социального опыта во времени. В интересующей нас проблеме освоения в роли основных средств передачи традиционных схем освоения мира выступали обряды, сопровождавшие строительство жилища и его обживание. Это не означает, что «строительные традиции» передавались исключительно с помощью обрядов. Механизм традиции обязан своей «помехоустойчивостью» во времени тому, что одна и та же информация передавалась сразу по нескольким каналам. Поэтому существенное значение для нас имеют также данные языка, фольклора, мифологии, изобразительного искусства. Проблеме освоения посвящена первая часть книги.

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

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

Такой подход обязывает автора к ряду предварительных замечаний.

1. Из постановки задачи ясно, что нас будет интересовать в первую очередь образ жилища в традиционной картине мира восточных славян, каким он нашел свое выражение в обрядах, поверьях, фольклорных, мифологических и других текстах, зарегистрированных преимущественно во второй половине XIX — начале XX в. Прогресс в таких областях этнографии, как этнопсихология и теория культурной традиции, предполагает усиленное внимание к выяснению корней коллективных представлений, моделей и образов,

способам их сохранения, преобразования и трансляции во времени. С этой точки зрения особую актуальность приобретают вопросы, связанные с реконструкцией традиционной картины мира или отдельных ее фрагментов. Объясняется это тем, что картина мира, вырабатываемая человеком в процессе взаимодействия с окружающей средой, является одновременно функцией самоосознания, определением своего места и роли в этом мире. Картина мира необходима для выработки адекватной стратегии поведения и ориентации в окружающих процессах и явлениях. Будучи своего рода «программой поведения», картина мира реализуется как в самом поведении человека, так и во всевозможных результатах этого поведения¹. Поэтому конкретные мифы, ритуалы, как и другие тексты (в семиотическом смысле этого термина), и в частности жилище, являются не чем иным, как различными реализациями одной и той же картины мира. Из такого соотношения между картиной мира и конкретными текстами следует (кроме всего прочего), что все объективированные формы культуры, будь то фольклорные тексты, памятники материальной культуры или социальные институты, имеют общее поле значений, реализуют общую смысловую парадигму, которой руководствуются в своей жизни члены данного коллектива. А это в свою очередь означает, что выявление содержания того или иного текста предполагает реконструкцию соответствующих уровней или фрагментов картины мира.

Исследования в этой области, проведенные на разном материале и касающиеся различных (как во времени, так и в пространстве) культур, позволили обнаружить ряд категорий, которые являются универсальными для любой картины мира². Речь идет в первую очередь о таких понятиях, как пространство и время и тому подобных глубинных категориях сознания. По словам А. Я. Гуревича, «названные категории образуют основной семантический “инвентарь” культуры. Обязательность этих категорий для всех членов общества нужно понимать, разумеется, не в том смысле, что общество сознательно навязывает их людям, предписывая им воспринимать мир и мыслить именно таким образом: речь идет о неосознанном навязывании обществом и столь же неосознан-

ном восприятии, «впитывании» этих категорий и представлений членами общества»³.

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

2. Роль картины мира в жизни человека и коллектива определила особое отношение к ее сохранности. По-видимому, основным смыслом традиции как раз и является передача картины мира. Учитывая результаты, полученные, например, при изучении фольклорной традиции (работы А. Лорда, М. Пэрри и др.), можно предполагать, что эта передача осуществляется не столько с помощью текстов, сколько посредством образцов, моделей, на основе которых любой текст может быть воспроизведен заново. Стремление к единообразию и преемственности вырабатываемых культурой моделей нашло свое выражение в целом комплексе средств, обеспечивающих максимальную устойчивость этих моделей. К их числу относятся, например, такие приемы, как дублирование, мультиплицирование одного и того же сообщения на разных

уровнях в пределах одного текста или в нескольких субстанционально различных текстах. С помощью подобных приемов достигается известная синонимичность семиотических систем, что обеспечивает возможность перевода между ними, суммирования рассеянной по различным системам информации. Исследования в этой области позволили выявить и другие, менее очевидные способы придания устойчивости культурным образцам⁴.

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

частное соответствие. Однако есть основания рассматривать его в числе ключевых обрядов, что обусловлено исключительно важной ролью жилища в системе восприятия мира.

3. Всякая модель культуры содержит в себе разделение явлений окружающей человека действительности «на мир фактов и мир знаков»⁶. Естественно, это разделение не абсолютно, так как всегда существуют объекты, занимающие промежуточное положение. Давно замечено, что к их числу относятся все те искусственно созданные человеком предметы, которые в современной этнографической классификации составляют область материальной культуры. «Двойная природа» вещей — хорошо известная особенность оперирования вещами в человеческом обществе. Речь идет о том, что любую вещь можно использовать и как собственно вещь, и как знак, символ, причем вторая, символическая ипостась может пониматься различным образом. В культуре традиционного типа «о каждом предмете, помимо ограниченных сведений, касающихся его физической природы, существовало еще и иное знание: знание его символического смысла»⁷. Восстановление этого смысла (частично утерянного, частично дошедшего до нас в трансформированном виде) — одна из основных задач историка культуры. Кроме того, символический характер вещей может пониматься и как объективное свойство вещей, дающее возможность использовать их в качестве исторического источника. Ю. М. Лотман в связи с этим пишет: «Следует напомнить, что памятники материальной культуры, орудия производства в создающем и использующем их обществе играют двойную роль: с одной стороны, они служат практическим целям, с другой, — концентрируя в себе опыт предшествующей трудовой деятельности, выступают как средство хранения и передачи информации. Для современника, имеющего возможность получить эту информацию по многочисленным более прямым каналам, в качестве основной выступает первая функция. Но для потомка, например археолога или историка, она полностью вытесняется второй. При этом, поскольку культура представляет собой структуру, исследователь может извлечь из орудий труда не только

информацию о процессе производства, но и сведения о структуре семьи и иных форм организации коллектива»⁸. П. Г. Богатырев, исследуя функциональные характеристики традиционного костюма Моравской Словакии, пришел к заключению, что в принципе любая вещь обладает не одной функцией, а целым набором, пучком функций, среди которых есть и практические, и символические. «Возьмем, например, деревенские постройки, — писал П. Г. Богатырев в заключение своего исследования. — Наряду с практическими функциями, которыми обладает деревенский дом и его детали, мы обнаружим здесь и ряд других функций — эстетическую, магическую, функцию региональной и сословной принадлежности и другие. Крестьянский дом является не только вещью, но и знаком. В некоторых областях уже издали, только на основании внешнего вида дома, мы можем определить национальность его владельца, его экономическое и социальное положение и т. д.»⁹. Универсальные свойства вещей определяются их практическим назначением. По отношению, например, к одежде таким универсальным свойством будет ее защитная функция. Элементы одежды, обусловленные этой функцией, являются общими для одежды вообще как для определенного класса явлений культуры. Они не несут какую-то специфическую информацию, которая может заинтересовать этнографа. Такая информация закодирована как раз в тех элементах, которые являются «избыточными» с точки зрения утилитарной прагматики, условными, а не безусловными¹⁰.

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

Изменение семиотичности вещей на современном этапе прослеживается легче, чем в древности, благодаря большей гибкости информационной структуры общества. Инновация, первоначально возникшая в силу практических потребностей, впоследствии может легко приобрести знаковый характер (под воздействием, например, механизма моды) именно благодаря заложенной в ней потенциальной способности быть знаком. Столь же быстро может произойти снижение семиотического статуса предмета, превращение его в «вещь»¹¹. Это очевидно — ср., например, семиотическую судьбу таких вещей, как автомобиль, транзисторный приемник, телевизор и т. п.

Резкое изменение семиотичности может носить и ситуативный характер. В частности, известно, что включение утилитарных предметов, например, в контекст ритуала совершенно меняет их семиотические характеристики. Таково, например, использование сковороды при клятвах; кнута, хомута и других предметов в свадебном обряде. Число примеров «идеологизации» вещей легко умножить. Столь же распространены противоположные случаи утилитаризации знаков, т. е. использование их физических, а не знаковых свойств. Когда же мы имеем дело с явлениями, история которых исчисляется тысячелетиями, то почему-то упускаем из виду, что их семиотический статус в разное время и у разных народов мог существенно отличаться от современного. Относя жилище к сфере материальной культуры, мы тем самым приписываем ему постоянный низкий семиотический статус, так как само по себе разделение объективированных явлений на элементы материальной или духовной культуры можно рассматривать как оценку их семиотичности. Нет необходимости доказывать, что эта оценка, отражающая наш опыт оперирования вещами, наблюдений над их функционированием, может существенно отличаться от прежних, других, причем не только в диахронии, но и в синхронии, в культурном и этническом пространстве¹².

В частности, по отношению к жилищу есть основания утверждать, что на ранних этапах его семиотический статус был существенно выше. Если учесть результаты тех немногочисленных исследований, которые позволяют делать выво-

ды не только о «материальной», но и «духовной» стороне жилища в архаическом обществе, и обобщить имеющийся в нашем распоряжении материал, то в самом общем виде можно получить приблизительно следующую картину.

С появлением жилища мир приобрел те черты пространственной организации, которые на бытовом уровне остаются актуальными и в наше время. Прежде всего, появилась универсальная точка отсчета в пространстве, причем важно подчеркнуть, что пространство вне дома стало оцениваться как упорядоченное (по другим правилам) именно благодаря существованию дома. Иными словами, дом придал миру пространственный смысл, укрепив тем самым свой статус наиболее организованной его части.

Дом отделил человека от космоса, вырос между ними и в связи с этим приобрел характерные черты медиационного комплекса. «С одной стороны, дом принадлежит человеку, олицетворяя вещный мир человека. С другой стороны, дом связывает человека с внешним миром, являясь в определенном смысле репликой внешнего мира, уменьшенной до размеров человека»¹³. В нем сосуществуют человек и вселенная. Именно поэтому столь обычны перекодировки между частями человеческого тела, элементами космоса и деталями дома. Следуя логике этой схемы, дом может быть «развернут» в мир и «свернут» в человека, если при этом не будут нарушены правила соответствий. Показательно, что в архаических текстах космологического содержания создание дома относится к последним этапам творения мира, его оплотнения, придания ему устойчивой структуры¹⁴.

Столь высокой моделирующей способностью могут обладать только те объекты, которым приписаны сущностные свойства мира, и прежде всего способность обозначать его центр, каковой были наделены, например, город, храм, алтарь. В этот же ряд можно включить и дом. Причем если в храме сознательно воплощался образ вселенной, то в жилище мир повторялся скорее всего неосознанно, что придает этому «удвоению» еще большую ценность. Структура дома повторяет структуру мира и в том смысле, что он сам имеет свой центр, периферию и т. д. С другой стороны, постоянно воз-

растающее число археологических и этнографических данных позволяет говорить о структурном подобии жилища и поселения, особенно в связи с круглой формой последних, с центром, в котором мог поддерживаться ритуальный огонь и «который, вероятно, использовался для совершения ритуалов общего характера и сходок взрослого мужского населения»¹⁵.

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

Другой важной содержательной доминантой дома является его связь с социальной организацией. В этом направлении основное внимание, как правило, уделяется различного рода отражениям структуры семьи в организации домашнего пространства. Уже в самых ранних археологических памятниках прослеживаются следы выделения в жилище мужской и женской части, места хозяина, а иногда и возрастных групп¹⁷. Подобное разделение пространства носит условный характер и коррелирует с принципами организации сакрального пространства (место в центре обладает наибольшей сакральной ценностью; место у выхода — наименьшей; левая сторона считается женской, а правая — мужской, но возможны и инверсии)¹⁸. При этом иерархия мест и половозрастная иерархия совпадают.

Меньшее внимание уделяется, если можно так выразиться, обратной связи: влиянию искусственной среды обитания на структурирование коллектива. Судя по некоторым дан-

ным, оно может оказаться даже более существенным, чем это сейчас представляется. Во всяком случае такие важнейшие характеристики социума, как степень и характер дифференцированности и интегрированности и соответственно проблема таксономических единиц не только самым интимным образом связаны с жилищем, но и во многом им диктуются. В то же время при изучении истории социальной организации важно, по-видимому, принимать в расчет и то обстоятельство, что самое слово «дом» (*domos/*domus) в ряде индоевропейских языков первоначально, видимо, означало не жилое строение, а общественную организацию, семью¹⁹.

Наконец, несколько слов о собственно информационной характеристике дома. С этой точки зрения дом выступал как один из основных источников и трансляторов информации. Он являлся своего рода книгой и вместе с тем активно содействовал формированию представлений об эталонных связях в системе мир—человек, причем речь идет не только о визуальном образе жилища, который сейчас пытается расшифровать археолог или этнограф. Информация передавалась и по другим каналам, как дублировавшим, так и дополнявшим друг друга (ср. рассказы о «виденных» домовых или о возможности их увидеть). Вербальным путем передавалась своеобразная «домашняя» мифология. Существенная часть обязательного корпуса текстов усваивалась и воспроизводилась исключительно во время так называемых «домашних» работ. С домашним пространством было связано выполнение ряда периодических и окказиональных ритуалов, включавших наиболее ценные в ритуальном отношении тексты. Технологическим кодом передавалась не менее важная часть жизненно необходимых знаний, навыков, опыта, как во время выполнения домашних работ, связанных с приготовлением пищи, изготовлением орудий труда, утвари и т. п., так и, наконец, во время строительства жилища.

Здесь указаны далеко не все знаковые функции дома. Феномен жилища включает, например, различную «стилистику» поведения в доме и за его пределами. Уже в самых ранних юридических текстах оговорено отличие в тяжести преступления, совершенного в доме, от аналогичного престу-

пления вне дома²⁰. Можно также указать и на редко учитываемую психотерапевтическую функцию дома. Но и приведенных наблюдений над знаковым восприятием дома в архаическом сознании, по-видимому, достаточно для того, чтобы говорить о более высоком семиотическом статусе дома на ранних этапах его истории.

Вычленение из синкретической системы различных видов человеческой деятельности, их специализация сопровождалась уменьшением роли сакральных представлений и соответственно увеличением удельного веса производственных, инструментальных аспектов этой деятельности, что повлекло за собой существенные изменения в структуре семиотических систем, используемых в обществе²¹. Знаки и знаковые системы в свою очередь стали более специализированными. Граница между «знаками» и «вещами» становится все более отчетливой. Семиотический статус вещей довольно резко снизился к настоящему времени²².

Постепенная утрата символического подтекста традиционного жилища привела к тому, что ко времени появления этнографических классификаций жилище было отнесено к сфере материальной культуры. Это обстоятельство можно было бы игнорировать, если бы оно не вызвало существенных диспропорций в изучении дома, как, впрочем, и других объектов, знаковый характер которых не вполне очевиден. Как совершенно справедливо отметил С. А. Токарев, в работах, посвященных материальной культуре, разрабатывается устойчивый круг сюжетов, затрагивающих в основном те аспекты жилища, которые соотношены с его материальной сущностью, при этом игнорируется не менее важная «идеология» жилища²³. Между тем, по-видимому, именно сбалансированность утилитарных и символических функций определила ту исключительную роль, которая дает возможность говорить о жилище как о феномене культуры.

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

Во-первых, жилище и обряд являются конкретными реализациями картины мира. В этом смысле между ними

проявляется и определенное сходство, и различие. Сходство в том, что они (наряду с другими текстами) составляют план выражения картины мира и, таким образом, имеют общий план содержания. Различие же в том, что это содержание воплощается в жилище иными средствами, чем в обряде.

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

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

Строительная обрядность (в принятой классификации обрядов) относится к числу окказиональных ритуалов

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

Технология сравнительно поздно выделилась в самостоятельную область. До ее выделения технологические процессы входили в общую космологическую схему, являясь как бы своеобразным продолжением операций по символическому созданию или воссозданию вселенной²⁴. Процесс преобразования исходного материала в конечный продукт на этой стадии можно рассматривать как серию действий, мотивированных «главным» событием. В результате конечный продукт приобретал (в той или иной мере) черты мировоззренческой схемы. Исследования, проведенные на материале технологических процессов строительства дома, постройки корабля, шитья одежды, создания утвари и т. п. с учетом разных (и во времени, и в пространстве) этнических традиций, позволяют говорить об универсальном характере корреспонденций между создаваемой вещью, строением человеческого тела, социальной организацией коллектива и представлениями об устройстве мира²⁵.

5. Если придерживаться предложенного Ю. М. Лотманом разделения всех текстов культуры на два основных вида подтекстов: «характеризующих структуру мира» и «описывающих динамику мира»²⁶, то жилище безусловно войдет в

первую группу, а обряды, сопровождавшие его строительство, — и в первую, и во вторую. Это объясняется тем, что обряды не только моделируют общую картину соответствий и таким образом подтверждают «истинность» миропорядка, но и эксплицируют единственно приемлемые (в этой системе взглядов) правила преобразования этого миропорядка.

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

Если его предшественники (и в первую очередь Э. Дюркгейм) рассматривали по сути дела условия возникновения идей пространства и времени, то А. Леруа-Гуран вплотную подошел к разрешению вопроса самого зарождения этих идей как символов, необходимых для жизнедеятельности человека и общества²⁷. С точки зрения А. Леруа-Гурана, освоение человеком пространства и времени (domestication) явилось более важным шагом для формирования человека, нежели, например, изготовление орудий труда. Здесь мы обнаруживаем очень важное для А. Леруа-Гурана разграничение, если можно так выразиться, «низшей» и «высшей» формы освоения пространства и времени. Первая присуща в одинаковой мере и человеку, и животному (гнездо, нора как «периметр безопасности» есть и у животных). Вторая — концептуальная форма освоения пространства — присуща только человеку, ибо является функцией развитого мозга. Такое разграничение, по-видимому, имеет смысл. Любопытно, что Э. Эванс-Притчард на другом материале, в другом контексте и с другими целями предложил различать экологическое (относящееся к природной среде) и структурное (относящееся к обществу) понятие пространства и времени²⁸. Специфически человеческое овладение пространством возможно, по мнению

А. Леруа-Гурана, только при условии создания понятийной модели выделенной части пространства, при условии включения объекта в своего рода понятийный «словарь». Внешним признаком включения можно считать наделение объекта названием. Например, говорить об освоении времени, включении понятия времени в систему концепций можно, вероятно, в том случае, если у нас есть свидетельства не просто о его дискретности, но и об осознании этой дискретности, о намеренном членении времени на значимые отрезки. Такие факты с достоверностью может представить словарь естественного языка. Поэтому представляется интересной мысль А. Леруа-Гурана о том, что в строгом смысле слова пространство можно считать освоенным в том случае, если оно «ассимилировано с символическим устройством» (языком)²⁹. Другими словами, А. Леруа-Гуран старается разграничить общее, экологическое освоение, которое наблюдается и у людей, и у животных, и специфически человеческое — социально-экологическое и вместе с тем концептуальное овладение пространством.

Другая важная мысль А. Леруа-Гурана — о роли «естественного» ритма в возникновении понятий пространства и времени. Выражение естественной ритмичности времени года, суток, расстояния символическими средствами явилось, по его мнению, первым шагом к возникновению представления о пространстве и времени³⁰. Большой знаток археологических памятников, А. Леруа-Гуран заметил, что первые памятники ритма (параллельные резные черточки) и первые жилища появились в одно и то же время (на грани нижнего и верхнего палеолита)³¹.

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

Смысл, который вкладывается нами в понятие «освоенного», нуждается в ряде уточнений. Прежде всего хотелось бы подчеркнуть, что к сфере освоенного относится не просто все то, что подверглось изменениям вследствие вмешательства

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

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

6. Из сказанного выше ясно, что при рассмотрении жилища как некоего единства «материального» и «духовного» нас

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

Анализируемые ниже восточнославянские обряды, верования, данные языка и фольклора представлены в основном в записях XIX — начала XX в. Их использование в качестве

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

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

Другая сложность также вытекает из оценки состояния источников. Подавляющее число записей носит попутный, фрагментарный характер. Специальных описаний восточнославянских обрядов при строительстве нового дома очень немного. К ним следует отнести прежде всего небольшую заметку Дыминского³², по сути дела единственную работу, посвященную исключительно интересующим нас обрядам. Большой и хорошо систематизированный материал, включающий и обряды при строительстве, собран по украинской

хате в работе известного украинского краеведа П. Иванова³³. Некоторые необходимые для нашей работы материалы (например, выбор деревьев для строительства) были собраны в Белоруссии Н. Я. Никифоровским³⁴.

Все названные работы относятся к области изучения народных верований. Некоторые материалы можно почерпнуть из работ, посвященных исследованию народного жилища. К таким работам относится, например, небольшая монография К. А. Соловьева, посвященная крестьянскому жилищу Дмитровского края³⁵. Обрядам при строительстве посвящен один из разделов фундаментальной работы Е. Э. Бломквист по восточнославянскому жилищу³⁶. Особенно следует отметить материал по русским обрядам при строительстве, собранный и использованный некоторыми исследователями для своих теоретических построений. Из таких сводок выделяются работы Д. К. Зеленина³⁷, а среди более поздних — монография Э. В. Померанцевой, посвященная русской демонологии³⁸.

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

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

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

Примечания

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 7.

² Кроме названной работы Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, см., напр.: Гуревич А. Я. 1) Категории средневековой культуры. М., 1972; 2) Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; Lévi-Strauss C. La pensée sauvage. Paris, 1972.

³ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры, с. 16.

⁴ Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 141 — 149.

⁵ Там же, с. 142.

⁶ Лотман Ю. Статьи по типологии культуры. Вып. 1. Тарту, 1970, с. 14.

⁷ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры, с. 63.

⁸ Лотман Ю. Статьи по типологии культуры, с. 11.

⁹ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 363. Впервые работа «Функции костюма в Моравской Словакии» была опубликована отдельной книгой на словацком языке в 1937 г.

¹⁰ Впервые на эти вопросы обратили внимание лингвисты, члены Пражского лингвистического кружка Н. С. Трубецкой и Р. О. Якобсон. Разрабатывая теорию фонологических различительных признаков, Н. С. Трубецкой пришел к выводу об условном характере экспрессивных фонологических средств, которые и должны интересовать лингвиста, занимающегося функциональной структурой речи, в отличие от безусловных, т. е. физиологически обусловленных различительных признаков (Трубецкой Н. С. Основы фонологии. М., 1960, с. 24). На этнографическом материале эта идея нашла свое блестящее воплощение в работах П. Г. Богатырева.

¹¹ Арутюнов С. А. Механизмы усвоения нововведений в этнической культуре. — В кн.: Методологические проблемы исследования этнических культур. Матер. симпоз. Ереван, 1978, с. 103—109.

¹² О проблеме семиотического статуса вещей в различных временных, пространственных и культурных контекстах см. более подробно: Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология. — Сб. МАЭ, Л., 1981, т. 37.

¹³ Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок). — Труды по знаковым системам, 10. Тарту, 1978, с. 65.

¹⁴ О подобного рода текстах см. подробно: Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971, с. 9—62.

¹⁵ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые... системы, с. 170. Из новейшей литературы о соотношении структуры жилища и поселения см., напр.: Массон В. М. Экономика и социальный строй древних обществ. Л., 1976 (особенно гл. 7); см. также многочисленные работы представителей так называемой Settlement Archeology (Б. Тригера, К. Фланнери, Г. Р. Уилли и др.). Интерпретацию изоморфизма дома и поселения см.: Lévi-Strauss C. Do Dual Organisation Exist? — In: Structural Anthropology. Harmondsworth, 1972, p. 132—163.

¹⁶ Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира, с. 74.

¹⁷ Сводку таких данных см.: Labat P. L'habitation et la Famille dans diverses civilisations. — In: Famille et habitation. Paris, 1959, p. 37—41; Talo ja perke. Helsinki, 1980.

¹⁸ Тенденция расположения женщин в левой части помещения, по мнению специалистов, может быть следствием генетического предрасположения. См.: Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978, с. 85.

¹⁹ По мнению Э. Бенвениста, индоевр. *demo 'возводить', 'строить' не связано с *domos/*domus, которое имело значение социальной микроструктуры (Benveniste É. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Т. 1. Paris, 1969, p. 293).

²⁰ Watkins C. Studies in Indo-European Legal Language, Institutions and Mythology. — Proc. 3-rd Indo-European conf. Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970, p. 321—354.

²¹ Снижение роли руки, с которой антропологи непосредственно связывают возникновение знаковых систем (ср. эксперимент Кашинга, которому отводится особая роль в формировании этого предположения — см.: Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976, с. 30—31), изменение характера ручного труда, передача производственных функций механизмам, по мнению А. Леруа-Гурана, повлекло изменение в соотношении оптического и акустического кодов (Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole... Т. II. Paris, 1965, p. 52—56).

²² Один из рефлексов этого процесса видится, например, в распространённой среди этнографов точке зрения, согласно которой этническая специфика на современном этапе перемещается из сферы «материальной культуры» в область «духовной культуры». Однако точнее было бы говорить о перемещении этнографичности из сферы прагматики в сферу синтактики. В самом деле, в условиях стандартизации этническая специфика вещей складывается прежде всего за счёт этнических особенностей их использования, правил их сочетаемости, которые значительно более устойчивы, чем сами вещи. Кроме того, следует учитывать, что семиотический статус одной и той же вещи у разных народов может быть неодинаков. Другими словами, вещам может быть приписан различный этносемиотический статус. Известно, например, что семиотический статус украшений в Индии гораздо выше, чем в Европе. Семиотический статус пищи у грузин выше, чем у русских, японская чайная церемония более ритуализована, чем английское чаепитие и т. п. Количество примеров можно легко увеличить. Однако и приведенных достаточно для утверждения необходимости учета этносемиотического статуса вещей, особенно в исследованиях сравнительно-типологического плана. О другой точке зрения на эволюцию знаковости вещей, в частности, о возрастающей роли знаковой функции в современной культуре см.: *Топоров В. Н.* Вещь в антропоцентрической перспективе. — В кн.: *AEQUINOX. MCMXCIII. M., 1993, с. 93—94.*

²³ *Токарев С. А.* К методике этнографического изучения материальной культуры. — *СЭ, 1970, № 4, с. 3—5.*

²⁴ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур. — В кн.: *Матер. Всес. симпоз. по вторичным моделирующим системам, 1 (5). Тарту, 1974, с. 88.*

²⁵ См., напр.: *Сычев Л. П., Сычев В. Л.* Китайский костюм. Символика. История. Трактровка в литературе и искусстве. М., 1975; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К семиотической интерпретации коровая и коровяиных обрядов у белорусов. — *Труды по знаковым системам, 3. Тарту, 1967; Gunningham Clare E.* Order in the Atoni House. — In: *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification. Chicago—London, 1973; Usman Pelly.* Symbolic Aspects of the Bugis Ship and Shipbuilding. — *J. Stew. Anthropol. Soc., vol. 8, № 2; Adams M. J.* Style in Southeast Asian Materials Processing: Some Implications for Ritual and Art. — In: *Material Culture. Styles, Organisation and Dynamics of Technologie. St. Paul—New-*

York—Boston, 1977; *Wassilewski J. S. Kategoria przestrzeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzenna jurty mongolskiej.* — *Etnogr. Polska*, 1975, t. XIX, zesz. 1.

²⁶ *Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры.* — Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969, с. 465 и сл.

²⁷ *Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole...*, t. II, p. 138—186. См. также: *Токарев С. А. Андре Леруа-Гуран и его труды по этнографии и антропологии.* — В кн.: *Этнологические исследования за рубежом.* М., 1973, с. 211 и сл.

²⁸ *Evans-Pritchard E. The Nuer.* Oxford, 1940, p. 94—110.

²⁹ *Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole...*, t. II, p. 140.

³⁰ *Ibid.*, p. 140. Ср. во многом сходные мысли о роли повторяемости (ритмичности) и неповторяемости для возникновения идеи времени в концепции Э. Лича: *Leach E. Rethinking Anthropology.* London, 1961, p. 125—126.

³¹ *Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole...*, t. II, p. 139.

³² *Дыминский.* Суеверные обряды при постройке дома в Каменец-Подольской губернии. — *Этногр. сб.*, СПб., 1864, вып. 6, «Смесь».

³³ *И[ванов] П.* Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате. (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда). — *Харьковский сб.*, 1889, вып. 3, с. 35—66.

³⁴ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легенды, сказания... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

³⁵ *Соловьев К. А.* Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930.

³⁶ *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — *Восточнослав. этногр. сб.*, М., 1956 (Тр. Ин-та этногр., нов. сер., т. XXXI).

³⁷ *Зеленин Д. К.* 1) Тотемический культ деревьев у русских и белорусов. — *Изв. АН СССР, Отдел. обществ. наук*, 1933, № 6; 2) Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

³⁸ *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Часть первая

**СТРОИТЕЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН**

Глава I

ОБРЯДЫ, ПРЕДВАРЯЮЩИЕ СТРОИТЕЛЬСТВО ЖИЛИЩА

Всякий ритуал был призван обеспечить максимально устойчивые связи между организацией жизни коллектива и космическим порядком. Степень реализации этой функции ритуала зависела от соблюдения ряда условий. Среди них особенное значение придавалось выбору места и времени совершения ритуала. Наибольший эффект был возможен лишь в единственной, наиболее сакральной точке пространства, определяемой как «центр мира», ибо именно здесь в мифологическое время была разыграна космическая драма творения мира. Это же относится и ко времени. Существенным было умение определить наиболее сакральный момент времени, «когда профаническая длительность времени разрывается, время останавливается и возникает то, что было в начале»¹. Для ритуалов, воспроизводивших схемы создания различного рода культурных объектов (утвари, орудий труда, одежды, жилища и т. п.), не менее важным оказывался выбор материала, «тождественного» тому материалу, из которого был создан «первый образец» данной вещи. «То, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно воспроизводиться в ритуале, так как только это воспроизведение гарантирует безопасность и процветание коллектива»². Вероятно, именно этим можно объяснить весьма разработанную обрядность, связанную с выбором материала, места и времени строительства дома у восточных славян.

На практике соблюдение указанных ритуальных условий привело к двухступенчатой процедуре выбора. На первом этапе определялись реальные параметры места, времени, ма-

териала, учитывались их объективные свойства, практическая целесообразность выбора. На втором этапе все то, что вошло в категорию потенциально «пригодного», подвергалось дополнительной проверке, мотивированной логикой соответствия сакральным образцам. Другими словами, из всего реально пригодного необходимо было выбрать только то, что может считаться таковым и с ритуально-мифологической точки зрения. В результате достигалось искомое соответствие между сакральным и профаническим, космическим и земным — то соответствие, которое гарантировало успех строительства и благополучие жизни коллектива.

Выбор материала для строительства

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

Особая роль дерева в повседневной жизни славянских народов позволила К. Мошиньскому прийти к заключению, что славяне до последнего времени жили в «деревянном веке»³, причем это утверждение представляется справедливым не только в отношении практической, утилитарной роли дерева (как материала для строительства, изготовления утвари, орудий труда, транспортных средств, украшений и т. д.), но и в связи со специфическим положением деревьев в различного рода идеологических построениях. Достаточно вспомнить роль деревьев в тотемических классификациях многих народов, в том числе, вероятно, и у восточных славян (ср. особую роль березы и дуба в ранних религиозных построениях, особенно у русских и белорусов)⁴. С культом деревьев был непосредственно связан весь комплекс весенней обрядности (ср. так называемое «майское дерево» у народов Западной Европы, «семицкую березку» у русских, белорусский «куст», украинские «тополя»)⁵. Интегральный образ дерева («мировое дерево», «шаманское дерево», *arbor inversa* и другие локальные варианты) служил воплощением концепции строения вселенной⁶, причем наиболее распространенным воплощением в самых различных культурных традициях. В этом образе реализовались представления о пространстве,

времени, организации коллектива, жизни, смерти и другие, необходимые (с точки зрения этого коллектива) для адекватного восприятия окружающего мира и определения в нем своего места.

Поэтому, говоря о деревьях, запретах и представлениях, связанных с ними, следует постоянно учитывать этот фон, тем более что в подсознательной форме он проявлялся до самого недавнего времени в «религиозных и космологических представлениях, отраженных в текстах разного рода, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в хореографии, ритуале, играх, в социальных структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей психики»⁷.

Вся совокупность деревьев может быть расчленена и приведена в некоторую систему с помощью определенных процедур классификационного характера. Изучение различных знаковых систем, и в первую очередь естественного языка, фольклора, мифологии, ранних форм искусства и пр., позволило обнаружить наборы абстрактных и конкретных классификаторов, с помощью которых человек ориентируется в окружающем мире⁸. При сравнении этих наборов удалось выявить общие для всех систем классификаторы — так называемые универсальные оппозиции, такие, как свой/чужой, верх/низ, мужской/женский, живой/мертвый и др. «Существование ограниченного набора универсальных оппозиций в знаковых системах, созданных человеком или связанных с ним, приводит к мысли о том, что человеку вообще присуща классифицирующая деятельность универсального характера. Целью или результатом такой классификации и является самосознание, создание модели мира. С другой стороны, можно говорить о том, что модель мира определяет набор оппозиций. Процесс классификации в значительной степени автоматизирован и совершается на подсознательном уровне»⁹. В рассматриваемых ниже ситуациях выбора деревьев и места для строительства классификация как бы выводится из подсознания в сознание.

Механизм различения действовал по принципу: запрет — разрешение, причем система запретов (как и в других случаях) являлась определяющей¹⁰.

К запрещенным для строительства дома деревьям относилась большая группа так называемых «священных» деревьев. Признак священности определялся по целому ряду более частных признаков. Священными считались как одиночные деревья, так и целые рощи (особенно часто встречавшиеся на Русском Севере), отмеченные тем, что выросли на месте разрушенной церкви, часовни¹¹ или на могиле¹². Эта группа рощ и деревьев приобретала священный характер в связи с сакральностью места, на котором они росли. С другой стороны, существовали рощи, которые определяли характер окружающего пространства своей сакральностью. К таковым относились рощи с необыкновенно старыми и высокими деревьями¹³. Разнообразны признаки, определявшие сакральность отдельных деревьев. Как правило, это были деревья с какими-то аномалиями. В ветлужских лесах в XIX в. очень известна была береза с 18 большими ветвями, образующими 84 вершины¹⁴; еще большей известностью пользовалась одинокая береза в Ильешах под Петербургом с вросшим в ствол камнем¹⁵. Уроdlивость ствола, необыкновенное сплетение корней¹⁶, раздвоенность (а иногда и растроенность) ствола (так называемые «воротца»), наличие дупла (через которое, как и через «воротца», «пронимали» детей при различных заболеваниях)¹⁷, «явление икон» (как правило, Богоматери) на ветвях или у корней¹⁸, — вот, вероятно, далеко не полный перечень признаков, по которым дерево могло относиться к разряду священных.

Негативной разновидностью отмеченных по этому признаку деревьев являлись так называемые «проклятые деревья», к числу которых в ряде мест (в Тверской, Харьковской губ., у бухтарминских старообрядцев) относили ель и сосну¹⁹. У русских крестьян Вологодской губ. (район Никольска) считалось опасным рубить липу, ибо тот, кто ее срубит, непременно заблудится в лесу²⁰.

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

пространялся на любые старые деревья, ибо они, по мнению крестьян, должны умереть своей, естественной смертью, ср.: «Грешит тяжко даже тот, кто решается срубить всякое старое дерево, отнимая таким образом у него заслуженное право на ветровал, т. е. на естественную, стихийную смерть. Такой грешник либо сходит с ума, либо ломает себе руку или ногу, либо сам скоропостижно умирает»²¹. С другой стороны, существовал запрет и на вырубку «молодика» (молодого строевого леса)²². Если последнее было вызвано (скорее всего) стремлением сберечь молодой лес, то запрет по отношению к старым деревьям входит в обширный круг представлений, связанных с отмеченностью возрастного ранга в религиозно-мифологической системе, где «старший», «главный» и «сакральный» обычно находятся в отношении синонимии.

С этим же кругом представлений связан запрет вырубать для строительства сухие деревья²³. Противопоставление «сухое дерево» — «сырое» («зеленое») дерево играет существенную роль в представлениях религиозно-мифологического характера. Отраженное в большом количестве заговоров, оно часто раскрывается как антитеза отрицательного положительному. Сухому дереву приписываются свойства: «мертвое», «не имеющее жизненных сил»; образ сухого дерева особенно выражен в различного рода присушках, где «повторяется мотив сухоты как в космическом плане, охватывающем всю природу (леса, реки, болота, земля, скот и т. д.), так и применительно к микрокосму — человеку»²⁴. Любопытно, что следствием нарушения запрета рубить сухие деревья считаются так называемые «сухоты», от которых будут страдать жильцы вновь построенного дома²⁵. К этому следует добавить, что белорусы считают наиболее благоприятным временем заготовки леса для строительства март и апрель, так как, по их мнению, сок укрепляет древесину²⁶.

Кроме этих признаков, обладающих широкими ассоциативными полями и являющихся по сути дела универсальными абстрактными классификаторами²⁷, функционировал ряд более частных и менее распространенных. Г. Н. Потанин зафиксировал у русских крестьян на Алтае поверье, согласно которому использование в строительных целях бревна с «па-

сынком» (сучок, идущий из глубины ствола) приводит к скорой смерти хозяина дома²⁸. Н. Я. Никифоровский, на которого мы уже неоднократно ссылались, приводит примеры запретов использовать деревья с наростом («гуз»), ибо у жильцов будут «кылдуны» (колтуны), деревья с «пристоем» («хозяйская дочь-девушка родит дитя»); несоблюдение их влечет за собой последствия негативного характера (смерть кого-либо из живущих в доме, рождение ребенка вне брака, болезнь, ведущая к смерти).

Последние признаки мотивируют запреты использования дерева именно при строительстве дома, а не вообще, для любых целей, — отсюда их частный характер и большая вариативность в пределах даже небольшой области. В их число следует включить признак ориентации срубленного дерева. На постройку не годится дерево, упавшее «на полночь» или зависшее (зацепившееся при падении за другие деревья)²⁹, так как в доме будут умирать жильцы. Особенный интерес представляет первый случай, так как направление обычно семантизировалось (с «полночью»/севером связывались представления о ночи, зиме, смерти, аде и т. п.)³⁰.

К специфическим (и не совсем понятным) следует отнести представления о так называемых «буйных» деревьях, зарегистрированных на территории Череповецкого уезда. «Им приписывались особые свойства — разрушительная сила, скрытая и тайная, угадать и указать которую могут лишь одни колдуны. Такое дерево, с корня срубленное и попавшее между двумя бревнами в стены избы, без всяких причин рушит все строение и обломками давит насмерть неопытных и недогадливых хозяев. Даже щепка от таких бревен, положенная со злым человеком, ломает и разрушает целые мельницы»³¹. С «буйными» деревьями Д. К. Зеленин сравнивает «стояросовые» деревья белорусов, сербские «сьеновит», «прокудливую» березу коми и т. д.³² Действительно, последствия их вырубki представлялись приблизительно одинаковыми (как, впрочем, и всех других видов табуированных деревьев), но они не объясняют смысла запрета. Кажется, существует одна деталь, которая действительно служит для них общим признаком и с помощью которой можно прояснить этот вопрос. Таким призна-

ком является указание на то, что эти деревья, как правило, растут на месте лесных дорог или перекрестков дорог. Если по отношению к «стоеросовым» деревьям существуют указания на этот факт³³, то по отношению к «буйным» деревьям можно предположить, что подобное указание заложено в самом названии: одно из значений слова «буй» (и именно вологодское) — ‘межа’, ‘грань’³⁴ (на которое наслаивалось и общее значение слова «буйный» — ‘беспокойный’, ‘опасный’ и т. п.). Дороги, перекрестки дорог (а тем более заброшенные и лесные) отчетливо связываются с пребыванием нечистой силы (ср.: «перекрестки чтутся роковыми и нечистыми; тут совершаются чары, заговоры, хоронят самоубийц или найденные трупы и ставят кресты, часовенки для охраны. На перекрестке черти яйца катают, в свайку играют. На перекрестке нечистый волен в душе человека»)³⁵ и не менее отчетливо — с комплексом представлений о смерти («Если к дому, где больной лежит, бабы проторят дорогу, то ему умереть»³⁶ — ср. образ дороги в похоронных причитаниях и роль дороги в соответствующем ритуале в связи с мотивом путешествия покойника в иной мир)³⁷. Показательно, что образ дороги (как и образ дерева) соотносится с двумя типами смерти (естественной и неестественной)³⁸. Такое совпадение может быть понято в свете этимологических соответствий в славянских словах *дерево* и *дорога*³⁹. Об этом же говорят многочисленные загадки, в которых дорога сопоставляется с деревом, «ясно истолковываемым как мировое дерево»⁴⁰, причем противопоставление горизонтали вертикали снимается двумя возможными способами, ср.: «Лежит брус во всю Русь, встанет — до неба достанет»; «Когда свет зародился, тогда дуб повалился; и теперь лежит», ср. также указанные выше загадки о смерти⁴¹.

И, наконец, необходимо упомянуть о запрете использовать при строительстве дерева, выращенные человеком и находящиеся в пределах усадьбы, а также плодовые деревья⁴². Этот запрет основан на противопоставлении «культурных», освоенных человеком, близких к нему плодоносящих деревьев и «природных», диких, не плодоносящих, которое является в этом случае вариантом противопоставления дом (двор — освоенное человеком пространство) — лес.

Весь комплекс запретов подчинялся также некоторым временным ограничениям. Несмотря на различия в конкретных сроках заготовки деревьев для строительства — от зимнего Николы (6 декабря ст. ст.) до марта-апреля (что было вызвано, скорее всего, разницей климатических поясов), все же наиболее благоприятным считалось начало заготовки деревьев после Троицы⁴³. Д. К. Зеленин, предпринявший специальное исследование весеннего цикла обрядов с интересующей нас точки зрения, считает, что именно на Троицу приходится ритуальная отмена запретов на рубку деревьев⁴⁴. Действительно, в ряде мест до этого срока существовал общий запрет на вырубку любых деревьев. Например, в Нижегородской губ. в середине XIX века почитали за грех не только рубить деревья, но и ломать их ветви и сучья⁴⁵. И все же основным аргументом остается наличие запрета ломать березу до Троицы⁴⁶. Однако так называемая «семицкая береза» — ритуальный символ. Обряды с «весенним деревом» (завивание венков на березе и т. п.) вряд ли были направлены на отмену запретов использовать деревья в утилитарных целях. Впрочем, для однозначного ответа на этот вопрос необходим дополнительный материал, которым мы, к сожалению, не обладаем. Во всяком случае предположение Д. К. Зеленина представляется чрезвычайно интересным и плодотворным для объяснения тенденции приурочения срока заготовки деревьев к Троице.

Кроме запретов — этих элементарных правил, реализующих сложный комплекс представлений, в некоторых местах зафиксированы дополнительные правила, несколько усложняющие механизм рассматриваемой операции. К ним относятся приметы о благоприятном или неблагоприятном сроке рубки⁴⁷. Г. Н. Потанин приводит один из немногочисленных примеров таких примет: «Если три лесины не понравились с прихода в лес, не руби совсем в тот день»⁴⁸. Она любопытна тем, что в ней фигурирует число «три», связанное с отрицательным исходом всего предприятия, что можно соотнести с аналогичным смыслом этого числа в ряде текстов при явно выраженной редукции числа «четыре», имеющего положительный смысл (относящееся к первому члену противопос-

тавления чет — нечет). Впрочем, вполне вероятно, что в данном случае число «три» обозначает минимальное количество элементов, необходимых для определения «удачного» или «неудачного» начала, тем более, что существуют примеры противоположного осмысления подобного рода примет⁴⁹.

Описанная процедура выбора деревьев дает возможность сделать некоторые предварительные замечания о принципах выбора. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что взаимоотношения человека с растительным миром регулируются с помощью некоторых правил, имеющих характер ограничений. Сами ограничения имеют по преимуществу символический, точнее, классификационный смысл. Выделение необходимых деревьев из первоначально «однородного» набора с помощью ряда классификаторов (священное — профаническое; сухое — сырое; буйное — не буйное и др.) преследует (кроме практической) две цели: установление неоднородности, негетогенности и одновременно соотнесение с некоторым набором значений, круг которых мы попытались очертить лишь в самом общем виде. Иными словами, происходит параллельное выделение объекта по указанным дифференциальным признакам и включение его в систему значений, релевантных этим признакам. Определяя какое-то дерево как «священное» или «буйное», человек не только выделяет его по этому признаку из общей массы деревьев, но и соотносит с ним все то содержание, которое соответствует данным понятиям.

Рассмотренная классификация деревьев имеет ограниченный характер, так как включает лишь те деревья, по отношению к которым в принципе применимо разграничение на пригодные или непригодные для строительства дома. Таким образом, прагматический характер этой системы совершенно очевиден. Однако классификационный смысл имеют не практические, а символические признаки. Во всяком случае в данной, как и во многих других классификациях, утилитарные аспекты остаются как бы за скобками, хотя они, безусловно, также учитываются, но не эксплицируются. Пригодным оказывается лишь то из всей совокупности пригодного,

что удовлетворяет также и требованиям символической классификации. Другими словами, пригодным никогда не бывает все то, что реально таковым является. Только в том случае, если на данный континуум наложены запреты, ограничения, игнорирующие реальные физические свойства вещей, есть смысл говорить о данной системе как о принадлежащей сфере культуры. С этим любопытным явлением этнографы столкнулись, например, при изучении пищевого рациона различных народов. Оказалось, что даже у самых отсталых племен, нередко бывающих на грани вымирания от недостатка пищи, в категорию съедобного входит далеко не все из того, что реально является съедобным. На часть съедобных растений, животных, рыб, насекомых и т. п. всегда наложен запрет. Это обстоятельство и дало основание говорить о подобных классификациях как о явлениях социальной, а не собственно кулинарной культуры.

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

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

Выбор места строительства

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

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

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

Выражением конкретных значений являются следующие представления: жилище нельзя строить: там, где раньше проходила дорога или стояла баня⁵⁰; на спорном участке земли; там, где были найдены человеческие кости, где волк или медведь «обложив и зарезав буйную стачинину», где меньше всего «причинается статык на пасьви», где кто-нибудь поранил топором, ножом, косой или серпом руку или ногу до крови, где опрокинулся воз, сломался «коток», оглобина и т. д.⁵¹; на месте дома, сожженного «пярунами»⁵², оставленного вследствие болезней, наводнений⁵³.

В свою очередь счастливым местом считается то, на котором ложится рогатый скот⁵⁴; обжитое место⁵⁵.

Выше уже указывалась связь дороги с комплексом отрицательных значений, в частности с представлениями о нечистой силе, смерти и т. п. К объектам, наделенным аналогичным смыслом, относилась и баня. Особое положение бани среди других строений определяется уже тем, что, как

верно заметила Е. Э. Бломквист, баню нельзя отнести ни к надворным, ни к хозяйственным постройкам⁵⁶. Распространенные в основном на Русском Севере и в средней полосе (а также в русских селениях Сибири) бани строились, как правило, на периферии усадьбы («на задах») или вообще выносились к границе селения, поближе к воде. Удаленность от жилища, близость границы с «неосвоенным» пространством является одной из причин маркированности бани в сфере отрицательных значений (ср. соотношенность бани с лесом в загадках: «В осиновом колке воют волки и в пять и в шесть и в двадцать есть»; «Войду в ельник, тряску березняк; и жарко, и ярко, и хочется» (Садовников, № 1048, 1049).

Нарастание опасности, нечистоты по мере удаления от центра освоенного пространства (т. е. дома) проявляется особенно явно на уровне демонологических представлений. Так, например, домовый считается в основном добрым существом, помощником семьи⁵⁷; дворовой имеет более злой нрав и, наконец, баенник (*банный*, *банник*, а также его женские соответствия — *байниха*, *обдериha* и т. д.) может причинить человеку несчастье, замучить его до смерти, особенно если он пришел в баню «после третьего пара», за полночь⁵⁸. Ср. в этой связи характерный сюжет, в котором фигурируют *банник* и *подовинник* (более близкое к человеку существо, так как овины относятся к хозяйственным постройкам): «Банник мужычка хотел отдуть, а мужык-от побежал от него, а банник за им. Мужык побежал мимо овина: “Подовинник, батюшка, спаси меня!”. Подовинник выскоцил, начил банника хлестать»⁵⁹. Другой причиной, оказавшей безусловное влияние на формирование представлений о бане, была ярко выраженная связь с огнем и водой в их специфическом сочетании⁶⁰. Культ воды и культ огня, переплетаясь, приобретают новые значения, соотношенные с конечным результатом «борьбы» огня с водой, получившие отражение в текстах типа: «Огонь силен, вода сильнее огня»⁶¹; «Сестра сильнее брата» (вода и огонь)⁶². Такой финал обуславливает представления об особой опасности бани, в которой огонь уже потух⁶³. Указанные особенности (периферийное расположение, специфическая связь с водой и огнем) послужили основой

для формирования представлений о бане и предопределили ее особую роль прежде всего в обрядах жизненного цикла (родильных, свадебных, похоронных)⁶⁴, гаданиях и других формах ритуализованного поведения, связанных с различного рода перемещениями человека в физическом и социальном пространстве.

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

Несчастливым местом у белорусов считался спорный участок земли. Если дом построить на таком участке, то в нем «пойдут клянбены» (ссоры)⁶⁶. Это представление интересно прежде всего тем, что являет собой пример осмысления обычно-правовой ситуации в ритуальном контексте⁶⁷. Конфликтная ситуация расценивается как нежелательная. Такая оценка соответствует основной особенности функционирования ритуала, которая, по-видимому, заключается в том, что ритуал отрицает самую возможность нежелательного (с точки зрения данного коллектива) результата.

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

Следующее несчастливое место — «где меньше всего прицинается статык на пасьви» — характеризуется связью с

идеей размножения, плодородной силы, которая традиционно соотносится с домашними животными (см. подробнее ниже).

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

Счастливым местом считается то, на которое ложится отдыхать рогатый скот. На Украине зарегистрированы случаи, когда выбор места для строительства хаты предоставляется рогатому скоту: «Выпускают с этой целью скот из загороды и оставляют его ходить на свободе до тех пор, пока он уляжется пережевывать жвачку. То место, где скот улегся, и считается самым благоприятным для постройки хаты»⁶⁹. Рогатый скот в славянских ритуально-мифологических системах чаще всего фигурирует в сюжетах, построенных на обыгрывании противопоставления дом (двор) — лес. При этом скот соотносится с первым членом этой оппозиции, как животные, освоенные человеком, ставшие «культурными», что позволяет в менее развернутых и более семиотичных сюжетах использовать образ скота в качестве символа дома (двора), хозяйства и т. п. Как нам кажется, именно с этим кругом идей связано представление о месте, на которое ложится рогатый скот. Стоит также обратить внимание на то, что не всякий скот маркирует место подобным образом, а только рогатый скот. Именно рогатому скоту приписывается плодородная, производительная сила⁷⁰. Существуют данные об использовании рогов зверей в качестве фундамента культовых сооружений (в частности, святилища Сварожича-Радгоста)⁷¹. Другое обстоятельство, на которое хотелось бы обратить внимание, состоит в том, что счастливым считается место, где ложится рогатый скот: таким образом, подчеркивается идея статичности, покоя, устойчивости, имеющая важное значение для общей семантики жилища. И, наконец, счастливым считается «обжитое место», т. е. место, которое уже прошло проверку, которое было выбрано в соответствии с нужными правилами и не потеряло характера освоенного,

пригодного для жизни человека пространства (что может случиться, если дом, стоявший на этом месте, был разрушен бурей, сгорел, а жильцы умерли).

Выбор конкретного места постройки обычно происходил с помощью гадания.

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

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

Наиболее распространенным (и самым простым по указанным признакам) является следующий способ: по углам будущего дома хозяин насыпает 4 кучки зерна. Делается это вечером. Если на утро следующего дня зерно окажется нетронутым, то место считается выбранным удачно. Если зерно тронуто — место признается неудачным⁷².

Таким образом, первым существенным моментом является маркирование углов и соответственно границ между домом и остальным пространством. В результате этого действия пространству приписывается некоторая символическая организация с признаками внутренней — внешней (дом — не дом) и постулируется противопоставление углы — середина (периферия — центр). Указанные противопоставления лежат в основе семиотики пространства любого жилища, определяя, во-первых, характер его связи с окружающим пространством и, во-вторых, основной принцип символической

сегментации внутреннего пространства. Подтверждением первого служат многочисленные приметы и обряды, связанные со стенами, порогами, дверьми, запорами (т. е. границами между внутренним, домашним и внешним пространством). Отражение символической организации внутреннего пространства жилища через противопоставление углов середине можно обнаружить в целом ряде заговоров, например («для богатства дома»): «Наша изба о четыре угла, во всяком углу по ангелю стоит. Сам Христос среди полу стоит, со крестом стоит, крестом градит, хлеб и соль, скот и живот и всю нашу семью»⁷³. Можно предположить, что с маркированием углов связано установление необходимого минимума семиотических характеристик жилища на уровне пространственной символики.

В некоторых районах эти характеристики представлены более полно. Причем показательно, что указанный минимум разворачивается в двух направлениях: кроме углов, намечаются стены (ср.: «Когда ты строишь себе дом, то прежде всего обсыпь кругом место просом для того, чтобы скрепить углы...»)⁷⁴ и маркируется центр жилища («иногда кладут посреди места, назначенного под хату, сковороду и кружок деревянный, и хорошим признаком считается, если под сковородой окажется роса, а под кружком муравьи»)⁷⁵. В белорусском гадании, приведенном Н. Я. Никифоровским, «когда облюбовано место ли сляби на своей ли вячнини, или на чужанци», то хозяин собирает с четырех разных полей по одному негладкому камню, несет их в шапке на голове, или «зыпазушшу», при голом теле, кладет на избранном месте четырехугольником, стороны которого не должны быть выше девяти шагов, и «жизнаиць» место и положенный камень. Войдя же в середину четырехугольника, кладет шапку на землю и читает «пацiryю» с прибавлением просьбы к «дидам» помочь «облюбованной сляби». Если через три дня камни останутся нетронутыми, «слябибa выбрана удачно»⁷⁶.

В этом гадании отчетливо виден процесс структурирования места. Камни приносятся с разных полей — тем самым действия по упорядочиванию пространства приобретают более выраженный характер. Тот факт, что их берут с полей, также показателен. Поля — освоенное человеком простран-

ство, в то время как место, куда приносятся камни, еще предстоит освоить. Следующим действием пространству придается форма (четыреугольник) и размеры («не более девяти шагов»). И, наконец, чтение «пацири» и обращение к «дидам» включает это место в систему религиозных и социальных отношений.

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

Второй момент связан с материалом (предметами или набором предметов), который используется в гадании. Чаще всего в роли своеобразного индикатора выступает зерно (изделия из зерна), иногда в комбинации с водой⁷⁹ и с солью⁸⁰. Этот набор является по сути дела вторым «минимумом», который относится к хозяйственно-экономической сфере и наделен устойчивым кругом значений (богатство, плодородие и т. п.). Подобной семантикой обладают также используемые в данных гаданиях шерсть (которая за ночь должна отсыреть, что считается хорошим знаком)⁸¹, мел (который должен привлечь муравьев)⁸².

Особенностью гаданий при выборе места является их необычная временная протяженность. Начинается оно обычно вечером, а результат становится известным только на сле-

дующее утро, а иногда и через несколько дней (как правило, через три дня). Увеличение срока уменьшает вероятность положительного исхода, но увеличивает ценность гадания. С последним соотносится стремление придать гаданию эзотерический характер — оно производится тайно и ограниченным числом участников (обычно хозяином, но никогда — женщинами)⁸³.

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

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

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

С горшком (как и с посудой вообще) связано большое количество мифологических представлений. К ним относятся и устойчивые аналогии между формой посуды и формой человеческого тела (особенно ярко проявившиеся в соответствующих терминах), и многочисленные поверья, связанные с приготовлением и хранением пищи (особенно обрядовой еды), и т. п. Но в данном случае, как нам кажется, горшок выступает в роли культурного символа, непосредственно связанного с самой сущностью дома — печью, с идеей превращения первичных продуктов во вторичные⁸⁵. Тем самым как бы редуцируется общий смысл обрядов при постройке (превращение «природы» в «культуру»). Необходимо заметить, что принцип дублирования вообще очень характерен

для моделирующих семиотических систем. Одно и то же «сообщение», как правило, кодируется в ритуале несколько раз и разными способами. Это обстоятельство особенно существенно для внутренней реконструкции ритуала, как в плане выражения, так и в плане содержания⁸⁶.

Овечья шерсть — один из постоянных ритуальных символов. С ней связаны, например, узловые моменты обрядов жизненного цикла и особенно свадебных (благословение на шубе из овечьей шерсти, сидение на ней молодых, встреча свадебного поезда родителями жениха, одетыми в вывернутую шубу, и т. п.). Общая семантика этого символа достаточно известна (богатство, плодородие и т. п.), но в некоторых специфических контекстах она может существенно изменяться⁸⁷. Так, например, встреча молодых родителями в вывернутых шубах может интерпретироваться в связи с моделированием основной для свадебного ритуала антитезы свой — чужой, и в этом случае шуба определяет второй член этой оппозиции, становясь признаком чужой, «звериной» (не человеческой) природы. Для нашего случая (шерсть помещается в горшок) уместно вспомнить о связи шерсти с мотивом вкладывания одного предмета в другой (мотив Кашеевой смерти), представленным в сказках и заговорах. Ср.: «На море, на океане, на острове Буяне, лежит бел-горюч камень. На бел-горюч камне лежит с черну бороду руно, у руна борзый волк, у борза волка серый заяц, у сера зайца сера утка, у серой утки чемерины яйца, в чемерином яйце — чемерина смерть»⁸⁸. «На море, на Окиане, на острове на Буяне, стоит дуб, под тем дубом ракиновый куст, под тем кустом лежит бел камень, на том камне лежит рунцо, под тем рунцом лежит змея скорпея»⁸⁹. Сам принцип вкладывания очень распространен в славянской ритуально-мифологической традиции. Он отражен в многочисленных словесных текстах (заговоры, загадки, колядки). Его можно обнаружить и при анализе ритуального пространства⁹⁰. Такое пространство может быть описано как ряд вложенных друг в друга изоморфных и изофункциональных локусов, моделирующих в конечном счете центральный для всех этих локусов объект, выполняющий в ритуально-мифологической традиции роль мирового центра

(мировое дерево, мировая гора, храм, город и т. п.)⁹¹. Собственно говоря, этот принцип лежит в основе организации любого освоенного и, следовательно, упорядоченного пространства. Ср. цепочку: печь — центр дома, дом — центр двора, двор — центр селения и т. д. Поэтому вкладывание в горшок шерсти может быть истолковано как (скорее всего неосознанное) отражение указанной универсальной идеи.

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

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

Ср. следующее описание, в котором мотив прибавления (убавления) воды сочетается с символикой числовых комплексов (9, 3, 27): «Вечером приносят воды из колодца и, пока никто еще не брал из ведра воды, обмеривают стаканом три раза по девяти стаканов, начиная каждый раз счет с первого, причем стаканы должны быть полные, вровень с краями, и выливают воду в горшок, который должен быть сухой и не включает в себе ни капли воды или какой-нибудь влаги, такие горшки с отмеренною водою и плотно покрытые ставят на ночь на том месте, где должен строиться дом, в каждом углу, назначенном для столба; тут же кладется ломоть хлеба и соль; если вода окажется по утру прибывшею, то это предвещает счастье, если же убудет, то нет надобности и строить дома на убыток хозяйству своему»⁹². Ср. уже приведенное украинское гадание, при котором «посреди места, назначенного под хату, кладут сковороду и кружок деревянный, и хорошим признаком считается, если под сковородой окажется роса, а под кружком муравьи» (муравьи в народных верованиях связываются с идеей домовитости)⁹³.

Любопытно, что по сути дела эти гадания моделируют один из основных принципов повседневной жизни: положительно расценивается все, что направлено к дому, в дом, и

отрицательно — все, что направлено из дома. Ср. из области примет: «Смола вытопилась из избы на улицу — к худу»⁹⁴. Вариантом этих гаданий можно считать своеобразное гадание по хлебу: «После отвода крестьянину усадьбы для постройки дома пекут хлебы и назначают на этот дом один хлеб; если хлеб распадется или не поднимется, то будет худо, в противном же случае — хорошо»⁹⁵.

Печение хлеба в ритуальных целях хорошо известно⁹⁶. В нашем случае, во-первых, следует отметить моделирующую функцию этого гадания. Под тем, распадется хлеб или поднимется, нельзя не видеть попытку прогнозирования будущего строительства. Необходимо заметить, что выпечка хлеба (в ритуальных целях) всегда связана с идеей возникновения, зарождения, начала, создания чего-то нового. Ср. роль хлеба в новогодних праздниках, в свадьбе и других ритуалах, где выпечка хлеба или какого-нибудь хлебного изделия соотнесена, например, со сменой времен года (началом нового временного цикла), с возникновением новых социальных связей и т. п.⁹⁷ К этому следует добавить мотив роста, поднимания, связанный с благополучным исходом.

Другой случай гадания (приближающийся к жребию) зарегистрирован среди русских в Сибири. Он сводится к тому, что бросают 3—4 куска хлеба из мешка. Куда они упадут (вероятно, учитывается степень кучности? — А. Б.), там и есть счастливое место⁹⁸. Явно вторичным является гадание на положенных первых венцах: «При заложении хижины, когда положатся первые подвалины, хозяин по всем углам на ночь кладет по куску хлеба; ежели на другой день хлеба в каком-либо углу не оказалось, место это считается несчастным, и тогда подвалины передвигаются»⁹⁹.

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

Особая актуальность противопоставления порядка — хаосу, организации — дезорганизации, проявляющаяся вследствие структурных характеристик гадания сразу на нескольких

уровнях (в большей степени — на пространственном, в меньшей — на уровне временных и социально-бытовых отношений), позволяет причислить этот тип гаданий к текстам (в семиотическом понимании этого термина), воспроизводящим идеи, лежащие в основе креационного акта (переход от мирового хаоса к мировому порядку)¹⁰⁰.

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

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

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

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

На третьем этапе счастливые или нейтральные места подвергаются дальнейшей проверке применительно к ситуации

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

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

Выбор времени начала строительства

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

Выше уже отмечалась роль временных ограничений при выборе деревьев и места. Но особенно тщательно выбиралось время начала строительства. «В Погостской волости Слуцк. у. (Минск. губ.) к постройке дома крестьяне приступают не иначе, как после предварительного совещания с гадальщицей, которая указывает время как для начала постройки, так и для входа в дом по ее окончании»¹⁰¹.

Такое отношение к процедуре выбора времени начала строительства, по-видимому, объяснялось тем, что строительство необходимо было удачно «вписать» в детально раз-

работанный «сценарий» годового цикла, для которого была характерна жесткая регламентация хозяйственных, экономических, религиозных и других аспектов деятельности человека и коллектива. И, пожалуй, не в последнюю очередь необходимо было согласовать процесс строительства с календарной обрядностью.

Если говорить вообще о наиболее сакральной точке годового цикла, то ее обычно помещали на стыке старого и нового года (когда в мифологической ретроспективе Космос рождался из Хаоса). В этой связи особый интерес вызывают представления русских крестьян Сибири о том, что «удача будет сопутствовать, если начать рубить дом великим постом (ранней весной) и в новолуние. Считалось необходимым, чтобы строительство избы захватило по срокам Троицу. Это представление было зафиксировано в поговорке: «Без Троицы дом не строится»¹⁰². Аналогичные сроки зафиксированы у коми-пермяков»¹⁰³. Учитывая, что в традиционном календаре с последней неделей великого поста связывалось наступление Нового года (и у русских, и у пермяков)¹⁰⁴, такой выбор времени начала строительства вполне «мотивирован» мифологическим прецедентом. Мифологическое Начало реализуется в серии «начал», в том числе в начале нового календарного цикла и в начале строительства нового дома. При этом устанавливается связь не только между отмеченными временными точками (мифической и реальной), но и между календарной и строительной обрядностью.

Выбор более конкретного времени начала строительства был мотивирован тем содержанием, которое приписывалось отдельным дням недели. Так, например, на Украине «начинают постройку обыкновенно в дни, посвященные памяти преподобных, о чем предварительно и наводится справка у людей грамотных или церковнослужителей, так как существует уверенность в том, что, начавши работу в день, посвященный памяти мученика, не доведешь постройки благополучно до конца. Сверх того, приступать к работам нельзя вообще ни в понедельник, ни в среду, ни в пятницу, ни в субботу, а только во вторник и в четверг. Понедельник, среда и пятница — дни тяжелые; в эти дни не следует вообще начи-

нать нового дела. Начавши же делать что-нибудь новое в субботу, будешь и дальше продолжать это дело лишь по субботам»¹⁰⁵.

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

Примечания

¹ *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний. — Труды по знаковым системам, 6. Тарту, 1973, с. 114.

² Там же, с. 114.

³ *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 1. Kultura materialna. Warszawa, 1929, s. 280. Характерно, что уже для древнейшего языкового состояния восстанавливаются с помощью этимологического анализа названий деревьев такие сферы их использования, как пища, инструменты (орудия труда), область ритуально-мифологических представлений. П. Фридрих, специально занимавшийся этими вопросами, пришел к выводу, что по крайней мере пять типов наименований деревьев фигурировали в архаических индоевропейских религиозных системах: береза, липа, бук, ива и особенно дуб. См.: *Friedrich P.* Proto-Indo-European Trees. Chicago, 1970.

⁴ См.: *Зеленин Д. К.* 1) Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов. — Изв. АН СССР, Отд. обществ. наук, 1933, № 6; 2) Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

⁵ *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. I. СПб., 1903; *Mannhardt W.* Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin, 1875.

⁶ *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971, с. 9 и сл. Из более ранних работ, специально посвященных реконструкции этого универсального образа на славянском материале, см., напр.: *Городцов В. А.* Дако-сарматские элементы в русском народном творчестве. — Труды Гос. ист. музея, М., 1926, вып. 1; *Латынин Б. А.* Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. К вопросу о пережитках. — Изв. ГАИМК, Л., 1933, вып. 69; *Денисов П. В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969, с. 60 и сл. Библиография по индоевропейской традиции собрана в статье: *Топоров В. Н.* О брахмане. К истокам концепции. — В кн.: Пробл. истории языков и культуры народов Индии. М., 1974 (см. особенно примеч. 102); *Топоров В. Н.* «L'albero universale». Saggio d'interpretazione semiotica. — In: Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS. Torino, 1973.

⁷ *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов..., с. 9.

⁸ Ср. опыт выявления подобных классификаторов в кн.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

⁹ *Цивьян Т. В.* О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренней/внешней. — В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973, с. 242.

¹⁰ О роли запретов в общественной жизни см.: *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии — Сб. МАЭ, Л., 1929—1930, т. VIII—IX; *Чернов И. А.* О семиотике запретов. — В кн.: Труды по знаковым системам, 3. Тарту, 1967; *Webster H.* Taboo. A sociological Study. London, 1942; *Steiner F.* Taboo. London, 1956; *Frazer J. G.* Taboo and the perils of the soul. London, 1914; *Haavio M.* Heilige Bäume. — In: Essais Folkloriques. Helsinki, 1959.

¹¹ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 279. Такие деревья можно было использовать только на постройку новой церкви или на поправку старой часовни (Орловская губ.).

¹² О деревьях, выросших на могиле, существуют многочисленные предания у самых различных народов, в том числе у русских. См., напр.: *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии. — Труды ЭОИОЛЕАЭ, кн. IX (Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России, вып. 1). М., 1899, с. 145. «На месте сосны была похоронена “панская сестра”, и из косы ее выросла эта сосна; пробовали ее рубить, да не смогли. Под этой сосной устраивали “гулянки” на Петров день» (ср. известную народную балладу «Василий и Софья» и ее европейские параллели).

¹³ Напр., «Священная роща» в Кадниковском уезде (*Максимов С. В.* Нечистая, неведомая... сила, с. 280). Показательно, что в свою очередь церкви нередко строились в священных рощах или на их месте.

¹⁴ Там же, с. 281.

¹⁵ Там же, с. 275.

¹⁶ Там же, с. 282.

¹⁷ Там же, с. 283. См. также: *Дерунов С. Я.* Из русской народной космогонии. — Труды ЭОИОЛЕАЭ, кн. IX, с. 18: «Святые деревья большей частью с отверстиями, через которые пролезают

больные. Когда пролезают, то говорят: «Сосна, тебе на стояние, а мне, рабу божию, на здоровье»».

¹⁸ Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 282.

¹⁹ Там же, с. 287; Зеленин Д. К. Тотемы-деревья... с. 43. Наиболее известное «проклятое дерево» — осина («на ней удавился Иуда») — не самый подходящий материал для строительства. К числу «проклятых» деревьев на Украине (район Нежина) относили *свидыну*, которую также не использовали в качестве строительного материала.

²⁰ Потанин Г. Н. От Никольска до Тотмы. — ЖС, 1899, вып. 2, с. 189.

²¹ Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 279. Ср. сказание о «стародавнем дубе», который раздавил рубивших его людей (Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895, с. 29). Ср. также запрет употреблять в строительство дерева, поваленные бурей, т. е. «умершие не своей смертью» — в противном случае дом также будет разрушен бурей, см.: Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легенды, сказания... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 135.

²² Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 134.

²³ Там же, с. 135.

²⁴ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые... системы, с. 149.

²⁵ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 135.

²⁶ Там же, с. 134.

²⁷ Соответствующие данные по другим группам славян см.: *Bystron J. S. Zakladziny domov.* — *Rozprawy Wydzialu hist.-filoz. Akad. Um.*, 1917, t. LX; *Krauss F. S. Das Bauopfer bei den Sudslaven.* — *Mitt. Anthropol. Ges.*, Wien, 1887, t. XVII; *Karwicka T. Zakazy związane z drzewami i motywujuące je wierzenia.* — *Etnografia Polska*, 1973, t. XVII, zesc. 1.

²⁸ Потанин Г. Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении. — *Этногр. сб.*, СПб., 1864, т. VI, с. 138.

²⁹ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 134—135; *Bystron J. S. Zakladziny domov...*, s. 21; *Костров.* Народные приметы крестьян-старожилов Минусинского округа. — *Зап. Сиб. отд. РГО, СПб.*, 1856, II, Смесь, с. 17.

³⁰ См. более подробно: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые... системы*, с. 287.

³¹ Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 287.

³² Зеленин Д. К. Тотемы-деревья..., с. 41—43; см. также: Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 138; Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. II. СПб., 1902, с. 1538—1539.

³³ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 138.

³⁴ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М., 1955, с. 138. Ср. также: буй — 'церковная ограда' (калин.); 'кладбище' (пск.) (Словарь русских народных говоров. Вып. 3. М., 1968, с. 260). Б. А. Ларин, посвятивший специальное исследование слову «буй», среди трех основных значений также указывает на значение «кладбище»: Ларин Б. А. 1) Об архаике в семантической структуре слова (яр—юр—буй). — В кн.: Из истории слов и словарей. Л., 1956, с. 78—79; 2) Из истории слов. Буй — погост. — В кн.: Слово в народных говорах Русского Севера. Л., 1962, с. 6—7. Ср. также: Толстой Н. И. Славянская географическая терминология. М., 1969, с. 103.

³⁵ Даль В. Толковый словарь..., т. III, 1955, с. 61.

³⁶ Даль В. Пословицы русского народа. Т. 8. СПб.; М., 1904, с. 190.

³⁷ Ср. анализ представлений о пути у Э. Бенвениста: «Понятие *ránthah* включает в себя труд, неуверенность и опасность... это Дорога, которая не проложена заранее и по которой нет регулярного движения. Это скорее "переход", который пытаются проделать через неизвестную и часто враждебную местность, путь, открытый богами стремительному течению вод, переправа через естественные препятствия... короче говоря, дорога куда-то, куда не ходят просто, средство преодолеть опасное, полное непредвиденных случайностей пространство. Самым близким эквивалентом здесь будет скорее "переход", "преодоление", чем "дорога"» (Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974, с. 339).

³⁸ О двух типах смерти см.: Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Пгр., 1916.

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

⁴⁰ Там же, с. 166.

⁴¹ Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876, № 1322—1326. Следует отметить особую роль дуба в восточнославянских религиозных представлениях. Любопытно, что на территории восточных славян зарегистрирован один из наиболее древних терминов для обозначения дуба — «пярнуво дерево» белорусов. Корень **perq-u(w)* известен также в балтийских, германских и

индийских языках, причем везде имеет подчеркнуто сакральный характер, обозначая символическое положение жреца, высших богов, громовержца, молнию и дуб. Ср. также такое образование, как «дубрава» — лат. *quercus*, и индоевропейский корень **dogw/derw* 'дерево', который в греческом и кельтском обозначает дуб (*Friedrich P. Proto-Indo-European Trees*, p. 21). Более подробно см.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 14—17 и др.

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

⁴³ *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — Восточнослав. этногр. сб., М., 1956 (Труды Ин-та этногр., нов. сер.), с. 131—132; *Иваницкий Н. А.* Сольвыгодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность. — ЖС, 1898, вып. 1, с. 11.

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

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

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

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

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

⁴⁹ См., напр.: *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. — Зап. РГО по Отд. этнографии, СПб., 1869, т. 2, № 4. Здесь упоминаются три брата, три ветра (северный, восточный и южный) вместо обычных четырех. См.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые... системы, с. 109—110. Ср., напр., случай противоположного осмысления числа «три» («счастливое начало») в приметах о сроке начала рубки леса у пермяков: «Если у первых трех срубленных деревьев во время падения не обломится вершина — пришла счастливая пора строиться» (*Рогов Н.* Материалы для описания быта пермяков. — ЖМВД, 1858, т. XXIX, с. 93).

⁵⁰ *Даль В.* Толковый словарь..., т. I, с. 45; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. — ЧОИДР, М., 1873, кн. 4, с. 203; *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927, S. 287; *Gołębowski L.* Lud Polski, ego zwyczaj, zabobony. Warszawa, 1830, s. 146. Ср.: «Обращается внимание прежде всего на то, чтобы под хату не пришлось бывшая когда-нибудь дорога, потому что в хате, поставленной там, где прежде проходила дорога, жильцы все скоро повымрут» (*И[ванов] П. На-*

родные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате. — Харьковский сб., Харьков, 1889, вып. 3, с. 37—38).

⁵¹ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 134.

⁵² *Bystroń J. S. Zakładziny domów...*, s. 4.

⁵³ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 133.

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

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

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

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

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

⁵⁹ *Богатырев П. Г. Верования великорусов Шенкурского уезда Архангельской губ. — ЭО, 1916, вып. 3—4, с. 59.*

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

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

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

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

⁶⁴ О бане в связи с обрядами жизненного цикла см. в соответствующих разделах работы И. Вахроса: *Vahros I. Zur Geschichte und*

Folklore der Grossrussischen Sauna. — FFC, 197, Helsinki, 1966.

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

⁶⁶ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 134.

⁶⁷ Об использовании юридических положений для реконструкции мифологических представлений см.: Watkins C. Studies in Indo-European Legal Language, Institutions and Mythology. — Proc. 3-rd Indo-European Conf. on Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970, p. 321—354.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ *Zelenin D. Russische... Volkskunde*, S. 287; Чубинский П. П. Труды..., т. VII, с. 101; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 88; *Bystroń J. S. Zakładziny domów...*, s. 6.

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

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

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

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

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

⁸⁵ О роли этого противопоставления в картине мира некоторых этносов см.: *Lévi-Strauss C. Le cru et le cuit*. Paris, 1964. На славянском материале эта оппозиция рассмотрена в статье: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К семиотической интерпретации коровая и коровяиных обрядов у белорусов. — В кн.: Труды по знаковым системам, 3. Тарту, 1967.

⁸⁶ См., напр., выполненное с учетом этого принципа описание синтагматики свадьбы: *Байбурин А. К.* Несколько замечаний о структуре русского свадебного обряда. — Матер. XXVI науч. студ. конф. Литературоведение. Лингвистика. Тарту, 1971.

⁸⁷ Об апотропеическом значении шерсти см., напр.: *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957, с. 55.

⁸⁸ *Попов Г. В.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903, № 58.

⁸⁹ *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания, № 174 (см. также № 175—177). Мотив змея под руном и принцип вкладывания подробно рассматривается в книге: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования..., с. 33—35.

⁹⁰ *Байбурин А. К.* Несколько замечаний к проблеме «пространство в ритуале». — Матер. Всес. симпоз. по вторичным моделирующим системам, 1 (5). Тарту, 1974.

⁹¹ См.: *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History. Princeton, 1971, а также указанные работы В. Н. Топорова.

⁹² *Дыминский*. Суеверные обряды..., с. 7.

⁹³ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания, с. 88. Для характеристики отношения к муравьям показателен заговор на то, «чтобы лошади не выходили с паствы на другое место», записанный в Сибири: «Нужно взять палку из муравейника и объехать с нею вокруг стада 3 раза, а потом воткнуть посредине круга и сказать: “Заговариваю я (имя рек), сей заговор над моим табуном, как мураши где ни ходят, ни гуляют, а приходят и не отлучаются от своего гнезда, — так бы мои добрые кони, вороные, гнедые, не вышли бы из сего круга; век по веку” и проч.» (*Майков Л. Н.* Великорусские заклинания, № 287).

⁹⁴ *Даль В.* Пословицы..., т. 8, с. 188.

⁹⁵ *Дыминский.* Суеверные обряды..., с. 7.

⁹⁶ См.: *Сумцов Н. Ф.* 1) Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1881; 2) Обрядовое употребление хлеба. Харьков, 1885; 3) О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881; *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды. — ЧОИДР, М., 1865, кн. 2.

⁹⁷ *Zelenin D.* Russische... Volkskunde, S. 305 folg.; *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956, с. 175 и сл.; *Сержпутоўски А.* Прымхи и забабоны беларусаў-паляшукі. — В кн.: Беларуская этнографія у доследах і матар’ялах, кн. VII. Менск, 1930. Литературу по другим группам славян см.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования..., с. 243—244.

⁹⁸ *Zelenin D.* Russische... Volkskunde, S. 287. Ср., впрочем, известный сказочный мотив путешествия героя в направлении наугад выпущенной стрелы (выбор жен тремя братьями).

⁹⁹ *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. — ЧОИДР, М., 1873, кн. 4, с. 203.

¹⁰⁰ О воспроизведении в ритуале акта творения мира см.: *Топоров В. Н.* О космологических источниках..., с. 114—115. Особенно показательны в этом отношении ритуалы типа интичим.

¹⁰¹ *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. I, ч. II. СПб., 1890, с. 333.

¹⁰² *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1975, с. 236.

¹⁰³ *Рогов Н. А.* Материалы..., с. 94.

¹⁰⁴ *Зеленин Д. К.* Очерки..., с. 222.

¹⁰⁵ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 39.

Глава II

РИТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕХНОЛОГИИ СТРОИТЕЛЬСТВА

«Строительная жертва» и укладка первого венца

Одним из центральных моментов обрядов, совершавшихся при закладке различного рода строений, было жертвоприношение. Этнографы давно обратили внимание на этот факт. Проблематике «строительной жертвы» посвящен ряд специальных работ, среди которых обилием собранного материала и оригинальной трактовкой выделяется исследование Д. К. Зеленина¹.

«Строительная жертва» (Bauopfer) — одна из этнографических универсалий. Она зарегистрирована у народов всех материков². И если жертвенные символы, процедурные моменты и другие средства выражения ритуала были различными у разных народов, то глубинная семантическая модель ритуала была, по-видимому, сходной.

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

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

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

Еще в прошлом веке сфера употребления русских слов «строй» и «строить» не ограничивалась домом, городом или храмом, а распространялась на государственное управление («строить государство»), религиозные и социальные институты (ср.: «Церковь Христова, своими пастырями строима и управляема») и даже, что еще более показательно, на идеологический уровень (ср. так называемое «богостроительство»). Под «строем» подразумевались самые различные формы упорядоченности: пространственной, временной, социальной, религиозной и т. д., ср.: «военный строй», «музыкальный строй», «строй божьих дел», «у всякого свой строй в голове» и т. п. Кстати, само выражение «строить дом» имело прежде всего значение «править хозяйством дома», буквально: «домостройничать» («Домострой» являлся сводом правил, регулировавших семейную и общественную сферы жизни). Общим является значение установления определенного порядка на смену беспорядочному, хаотичному.

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

Если попытаться свести воедино семантические признаки, инвариантные для глаголов, обозначающих процесс строительства (строить, рубить, ладить, ставить), то можно получить список, в котором на первом месте будут такие признаки, как «ограничивать», «придавать форму», «упорядочивать», не являющиеся специфически строительными, но расцениваемые как универсалии всякого процесса активного

воздействия на окружающий мир. Сакрализация этих процессов, придание им «второго» (мифологического) плана содержания, отразилась и в поверьях о ремеслах и ремесленниках.

По воззрениям русского крестьянского населения XIX — начала XX в., плотники, как и представители других древнейших ремесел, обладали не только производственными функциями. Им приписывались тайные способности, знания, связи с «нечеловеческой природой», «лесом» и т. п., причем считалось, что чем выше их мастерство, тем сильнее их скрытые способности: «Особенно дурной славой пользуются те из плотников, которые известны своим искусством, вроде костромских галичан, знаменитых издревле владимирских “аргунов”, вологодских, вохомских и т. д.»⁴. Плотники могли сделать так, что построенный ими дом оказывался непригодным для проживания, так как в нем «поселялась нечистая сила». Еще в прошлом столетии нередко встречались незаселенные дома не только в деревнях, но и в Петербурге⁵. «В Орловской губ. (под самым городом) подслушали бабы, как владимирские плотники, достраивая хату, приговаривали: “Дому не стоянье, дому не житье, кто поживет, тот и помрет” — и подсмотрели, что бревна тесали они не вдоль, а поперек, а потом напустили червей. Стали черви точить стены, и едва успел хозяин помереть, как развалилась и хата его»⁶. Плотники могли посадить в дом кикимору, которая выживет хозяев из дому. «Сказывали знающие люди о причинах этого происшествия, но разное: одни говорили, что либо на стояке, либо под матицу плотники положили свиной щетины, отчего и завелись в доме черти. Другие предполагали, что под домом зарыт был когда-то неотпетый покойник или удушенник и что плотники знали про то и намеренно надвинули к тому месту первые венцы, когда ставили сруб»⁷. «В Белозерском уезде (Новг. губ.) в деревне Иглине, у крестьянина Андрея Богомола плотники так наколдовали, что кто из его семьи ни войдет в новую избу, всякий в переднем углу видит покойника, а если войдут с кем-нибудь чужим — не видят. В первую же ночь сына Михаила сбросило с лавки на пол. Решили сломать избу эту и поставить новую. Стали ломать и нашли в переднем углу, под лавкой, вбитым гвоздь от гроба»⁸.

Аналогичными способностями наделялись плотники на Украине и в Белоруссии. Недовольные угощением или расчетом плотники могут навлечь на дом различные несчастья: пожар, бурю, болезни и даже смерть жильцов: «Когда же тот мастер хочет дому смертности, то, ударяя по бревну обухом топора, он произносит: “Сколько тут углов (вянков), столыки нехай будиць мирцвяков”»⁹. В сказках плотники соревнуются с чертом и всегда выходят победителями (как и кузнецы, ткачи и др.)¹⁰. Любопытно, что в украинских рассказах о плотниках-знахарях в их роли всегда выступают русские, т. е. представители другого народа¹¹. Этим подчеркивается выделенность и известная эзотеричность плотников (ср. жреческие касты кузнецов в других культурных ареалах).

Аналогичный круг представлений был связан с печниками. Как и плотникам, печникам приписывались тайные способности, применение которых могло сделать дом непригодным для жилья. Считалось, что, как и плотники, печники были связаны с нечистой силой. «Сговорились плотники с печниками и вмазали в трубу две пустые незаткнутые бутылки по самые горлышки (вместо бутылки кладут в стену пискульки из речного тростника, дудочку из лубка липы, лозы). Стали говорить хозяева: “Все бы хорошо, да кто-то свистит в трубе — страшно жить”. Пригласили других печников. — “Поправить, говорят, можно, только меньше десятки не возьмем”. Взялись сделать, но вместо бутылок положили гусятинных перьев, потому что не получили полного расчета. Свист прекратился, но кто-то стал охать да вздыхать. Опять обратился хозяин к плотникам, отдал уговорные деньги на руки вперед, и все успокоилось»¹².

Арсенал ухищрений печников был весьма велик. «Погрубее и попроще месть обсчитанных печников заключается в том, что один кирпич в трубе закладывается так, что печь начинает постоянно дымить, а плотники засовывают в пазах между венцами во мху щепочки, которые мешают плотной осадке. В этих местах всегда будет продувать и промерзать. Точно так же иногда между концами бревен, в углу, кладут в коробочку камни: не вынувши их, нельзя плотно проконопатить, а затем и избы натопить. Под коньком на крыше то-

же прилаживается из мести длинный ящичек без передней стенки, набитый берестой: благодаря ему в ветреную погоду слышится такой плач и вой, вздохи и вскрики, что простодушные хозяева предполагают тут что-либо одно из двух: либо завелись черти-дьяволы, либо из старого дома ходит сжившийся с семьей доброжелатель-домовой и подвывает: просится он в новый дом, напоминает о себе в тех случаях, когда не почтили его перезовом на новое пепелище, а обзавелись его соперником. Всех этих острасток совершенно достаточно для того, чтобы новоселья обязательно справлялись с таким же торжеством, как свадьбы»¹³.

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

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

но сакральном месте — «центре мира», который обычно маркируется «мировым деревом».

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

«В переднем углу ставили маленькую, цельную, с корнем, кедринку (кедр), приговаривая: “Вот тебе, мать — сусе-душка (домовой дух), теплый дом и мохнатый кедр!”. Кедринка остается в переднем углу и ни под каким видом не выбрасывается» (Западная Сибирь, Сургут)¹⁶.

На Верхней Волге (район Мологи) в середину сруба ставили березку или елку с иконой¹⁷.

В Калужской губ. плотники ставили посреди сруба дубок¹⁸.

В Дмитровском крае «при закладке ставят стол на месте будущего переднего угла, за столом ставят рябинку»¹⁹.

В Тульской губ. «выкапывали с корнем самый высокий репей и клали под переднюю и заднюю стенками дома»²⁰.

В Вологодской губ. посреди строящегося скотного двора ставили елку²¹. Установленное деревце должно было стоять посреди сруба в течение всего времени строительства²². Аналогичные действия при закладке дома зарегистрированы у многих других народов²³. Ср., например, у мордвы-эрзя: «Если сруб поднимают осенью или весной, то на новом месте около дома (иногда даже в подызбье) по традиции сажают рябину, считавшуюся символом плодородия. По старинным представлениям мордвы, рябина символизирует также желание хозяина иметь детей. После того как сруб поднят до перерубов и настлано несколько досок пола, на них ставят стол; хозяйка приносит хлеб, горшок каши, яичницу и угощает плотников и помочан»²⁴.

«Мировое дерево», как уже было сказано, призвано маркировать центр — точку развертывания мира из жертвы. Деревце посреди сруба — это одновременно и центр будущего жилища, и «центр мира». Как мир в мифологическое время был «развернут» из тела жертвы, так и дом «выводится» из жертвы. Иными словами, и в том и в другом случае жертва является своего рода исходным сакральным материалом. При этом и мир, и дом принимают облик жертвы, которая первоначально если и не была, то мыслилась человеческой. «Сюжет создания мира из тела убитого живого существа, большей частью антропоморфного, имеет своим прототипом жертвоприношение. В архаических мифологиях встречаются рассказы о создании животных и растений, небесных светил и других природных объектов из тела убитого «предка»²⁵.

Широко известные параллели между структурами «первой жертвы» (антропоморфного существа) и макрокосма²⁶ можно дополнить аналогичными корреспонденциями между строением человеческого тела и строением жилища, с одной стороны, и между макрокосмом и жилищем — с другой. Лоб, лицо, окно (око), усы, устье (уста), чело, ноги, зад — далеко не полный перечень терминов, общих для описания человека и жилища.

Уподобление жилища телу человека нашло свое отражение не только в лексике, но и в обрядах, изобразительном искусстве. Так, например, в обрядах, сопровождавших рождение ребенка (и особенно при трудных родах), придавалось особое значение открыванию дверей дома, который мыслился, таким образом, женским телом²⁷.

В этом плане исключительный интерес представляют и декоративные композиции с женской фигурой в центре (женщина, в поднятых руках которой два дерева или птицы); она иногда заменяется деревом или сливается с ним, а в других вариантах вместо женщины и дерева появляется контур жилища²⁸. Таким образом, взаимозаменяемость и взаимозначения дерева, женщины и дома в центре изображения представляются не случайными²⁹.

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

У восточных славян в качестве «строительной жертвы» зафиксированы конь, петух и курица. Не исключено, что в жертву приносился рогатый скот. При этом приношение в жертву петуха (курицы) еще в прошлом столетии было довольно-таки распространенным³⁰, а рогатого скота и лошадей — редким явлением, отмеченным в то время (насколько нам известно) только на Украине³¹. В 1953 г. Новгородской археологической экспедицией ИИМК были обнаружены конские черепа в основании целого ряда срубов, датировемых X—XIV вв.³²

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

«Гродненские белорусы прежде верили, что при рубке первых бревен будущего дома строитель-плотник непременно кого-нибудь заклиняет — или из числа членов семьи хозяина дома, или отдельное домашнее животное, или целую породу домашних животных, например лошадей, коров и т. п.»³⁵. В Витебской губ. плотник может заклать чью-нибудь жизнь при рубке первого венца³⁶. Аналогичные данные зарегистрированы на Украине³⁷. В качестве близких параллелей можно привести, например, польский обычай класть на месте будущего дома на некоторое время хозяина³⁸ и сербское поверье о замуравывании тела человека, после чего он умирает³⁹. У чердынских и соликамских коми-пермяков «при постройке дома обыкновенно обещали закопать одного из плот-

ников. Впоследствии же человек заменяется тут мелким животным — поросенком, гусенком или петухом»⁴⁰. Ритуальным эквивалентом человеческой жертвы у народов коми считаются антропоморфные деревянные куклы, которых закладывали в основание дома плотники, предварительно расколов их головы и обмазав их кровью⁴¹. Фольклор многих европейских народов (в том числе и славянских) насыщен сказаниями о замуровывании людей в основание различных построек⁴². Собранный П. Сартори европейский материал позволяет видеть в качестве жертвы наряду с уже упоминавшимися животными рогатый скот, овец, коз, собак, кошек, зайцев, лягушек, змей⁴³.

Трудно сказать, связано ли было с заменой живых существ использование при закладке дома таких предметов, как деньги (монеты), ладан, шерсть, зерно, куски хлеба. Вполне возможно, что обе эти линии (живая жертва и бескровная жертва) развивались параллельно, хотя последовательность: живая жертва → бескровная жертва представляется наиболее вероятной, что подтверждается и многочисленными типологическими параллелями (см. об этом ниже). О бескровной жертве известно следующее: «Заставливая (закладывая) избу, кладут под угол деньги — для богатства, шерсть — для тепла, ладан — для святости»⁴⁴. «Кладут монеты, ладан в углы, “под первый венец”, “под матицу” и под оконные подушки» (Влад. губ.)⁴⁵. «При закладке дома на углы бревен первого ряда кладут несколько кусочков церковного ладана и серебряные монеты: ладан — чтобы домовый не шутил, а монеты — чтобы богато жить» (Рыбинск. у.)⁴⁶. «При постройке дома жито кладут под угол, деньги — под закладное бревно» (Шенкурский у.)⁴⁷. «Под передним, святым углом по желанию хозяев закапывали монету на богатство, и плотники от себя — кусочек ладану для святости»⁴⁸. На Украине «при закладке хаты пьют “закладщины” и при этом кладут иногда в ямы для стояков в углах хаты деньги, жито и шерсть»⁴⁹. В Белоруссии кладут ладан, «святочные зелки» или хвойные ветки, чтобы предохранить дом от «пирунов». С «зелками» хорошо положить «по жмени» первой муки, смолотой на новой мельнице или же в но-

вых «жернах»⁵⁰. Ср. обычай закапывать в основание дома сосуды с различными пищевыми продуктами у народов Западной Европы⁵¹. Уподобление дома жертвенному животному, по всей видимости, нашло свое отражение в цикле загадок с отгадкой «изба», например: «Стоит бычище, проклеваны бочища»; «Снаружи — рогата, изнутри комола»; «Курица на курице, а хохол на улице»; «У быка, быка прорезались бока: у быка ядра говорят»⁵².

Таким образом, в семантическом плане «строительная жертва» была связана со сложным комплексом представлений о сакральности жилища, его «выводимости» из тела жертвы, взаимоперекодировками между жертвой, жилищем и концепцией устройства мира. Но если представления о творении мира из человеческого тела являются общеизвестными и не нуждаются в дополнительных комментариях, то при рассмотрении его замен возникает ряд вопросов, относящихся прежде всего к логике замен. Как мы уже говорили, на славянском материале круг реальных свидетельств о животных жертвах ограничивается конем и петухом (курицей).

«Замену человеческого жертвоприношения приношением в жертву домашнего животного (коня) можно найти уже в древности у разных индоевропейских народов, для которых культ коня был особенно характерен»⁵³. «Конь как ритуальный эквивалент человека» — этот мотив хорошо известен по данным фольклора и мифологии. Среди них показательны, например, отношения взаимообозначения жених — конь в свадьбе и в волшебной сказке. В свадьбе конь — постоянный атрибут жениха (ср.: конь — помощник героя в сказке). Характерно что термины «князь» и «конь» в свадебной лирике находятся в отношении дополнительности (ср. тексты типа «князь молодой, конь удалой»), а в метаобрядовой лексике слово «конь» является эвфемистическим названием жениха. В связи с общей проблемой дистрибуции ритуальных терминов небезыntenесна синонимия терминов «князек» и «конек» при обозначении верхней части крыши, что в контексте проблематики жертвы (конь как замена человека и эквивалент мирового центра, в роли которого для индоевропейской традиции реконструируется образ царя) получает осо-

бое звучание. В качестве типологической параллели ср. приводимые Вяч. Вс. Ивановым немецкие (Шлезвиг-Гольштейн) названия коников на крышах — Hengest и Horsa, совпадающие с именами двух братьев-царей⁵⁴.

Соответствия другого рода (человек—конь—мировое дерево) проявляются прежде всего в плане их ритуально-мифологической трехчастности (передняя, средняя и задняя часть коня, человека соответствуют верхнему, среднему и нижнему миру), которая явилась основой (наряду с четырехчленностью горизонтальной плоскости) внутренней реконструкции архетипа. «Таким архетипом представляется соотнесение жертвы с мировым деревом (или столбом), трехчастность которого соответствует трехчастности жертвы (первоначально, скорее всего, человеческой)»⁵⁵. Применительно к жилищу как к модели мира показательно, что крыша венчается изображением конской головы, для которой дом является «телом», а его основание — «ногами»⁵⁶ (ср., с другой стороны, указанные лексические соответствия между названиями частей дома и частей человеческого тела).

Возможность появления в качестве жертвы петуха (курицы) была обусловлена, по-видимому, целым комплексом причин, и в частности благодаря некоторым соответствиям ритуально-мифологического характера. В некоторых контекстах петуху и коню приписывались сходные функции. Постоянно отмечается, например, их особая роль в гаданиях, где и конь, и петух выступают в роли прорицателей. Ср. о петухе: «Два раза родился, ни разу не крестился, а первый пророк»⁵⁷; «Петух слывет в народе за “великую птицу”, за “вещую птицу”: — он вещает благодатный вечер и полночь и зорю никогда не проспит. Нечистая сила не подступает к нему: на нем “ангельский чин”, гребень на голове у петуха — корона» (д. Павлицы Рылов. вол. Вязн. у.); «Петух птица воздушная; по божьему повелению он кричит»⁵⁸. Общеизвестны многочисленные гадания, связанные с петухом и курицей⁵⁹, как и с конем (гадания по ржанью коня, по его топоту и т. д.)⁶⁰. В девичьих гаданиях «завязывают лошади глаза, девка садится на нее: если пойдет за ворота — быть замужем»⁶¹.

Во-вторых, и конь, и петух наделялись апотропеической силой (ср. о петухе выше: «Нечистая сила не подступает к нему»); череп коня использовался в народной медицине для излечения лихорадки, предотвращения моровой язвы среди скота, для чего головы лошадей (и коров) выставлялись на шестилах и на кольях ограды⁶².

Наконец, и конь, и петух связываются в народных верованиях с огнем и водой, причем оба служат в равной степени символами огня. Если по отношению к петуху это очевидно, то связь коня с огнем может быть прослежена, например, по обряду бросания лошадиной головы в костер в день Ивана Купалы⁶³ (ср. огненную природу коня в сказках и характерные данные изобразительного плана и т. п.)⁶⁴. С другой стороны, известны свидетельства о приношении петуха и черепа коня в жертву водяному⁶⁵.

Перечень сходных функций коня и петуха можно было бы продолжить⁶⁶, но даже приведенные указания на их изофункциональность позволяют сделать вывод о неслучайном характере использования в качестве жертвы не только коня, но и петуха.

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

О шерсти как о ритуальном символе мы уже упоминали. Приведенный выше отрывок («...кладут... шерсть — для тепла»), фиксирует практическое значение шерсти. Ритуальное содержание включает такие значения шерсти, как «плодородие», «богатство», что особенно ясно проступает в свадьбе: «Как шуба мохната, так чтобы и вы, детки, были счастливы и богаты»; «Чтобы жених был богатый, как кожиху

волохатый»⁶⁷ (ср. также связь скота и «скотьего бога» — Велеса с идеями обмена, торговли, богатства), а в специфических контекстах (в некоторых моментах свадьбы) и «чуждость», нечеловеческую, звериную (лесную) природу субъекта. Для обрядов закладки релевантны все указанные значения, кроме последнего, однако не следует игнорировать возможность актуализации противопоставления свой — чужой, учитывая его роль в процессе освоения пространства.

Зерно — обычный жертвенный материал, распространенный не только у славян, но и у других европейских народов⁶⁸. Оно имеет устойчивую семантику «плодородия», «богатства», связанную с цикличным характером смерти—воскрешения природы. С этой же целью применялась мука («первая мука» в Белоруссии) и хлеб⁶⁹.

По сути дела, дублируют семантику двух предыдущих символов деньги (монеты). Христианская идея святости сочетается с еще одним предметом, закладывавшемся в основание, — ладаном. Наконец, предохранительный характер имеет белорусский обычай класть «свянцонные зелки» или хвойные ветки от «пирунов» (т. е. от молний, пожара), связанный с обширным кругом представлений о боге грозы (Перуне).

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

По вопросам, связанным с происхождением жертвы, ее эволюции, ритуалом жертвоприношения накоплен огромный археологический, этнографический и языковой материал. Выше мы попытались описать некоторые, с нашей точки зрения, наиболее существенные аспекты строительной жертвы у восточных славян. Данные других культурных традиций и иных вариантов жертвы (прежде всего в погребальном обряде) позволяют прояснить в первую очередь структуру строи-

тельной жертвы. «В архаичных традициях эволюция жертвоприношения реконструируется на основании огромного количества данных обычно в следующем порядке (в направлении к прошлому): бескровная жертва → жертва некрупного, относительно недорогого (часто именно трехгодовалого) домашнего животного → (жертва трех таких животных) → жертва трех животных разных видов (например, конь — корова — овца, или корова — овца — коза, или коза — свинья — петух) → сосуществование трех возможных жертв (нередко сменяющих друг друга в эволюции): человек, домашнее животное, дикое животное → жертва отмеченного числа (в частности, трех) юношей, девушек и т. д.»⁷⁰. Тройная жертва обычно рассматривается в связи с ритуалом погребения как соответствие представлениям о трех типах смерти (сожжение в огне, утопление в воде, погребение в земле), тремя стихиями, трехчастности похоронного ритуала, тремя мирами по вертикали (что особенно актуально для представлений о посмертном путешествии)⁷¹. В последнее время накапливается все больше данных в пользу предположения о связи тройной жертвы с архаичной организацией социальной структуры общества у индоевропейцев⁷².

С этими реконструкциями вполне согласуется структура строительной жертвы, во всяком случае в том виде, в каком она была зарегистрирована еще совсем недавно — в конце XIX — начале XX в. Обращает на себя внимание довольно-таки устойчивый набор из трех жертвенных символов: шерсть — зерно — деньги, который можно было бы трактовать и как метонимию трех миров: животного, растительного и человеческого. Впрочем, последний элемент — деньги — в различных мифопоэтических традициях, в том числе и в славянской, устойчиво связывается не только с идеей благополучия, но и с загробным/подземным миром. Ср. наполненные глубоким мифологическим смыслом слова: «За рекой живут мужики богатые, гребут золото лопаткою»⁷³. Шерсть в ряде мест заменяется перьями домашней птицы⁷⁴. Пермяки под передний угол клали монеты, крыло рябчика или утки, под другой — осиное гнездо или клочок шерсти, под порог — горсть муки⁷⁵. Таким образом, этот набор допускает и пред-

положение о кодировании трех сфер пространства, расположенных по вертикали. Эта трактовка особенно существенна для ритуально-мифологической семантики самого процесса строительства как воздвижения, вырастания и в конечном итоге — соединения трех вертикальных сфер, что символически дублируется деревцем (воплощением концепции мирового дерева), остающимся в центре сруба до конца строительства. Кроме того, трехчастность строительной жертвы, из которой в соответствии с определенными ритуальными правилами вырастает дом, самым естественным образом согласуется с троичностью как сущностью любого процесса, имеющего начало, середину и конец. По словам В. Н. Топорова, «эта структура легко становится точной моделью сущностей, признаваемых идеальными, или же приблизительно образом любого явления, в котором можно выделить указанные три элемента. Такой структуре поставлена в соответствие восходящая к архетипу и часто подсознательная тенденция к организации любой временной последовательности и посредством трехчленного эталона. Поэтому не случайно, что обычно троичные образы могут мыслиться разделенными во времени, как три фазы, или в пространственном истолковании — как три сосуществующие ипостаси, допускающие такую трансформацию, при которой члены пространственного ряда, проецируясь на ось времени, образуют трехфазовую структуру. Отсюда понятно, что число 3 может служить идеальной моделью любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие, упадок, или — в несколько ином плане — тезу, антитезу и синтез»⁷⁶. С этой точки зрения особый смысл приобретает уже отмеченное представление о том, что «без Троицы дом не строится», как в плане приурочения к определенному временному отрезку, так и в связи с сущностью самого процесса строительства.

Таким образом, анализ «строительной жертвы» у восточных славян и их ближайших соседей позволяет предположить космическую символику жертвы. Тем самым строительство дома становится в один ряд с другими событиями космогенеза, дублируя основную схему творения мира, его основных

элементов из тела жертвы. Набор символов, составлявших бескровную жертву, по-видимому, обозначал, с одной стороны, основные ценности жизни коллектива (идеи жизни, благополучия, плодородия, богатства), а с другой — моделировал основные параметры структуры мира, вводя в его структуру новый объект (жилище) в соответствии с законами ритуально-мифологической логики.

Обряд жертвоприношения обычно совмещен с укладкой первого венца. Этой операции уделяется особое внимание, что, вероятно, связано со специфическим содержанием «первого», «нового», «начального», как и самого числа «один»⁷⁷. Известен, например, обычай, в соответствии с которым тому, кто первый услышит (или увидит) жаворонка, в деревне дают хлеба, чтобы он в течение года говорил о том, что может случиться в деревне⁷⁸. С идеей первого (например, первого встречного) всегда связывались представления о возможности узнать будущее, судьбу и т. п. (ср. актуализацию гаданий, предсказаний в порубежное время на стыке старого и нового года). Известно также, какое значение придавалось первому севу, первой муке (нового урожая), новине, которую ткут во время эпидемий и эпизоотий и на которой несут икону во время похорон.

Для того чтобы яснее представить ритуальную отмеченность операций по укладке первого венца, приведу несколько описаний. Как отметил Н. Я. Никифоровский, «пока не положен первый венец, “мастры” не должны “пропущаць ниякой стаганины”, в особенности же не должны “встромляць у бирвяно” топора или бить по нему обухом»⁷⁹. Обычно в этот день плотники кладут только один венец⁸⁰, после чего следует «окладное» («обложейное», «закладочное») угощение, во время которого плотники приговаривают: «Хозяевам доброе здоровье, а дому доле стоять, пока не сгниет»⁸¹. Если плотники желают хозяевам будущего дома зла, то и в таком случае укладка первого венца — наиболее подходящий момент: «Ударяя крестообразно топором по бревну и держа в уме задуманную порчу, мастер говорит: “Гак! нихай будиць так!” — и что он задумал, то непременно сбудется. Но если кто предвидит задуманное мастером, он должен раскидать первый ве-

нец: тогда все “клянбены” пропадают бесследно для будущих жильцов и обращаются на мастера. Когда же тот мастер хочет дому смертности, то, ударяя по бревну обухом топора, он произносит: “Скольки тут углов (вянков), стольки нехай будиць мирцвяцов”⁸². В некоторых местах Гродненской губ. начинают работу с того конца, где впоследствии будет красный угол. При рубке первых двух бревен строитель-плотник непременно кого-нибудь заклинает: или какого-либо члена семьи, или животных: лошадей, коров. Из заклятых уже никто не будет долго жить — умрет в скором времени. Строителей всегда просят, чтобы они заклинали рыжих и черных тараканов и мышей. Заклятие можно перевести на кого-нибудь другого, но это возможно сразу после его произнесения и не позже окончания работы с первыми двумя бревнами. В это время необходимо увидеть какое-нибудь животное, произнести его кличку и ударить топором по месту соединения бревен — и дом становится свободным от заклятия. «Случается, особенно с маленькими животными, что они невидимую силою привлекаются к месту рубки, попадают под удар топора, где заклятие и исполняется»⁸³. В приведенных описаниях обращают на себя внимание несколько моментов. Во-первых, ритуальный характер самой укладки, что подчеркивается временной выделенностью операции. Момент укладки благоприятен как для утверждения благополучия будущей жизни жильцов, так и для их «заклятия».

Этот промежуток, напоминающий *liminal period* обрядов инициационного типа, характеризуется неопределенностью, неуверенностью, опасностью. Временная выделенность достигается тем, что в этот день плотники больше не работают и их обязательно угощают. Ритуальный характер угощения явствует, например, из следующего описания: «Хозяйка дома вносит стол, ставит его в середину венца, а на него ставит водку и закуску и приглашает рабочих цеслев... старший произносит следующее: “Дай нам Божа начатое дзело зробици и рук не побици, и от гэтого господара грошай заробици, а яму долго жици! Каб у яго родзили волы, кони, и коровы и мужчинские головы!”» (Минская губ.)⁸⁴.

Интересный обряд закладки первого венца зарегистрирован в районе г. Дмитрова: «При закладке, когда обложены два первые венца, ставят стол на месте будущего переднего угла, за столом ставят рябинку, в передний угол кладут деньги. Стол накрывают столешником, ставят угощения, водку; на закладку непременно призывают Ивана да Марью. Вся семья, плотники, Иван да Марья — нарочно приглашаемые, если с такими именами нет ни плотников, ни домочадцев, садятся на венцы, так сидят тихо, не разговаривая несколько минут, затем встают, крестятся — в таких случаях это называется “молиться”, затем приступают к выпивке и закуске ... При стройке вообще пьют обильно. Крестьянин Егоров из Телешова так охарактеризовал эти угощения: “Плотники только и делают, что пьют: закладывают — пьют, матицу поднимают — пьют, окно прорубают — пьют, с отделкой пьют — чистое разорение”»⁸⁵. Магический характер процедуры подчеркивается тем, что в ритуальном угощении принимают участие Иван да Марья. Это очень любопытный пример мифологической реминисценции в ритуале, если учесть сюжет инцеста между братом и сестрой, в наказание превращенных в цветок иван-да-марья. Как хорошо известно, инцест в народных представлениях связан с максимальным плодородием⁸⁶. Кроме того, инцестная связь расценивалась как самая крепкая. Может быть, именно это представление объясняет включение Ивана да Марьи в строительный ритуал, для которого особенно актуален мотив связи (связывание венцов сруба). Ср. к этому белорусские данные, свидетельствующие, что между бревнами кладут травы, собранные накануне Ивана Купалы⁸⁷, а Иван да Марья принадлежат к числу образов купальской обрядности⁸⁸.

Во-вторых, с закладкой нового дома мир теряет прежние очертания. В его структуру вводится новый объект, с которым будет теснейшим образом связана жизнь коллектива. Поэтому основная забота этого коллектива заключается в том, чтобы данный объект был включен в окружающий мир в строгом соответствии с уже выработанной в данной традиции системой правил его освоения. Поскольку эти правила включают требование жертвы, стратегия поведения коллектива в

момент закладки направлена на замену человеческой жертвы ритуальным эквивалентом. Учитывая, что в данной ситуации плотники расценивались не только как знатоки правил освоения внешнего мира, но и как его непосредственные представители, особое внимание уделялось тому, чтобы всячески им угодить, ибо от их отношения будет зависеть дальнейшая жизнь в новом доме.

Первый венец в конструктивном плане — это и образец другим венцам, из которых состоит сруб, и реализация пространственной схемы жилища. Поэтому строительство сруба жилища данного типа можно рассматривать как n -кратное воспроизведение стандартных операций, которые применяются при укладке первого венца. В этом смысле венец является основной структурной единицей сруба. В свою очередь венец имеет «морфологию», т. е. состоит из более мелких единиц, реализующих свое значение только в связях с другими. Такими единицами являются 4 венцовых бревна, которые в любом случае попарно равны между собой (одинаковой длины). Соединяются они между собой по особым правилам, совокупность которых (в разных славянских традициях) представляет собой часть технологического фонда. У восточных славян применялось несколько разновидностей основного способа соединения, получившего название «рубка с остатком» (*в простой угол, в чашу* или более архаичный термин — *в обло, в замок, в крюк, в иглу, в охряпку, в охлуп, в ряж, сковороднем* и др.). Менее распространенной была «рубка без остатка» (*в лапу*), которая в основном применялась при строительстве хозяйственных построек⁸⁹.

Вместе с тем первому венцу приписывалось глубокое символическое содержание. Венец делит все пространство на домашнее и не домашнее, на внутреннее и внешнее⁹⁰.

Венец может послужить классическим примером «рамки» как одного из наиболее распространенных способов ограничения пространства, наряду, например, с кругом. Проблема рамки, столь насущная и постоянно возникающая в работах искусствоведов, театроведов, архитекторов, а в последнее время и семиотиков, насколько нам известно, почти не разработана для этнографических объектов, в том числе для жилища.

Следует, вероятно, согласиться с мнением Т. В. Цивьян, «что человек с момента своего самосознания, т. е. выделения из природы, стремится установить границы и как бы обезопасить себя внутри некоторого замкнутого пространства»⁹¹. При этом «очеловечивание» пространства—времени можно понимать не только как приспособляемость к ним, но и как их осмысление, интерпретацию, наделение их знаковыми (символическими) свойствами, что в свою очередь связано с еще более не разработанной проблемой ритма как основы механизма разумной деятельности по доместикации пространства и времени⁹². В ряду этих и других символических построений рамка занимает особое место. Являясь одной из наиболее архаических форм и способов осознания пространства, рамка до сих пор остается важнейшим принципом организации пространственно-временного континуума. «Если поместить понятие рамки не только в пространственный, но и во временной континуум, сюда следует включить начало и конец как способы разграничения текста (в семиотическом понимании термина)»⁹³.

Приведенные общие соображения представляются чрезвычайно существенными для понимания очеловеченных форм пространства, квинтэссенцией которых является жилище. Устанавливая первый венец, человек не только реализует план жилища, но и делит мир на два «текста» с совершенно различным смыслом. В зависимости от того, куда человек помещает себя — внутрь или вовне, он по-разному оценивает окружающий мир⁹⁴.

Характерно, что при укладке первого венца семантизируется прежде всего указанное противопоставление: «Когда при рубке зачаточного венца первая щепка полетит внутрь четырехугольника, то всякая прибыль будет приходить, а не уходить из дому»; «Все щепки, полученные при рубке первого венца, нужно собрать в середину 4-угольника, чтобы происходящее вне известно было в доме, но чтобы неизвестно было на улице, что делается дома»⁹⁵. Нетрудно заметить, что даже направление движения (вовнутрь или вовне) расценивается прямо противоположно (в дом — положительно, из дома — отрицательно), ср.: «Смола вытопилась из избы на

лицу — к худу»⁹⁶. Границы дома (а венцы, из которых состоят стены, выполняют прежде всего эту функцию) связываются с отрицательными представлениями (ср. приведенные записи о проделках плотников при укладке 1-го венца, ср. также многочисленные приметы типа: «Дятел мох долбит в избе — к покойнику» и т. п.). Объяснение этому факту, вероятно, нужно искать в особенностях восприятия пространственных структур с ярко выраженной идеей центра. Помещенное в центре строящегося сруба дерево (см. о нем выше) призвано символизировать эту идею. Венцы укладываются не просто так, а вокруг объекта, манифестирующего центр. Можно предположить, что именно это обстоятельство во многом объясняет такой термин, как «венец». По отношению к последнему существенно заметить, что его семантика лежит в области пересечения трех кодов: пространственного, социального и технологического (*вить*). Из анализа зафиксированных в словарях значений (а их около 20): кольцо, обод, обруч, окружность; очертание сияния, блеска вокруг головы святого на иконах; царское головное украшение, корона; девичья головная повязка, лента; свадебный венец; погребальный венец; само бракосочетание, свадьба; чета, муж и жена, тягло; украшение в виде венка вокруг столба, сосудов и проч.; ярус бревен; семья, двор, дым, хозяйство; горный хребет кругом, полукругом, степной кряж, увал; триумфальный венец; честь, слава, почет, украшение, награда, почетное завершение дела и др., следует, что доминирующее положение можно приписать двум признакам: «быть наверху, сверху» и «быть вокруг чего-то».

Некоторые данные, в том числе лексика (кроме термина «венец», исключительный интерес в данном случае вызывает слово «середа» — см. о нем ниже), позволяют предположить существование в прошлом круглых (в основании) искусственных сооружений у восточных славян. Характерно, что в мифологической памяти народа сохранился соответствующий сюжет: «Это было давно, очень давно, когда люди жили еще, как звери, в лесах и скалах и не знали никакого ремесла и искусства. Один человек, не находя себе ни в пустыне, ни среди скал убежища от страшного солнечного зноя,

отыскал, наконец, нору, залез в нее и лежит там в совершенном изнеможении. Вдруг предстал пред ним некто в виде странника и говорит ему: “Человече беспечный, что ты здесь делаешь? Зачем забрался ты сюда, как какой-нибудь зверь или гадина? Не лучше ли построить себе шалаш и в нем укрываться от зноя, чем отнимать у зверей их норы?”. — “Я не знаю, что такое шалаш и как его сделать”, — отвечал человек. — “Пойдем со мной, — сказал странник, — я научу тебя”. Человек вылез из норы и пошел вслед за незнакомцем на равнину. Там незнакомец взял большой шест, вбил его в землю, потом сделал вокруг него шалаш. Окончив работу, Бог (незнакомец был сам Бог) сказал: “Осенью я опять приду к тебе и научу тебя, как строить хату”. Наступила осень, и человек, наученный Богом, срубил себе хату и стал жить в ней. С тех пор люди и перестали жить в пещерах и норах, а стали строить себе хаты»⁹⁷. Этот текст, несмотря на то что, безусловно, подвергся обработке, представляет несомненный интерес. Не вдаваясь в детальный анализ, стоит отметить два момента. Во-первых, то, что «первому» жилищу приписывалась круглая, точнее, концентрическая форма (оно строилось «вокруг шеста»); во-вторых, «вначале» было построено временное жилище — шалаш. С этим «воспоминанием» нельзя не связать не только научное, но и народное отношение к временным жилищам как к «пережиткам древности», и прежде всего из-за их ставшей необычной формы⁹⁸.

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

Введение отношений симметрии в горизонтальной плоскости, придание ей четырехчленной структуры — качествен-

но более совершенный способ упорядочивания пространства по сравнению с кругом. В отличие от других форм четырехчленная «образует статическую целостность, идеально устойчивую структуру»¹⁰⁰. Четыре стороны (4 стены, 4 угла) жилища с находящимся в центре деревом удивительно точно повторяют словесные и живописные тексты, описывающие четырехчленные модели мира (разных культурных традиций), в центре которых находится мировое дерево или его аллоформы (гора, храм, столб, триумфальная арка, город, лотос, ступа, стела, шест, божество, царь и др.), а по четырем сторонам расположены четверо ворот, 4 дерева, 4 ступы, 4 столба, 4 божества, 4 царя; ср. также 4 стадии движения солнца (восход, зенит, закат, надир), 4 первоэлемента греческой натурфилософии (огонь, вода, воздух, камень), 4 моря, 4 материка, 4 животных, 4 птицы на древнеиндийских и цейлонских стелах, тибетских и монгольских мандалах, четверо «ворот» китайского ритуального зеркала, 4 лика збручского идола и др. В этом отношении особенно интересны корреспонденции между четырьмя стенами жилища и четырьмя сторонами света, четырьмя временами года, четырьмя ветрами, четвергом как счастливым днем для закладки жилища (ср.: «Приступить к работам <...> только во вторник да четверг»)¹⁰¹.

Соотношение четырех стен жилища с четырьмя сторонами света не вызывает сомнений. В редких случаях при ориентировании руководствовались не сторонами света, а другими обстоятельствами, например, преобладающими в данной местности направлениями ветров в зимнее время, как это наблюдалось у украинских поселенцев в Южном Казахстане¹⁰². С тем же ориентированием связаны случаи перекодировки пространственных отношений во временные, проявляющиеся в таких формулах, как «изба повернута на лето» или «на полденную сторону». Тем самым устанавливается связь между севером, югом, востоком, западом; зимой, летом, весной, осенью и четырьмя сторонами дома. Соответствия данного типа могут быть представлены в виде парадигм, элементы которых выступают в качестве вариантов некоторого инвариантного значения. Так, например, известно, что в славянской культурной традиции одну парадигму составляют

такие признаки, как дом, юг (восток), лето (весна), белый (красный, светлый; ср.: *красная половина избы* или *светлая, летняя*, т. е. обращенная окнами на юг или восток), человек, чет, рай, солнце, день, правый, счастье, доля, жизнь; а другую — лес, север (запад), зима (осень), черный (темный), нечеловек, нечет, ад, месяц, ночь, левый, несчастье, недоля, смерть. Именно поэтому та половина жилища, которая выходит окнами на восток или юг (а зачастую только на этой стене и были окна), носила название *чистая, красная, светлая, передняя* (так же, как стена и один из углов) и считалась более обжитой, более «очеловеченной» частью жилища, что не помешало в дальнейшем приписать ей функцию «парадного» пространства и как следствие — превращение по сути дела в наименее используемую в хозяйственном отношении, но наиболее ценную с ритуальной точки зрения часть дома.

Вообще в связи с проблемой ориентирования хотелось бы подчеркнуть, что ориентация жилища — это не только соотнесенность сторон жилища со сторонами света, но и включение в целую систему соответствий пространственно-временного, социального, религиозного, экономического, мифологического, космологического, хозяйственно-бытового характера; включение в символику цвета и символику чисел. В связи с последним, кроме отмеченности четверга (четвертого дня «творения»), следует еще раз подчеркнуть целостность этого числового комплекса и тех моделей, в основе которых число 4. Существует большое количество свидетельств о том, что «с четом, целым связывается удача, а с нечетом и отсутствием целого неудача, несчастье»¹⁰³. Показательно в этом смысле, что с четными днями недели, которые считались счастливыми, были соотнесены мужские религиозные образы (вторник — с Провом, четверг — с Перуном), в то время как с нечетом — женские (Мокошь, Баба-Яга и др.)¹⁰⁴, однако возможны и инверсии.

Отмеченность центра в описываемом ритуале строительства позволяет рассматривать нашу модель и как пятичленную, полученную путем операции над четырехчленной (4+1) и по этому признаку входящую в обширный класс нечетных числовых комплексов, построенных по формуле $n + 1$ (3, 7,

9, 33...). Как уже было сказано, нечет, как правило, связывается с женским началом, причем наиболее показательны соответствия с числом 1, прибавляющимся к четному комплексу (соотнесенному с мужским началом). В этой связи особенно показателен термин «середа» (*бабий кут, теплюшка*), используемый для обозначения «женского пространства» (у печи). С этим согласуются представления обо всем доме как о «женском пространстве» в отличие от «мужского» — незамкнутого, открытого («чистое поле» в былинах), что проявляется в реальной топографии жилища, например, в том, что «мужским местом» в избе считался коник и близлежащее пространство у дверей, т. е. непосредственно связанное с внешним миром¹⁰⁵. Связь внутреннего, домашнего пространства с женским, а внешнего — с мужским является, по-видимому, одной из культурных универсалий, что подтверждается самыми различными данными, среди которых особенно показательны тексты типа «Домостроя». Ср. у Ксенофонта: «Те и другие работы — домашние и внедомашние — требуют трудов и присмотра: поэтому боги предназначили женскую природу для домашних работ, мужскую — для внедомашних. Поэтому тело и душу мужчины бог приспособил к большей выносливости холода, зноя, путешествий, военных походов, и внедомашние работы поручил ему; женщине же дал тело менее сильное для всего этого и поручил ей домашние работы... Законы одобряют и то, на что Бог дал силы каждому из супругов. Поэтому они одобряют, чтобы жена оставалась дома и не выходила за ворота, и не одобряют, чтобы муж оставался дома и не заботился о внедомашних работах»¹⁰⁶.

Стены, двери и окна

Кроме уже отмеченных противопоставлений, возникающих в горизонтальной плоскости при установлении первого венца: внешний — внутренний, центр — периферия, имеющий форму круга (квадрата) — не имеющий формы круга (квадрата) и их многочисленных трансформаций, следует остановиться на одном параметре, связанном с вертикальным планом жилища. Оппозиция низ — верх выражена в разби-

раемой операции двояким образом. По отношению к поверхности земли первый венец выступает в роли верха, в то время как в срубе он является нижним ярусом. Такое положение первого венца можно сравнить со статусом «земли» в славянских религиозных верованиях, где сочетание небо — земля / земля — преисподняя «объясняется результатом двукратного применения процедуры различения по признаку верх—низ»¹⁰⁷. Именно поэтому с первым венцом (как и с землей) связываются и положительные, и отрицательные представления в зависимости от того, что в момент различения является точкой отсчета.

Идея верха, роста, возрастания, кроме того, олицетворяется неоднократно упоминавшимся деревцем, помещенным внутри сруба (ср. приведенные нами указания на то, что деревце стоит в срубе вплоть до окончания его строительства, т. е. до тех пор, пока дом не «вырастет»).

Возведение стен может быть рассмотрено и в ряду космических актов творения. При этом стены входят в число объектов, моделирующих идею вертикальной оси мира с нечетным количеством границ (ср. представления о 3, 7, 9 и т. д. «мирах», расположенных по вертикали), что соответствует обычаю класть нечетное количество венцов: «В крестьянской избе венцов всегда нечет, от 19 до 21»¹⁰⁸. Если это правило действительно соблюдалось (существуют противоречивые данные), то оно представляет исключительный интерес, особенно в свете сопоставления с материалами других традиций (ср. количество частей тела: 21 — Пуруши, на которые он был расчленен и из которых возник мир; ср. также 21 полено, возжигаемое в его честь в ведийском гимне)¹⁰⁹.

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

На Украине и на юге России, там, где была распространена не срубная, а столбовая конструкция дома, плотники возводят остов хаты, который затем «кльнцюют» (вбивают ряды небольших клиньев) и обмазывают толстым слоем глины, причем начинают работу всегда с красного угла. Первые три «велька» глины на потолок укладывает хозяйка, а при обмазке стен ее место занимает хозяин. «Он должен собственно-ручно прилепить к святому углу первые вельки глины. Для этого он берет ком глины и изо всех сил бросает его в угол, чтобы он глубже вцепился между клинчиками и плотнее пристал к бревнам, а бабы-мазильницы следом разравнивают вцепленный в угол ком. Влепив таким порядком три комка глины в угол хаты, хозяин угощает мазильниц водкой и затем предоставляет уже им самим продолжать дело облепки хаты, причем мазильницы обязаны петь веселые песни и смеяться, чтобы в хате жилось весело»¹¹⁰. Обращает на себя внимание распределение работы между хозяином и хозяйкой, различие между «мужской» и «женской» ролью в ритуале. Показательно, что «святой угол» (преимущественно «мужское пространство» — см. об этом ниже) начинает обмазывать хозяин.

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

Дверные и оконные проемы еще в прошлом веке прорубались, как правило, в уже собранном срубе, для чего вырубалось (а позже пропиливалось) необходимое число венцов (для волоковых окон рубили до половины два соседних бревна, для косячатых — 2—3 венца). В оконные проемы (косячатых) вставлялись массивные колоды из 4 брусьев, а уже

в колоду вставлялась оконница, т. е. рама, куда в свою очередь вставлялась *брюковица* (обычно бычий или рыбий пузырь), которую постепенно вытеснило оконное стекло, ставшее к началу XIX в. общеупотребительным. К этому же времени оконные колоды сменились более легкими коробками. Дверной проем обрамлялся двумя косяками, притолокой и порогом, а вся рама имела название *ободверина*, у белорус. *ушак*, укр. *одверок*. У русских, украинцев и белорусов двери были одностворчатыми четырехугольными (у украинцев часто б-угольные, округлые) и открывались вовнутрь (наружные) и наружу (внутренние)¹¹¹.

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

Не менее важна роль дверей и окон в топографическом плане. От того, в какой стене будет прорублена дверь, а в какой (в каких) — окна, зависит не только вся внутренняя планировка жилища, но и функциональные характеристики каждой из четырех стен сруба. В свою очередь традиция прорубать двери и окна в той или иной стене жестко связана с ориентированием всего жилища относительно частей света или общего плана застройки поселения. Вероятно, эта связь была однозначной до появления окон. Вход, служивший одновременно источником дневного света, ориентировался преимущественно на юго-восточные румбы. Оба южновеликорусских плана (восточный и западный) сохранили этот

принцип ориентации и после появления окон, что послужило основанием для утверждений об их архаичности¹¹³. В северном, средне- и западнорусском, так же как в белорусском и украинском планах, считающихся более развитыми, окна и двери, как правило, прорубаются в противоположных стенах. Интересно, что все 4 обычно выделяемых плана восточнославянского жилища по существу отличаются лишь тем, в какой стене прорублена дверь¹¹⁴. Но зато это отличие является очень значимым (см. об этом подробнее дальше). Принцип ориентации во внутреннем устройстве южных и северных планов оказался противоположным. С этим связано появление выражений, описывающих сложившуюся ситуацию: здесь (там) «молятся у порога» (имеются в виду южные планы), а там (здесь) «молятся на прямую» (северные планы)¹¹⁵.

Итак, какие изменения на конкретно-топографическом уровне связаны с прорубанием двери (входа—выхода)? Во-первых, как уже было сказано, частично снимается противопоставление «замкнутость» будущего жилища — «открытость» остального пространства. Во-вторых, существенно изменяется внутренняя микротопография. К уже действующему противопоставлению центр—периферия прибавляется противопоставление правой половины жилища — левой половине¹¹⁶ (что всегда связано с оценкой вошедшего) и «передней», «внутренней», удаленной от входа части жилища — «задней», «внешней», связанной с входом части жилого пространства. Указанные противопоставления: центр — периферия, правый — левый, внутренний (удаленный от входа) — внешний (расположенный у входа) — являются основными классификаторами горизонтальной плоскости пространства любого жилого помещения, так как с их помощью можно описать любую точку жилой «горизонтали». В свою очередь всю систему правил, предписаний, регулирующих жизнь человека в этом пространстве, отразившуюся в многочисленных словесных (приметы, пословицы, загадки) и несловесных (обряды, этикет) текстах можно рассматривать как интерпретацию этих противопоставлений, как их проявление в различных сферах жизни.

Укладка матицы

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

Укладка матицы при строительстве жилища отмечается, с одной стороны, как конец строительства собственно сруба (возведения стен), а с другой — как начало завершающего этапа, связанного с укладкой перекрытий. Поэтому обряды, связанные с матицей, имеют смысл прежде всего на уровне пространственно-временных отношений. С. В. Максимов, используя данные из разных русских губерний, так описывает подъем матицы: «Хозяин ставит в красном углу зеленую веточку березки, а затем из среды плотников выступает такой, который половчее прочих и полегче на ногу... Он и начинает священнодействовать: обходит самое верхнее бревно, или “черепной венец”, и рассеивает по сторонам хлебные зерна и хмель. Хозяева же все это время молятся богу. Затем севец-жрец переступает на матицу, где по самой середине ее привязана лычком овчинная шуба, а в карманах ее положены: хлеб, соль, кусок жареного мяса, кочан капусты и в стеклянной по-

судине зелено вино (у бедняков горшок с кашей, укутанный в полушубок). Лычко перерубается топором, шуба подхватывается внизу на руки, содержимое в карманах выпивается и поедается»¹¹⁸. Ср. украинские данные: «Як оце стануть класть сволок у хати... то обгорнуть его платками, та рушниками, шоб було тепло у хати; потим того стягнуть сволок, положить его на мисто, а тоди хозяин клыче близьких сусид або родычыв и пьют с плотныками горилку. Потим того плотныкы разгортают сволок и берут соби ти платкы». «Если же не угостят плотников и не подарят им рушников, то они, при встаскивании сволока, перевязывают его своими кожухами и тогда хата будет до того холодна, что сколько бы ее не топили “в ній и души не нагрієшь”»¹¹⁹. «Когда матицу поднимают, хозяйка печет пирог; его привязывают на чересседельник, который накидывают на матку и с пирогом ее поднимают»¹²⁰. «При настилке потолка в новом доме, к одному брусу, называемому “матица”, привязывается коровай хлеба и соли, дабы жилось сытее»¹²¹. Аналогичные обряды наблюдались у коми-пермяков¹²².

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

С первой точки зрения матица является основой всей конструкции верха жилища. «Худая матка всему дому смятка»¹²³. Уже в этой пословице, отражающей прежде всего конструктивную роль поперечного бруса, характерной является омонимия (матка — мать семейства и потолочный брус), видимо, осознаваемая в народной среде. Ср. одну из многочисленных загадок с отгадкой «матица», построенных на подобном принципе: «Мать в избе, рукава — на дворе»¹²⁴. Вообще перекодировки типа: термины родства — термины жилища не должны вызывать удивления, если учесть их своеобразную мотиви-

рованность (семья — жилище, мать — опора семьи и тому подобные ряды переосмыслений)*.

С семиотической точки зрения матица обозначала прежде всего границу. При этом, благодаря ее особому конструктивному положению, матица была сразу двойной границей: между верхом и низом, а также между внутренним и внешним. Все это придавало матице роль основного классификатора внутреннего пространства дома. Столь высокий конструктивный и семиотический статус матицы обусловил ее семантику. Матица (как и другие важнейшие «сущности» дома, например, печь) могла метонимически обозначать все строение. Матице приписывалось значение связующего начала не только по отношению к конструкции дома, но и по отношению к проживающим в этом доме членам семьи¹²⁵. Наконец, менее явное содержание, соотносившееся (скорее всего, неосознанно) с матицей, можно извлечь из анализа приведенных описаний ритуалов установки матицы.

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

С установкой деревца (или ветки дерева) мы уже встречаемся не впервые. Всякий раз установка деревца маркирует наиболее значимые моменты строительства, во-первых, наиболее сакральную точку пространства, во-вторых, и весь тот комплекс идей, который связан с образом «мирового дерева», — в третьих. По отношению к рассматриваемому обряду можно предположить, что и сама матица дублирует образ мирового дерева. В этом смысле показательно, например, что

* Однако следует иметь в виду, что такое прочтение является слишком поверхностным хотя бы потому, что глубинное значение слова *мать* не имеет отношения к терминологии родства. Речь может идти о таких значениях как 'сердцевина', 'лоно' (ср. анатомич. *матка*) 'опора' (и в связи с последним — *матица* как потолочный брус). См.: В. Н. Топоров. Пространство и текст. — В кн.: Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 236.

текст загадки о временном членении года, о пространстве (дороге) и о матице в принципе один и тот же: «Лежит брус во всю Русь: в том бресе 12 гнезд, в каждом гнезде по 12 яиц, в каждом яйце по 12 цыплят». Отгадка: «Матица в избе; на ней, в потолочинах, яйца тараканьи, в которых будто бы всегда находится по 12 зародышей»¹²⁶; «Лежит брус во всю Русь, встанет — до неба достанет»¹²⁷; ср. также: «Матица — золотой мост на семь верст» и многое другое. То, что матица является горизонтальным, а не вертикальным брусом, ничего не изменяет, так как представления об амбивалентности горизонтальной и вертикальной плоскости хорошо известны¹²⁸. Однако еще более показателен в этом отношении сам ритуал установки матицы: к матице привязывается шуба с вложенными в нее ритуальными символами. «Мировое дерево» с висящими на нем ритуальными атрибутами — образ достаточно хорошо известный (ср. хотя бы мотив руна, шерсти у мирового дерева, представленный в заговорах)¹²⁹. Поразительно точные соответствия обнаруживаются в хеттских ритуалах, ср.: «Перед богом Телепинусом воздвигается вечнозеленое дерево eia-, с него свешивается шкура (руно) овцы (барана), внутри же него помещается бараний (овечий) жир, внутри же него помещается зерно (бога) полей и вино, внутри же него помещаются бык и овца (баран), внутри же него помещаются долгие годы (жизни) и потомство»¹³⁰. Ср.: «...на той иви золотое гнездо, с черного руна, там живець змея»¹³¹. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, отмечая сходство структуры хеттского ритуала и восточнославянских сказочных (мотив Кашеевой смерти) и заговорных текстов, пишут: «В обоих случаях речь идет о ритуальной последовательности вкладывания друг в друга зооморфных символов, причем в начале цепочки символов находится мировое дерево, а в конце — долголетие (долгие годы у хеттов, год у славян) или его противоположность — смерть»¹³². То же самое можно сказать в отношении обрядов, связанных с матицей. При этом хочется заметить, что кумулятивный принцип в обрядах, связанных с домом, приобретает особый смысл, так как его воспроизводит сама структура дома, ср. последовательность: «дом — в доме печь, в печи...», отраженную в це-

лой серии загадок: «Стоит гора, в горе нора, в норе — жук, в жуке — вода» (дом — печь — котел); «Стоит гора, в горе нора, в норе-то шибзики, а в шибзиках что будет» (горшки в печи); «На поле стоит башня, в башне мучка в кучке» (пирог в печи)¹³³; ср.: *sprase in sprase* в архитектуре, ступенчатое сужение образа в фольклорных текстах и многие другие проявления этого по сути дела универсального принципа построения текстов.

Набор символов, соотнесенных в рассматриваемом случае с «мировым деревом», — стандартный ритуальный набор с общим значением богатства, плодородия, освоенности. В интересующем нас аспекте особое значение приобретает факт обмена этими символами между участниками ритуала. В роли «отправителей» выступают хозяева, а в роли «получателей» — плотники. Взамен плотники реализуют свое профессиональное мастерство. Обмен дарами, так же как обмен вопросами и ответами, загадками и разгадками на космологические темы, является необходимой составной частью реконструируемого ритуала, воспроизводившего сюжет творения мира и совершавшегося у «мирового дерева»¹³⁴, причем в роли даров выступали как раз те предметы, которые символизировали основные ценности коллектива во вновь интегрируемом космосе. Здесь уместно оговорить еще одну особенность строительного ритуала, дающую возможность его сопоставления с другими текстами, связанными с концепцией «мирового дерева». Речь идет о том, что строительство дома происходит в обстановке ритуальной борьбы между хозяевами и плотниками. Примеры этого своеобразного поединка нами уже приводились. Выделение этой существенной черты строительного ритуала позволяет соотнести его с целым классом текстов (от свадьбы, где происходит борьба между партией жениха и партией невесты, до хорошо известных словесных поединков), диалогическая структура которых воспроизводит архетип борьбы между хаосом и космосом.

Исключительный интерес представляет «путешествие» плотника по черепному венцу, а затем и по матице с целью завладеть подвязанными к ней ценностями. Некоторые подробности этого путешествия, отсутствующие в описании

С. В. Максимова, обнаруживаются у В. М. Яновича: «...кто-нибудь влезает (без лесов и подставок по красному углу на самый верх его) и там, помолясь богу, начинает совершать следующее путешествие. Он идет по одному бревну посолонь до следующего угла, где так же молится; затем тем же порядком в третий угол и оттуда к красному же углу. На середине ему попадаетея матица — он идет по ней, снимает пирог и, положив его на голову и все время придерживая его на левой руке, отправляется вновь к красному углу. Здесь, закончив полный круг и все еще держа пирог на голове на левой руке, он молится богу, а после этого снимает пирог и слезает вниз по углу»¹³⁵. Это ритуальное путешествие плотника на верхний венец и матицу дома с целью овладения некоторыми ценностями находит соответствие в описаниях путешествия шамана по «мировому дереву» (или его эквиваленту: космической веревке, цепи и т. п.), соединявшему космические зоны как по вертикали, так и по горизонтали. О шаманском путешествии, равно как и путешествии героев сказки, В. Н. Топоров пишет: «С вертикальным движением по веревке вверх (а это наиболее ценный вид движения) связано увеличение физических и духовных потенций, очищение и просветление и, в конце концов, приобретение бессмертия, преодоление времени (см. мотив «вязания, плетения времени» в шаманских представлениях, связанных с космической веревкой). Это восхождение по веревке может мыслиться в прямом и в переносном смысле»¹³⁶. Аналогия подтверждается произнесением магических формул (молитвы) на границах миров (в углах дома) и отмеченной ролью веревки (на ней подвешиваются ритуальные символы) в рассматриваемом ритуале.

Осыпание («осевание») матицы (читай: «дома») зерном и хмелем относится к числу стандартных ритуальных действий (ср. осыпание молодых в свадьбе) с общей семантикой богатства и плодородия¹³⁷. И, наконец, обматывание матицы платками, шубой с целью обеспечить тепло в доме лишний раз указывает на эквивалентность матицы дому, отражающую более общий принцип эквивалентности части целому в народных представлениях¹³⁸. После установки матицы и так называемого «матичного» угощения катались на

лошадях с песнями, чтобы все селение видело, что матицу положили. И только через день продолжали достраивать дом¹³⁹. Выделенность укладки матицы во времени и специфический способ объявления об этом, сходный, например, со свадебным и календарным катанием на лошадях, позволяет видеть в этой операции кульминационный момент ритуала строительства.

Покрытие дома

По свидетельству Е. Э. Бломквист, типичными формами крыши у восточных славян являются двускатная и четырехскатная, причем двускатная крыша «конем», «на коня» распространена в северо-, средневеликорусских и белорусских губерниях, а четырехскатная «по-круглomu» — в южновеликорусских и украинских¹⁴⁰.

Противопоставление покрытости — непокрытости, в рамках которого функционируют представления, связанные с крышей, относится к числу важных классификаторов плана содержания народной картины мира¹⁴¹.

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

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

Да по лесу дремучему,
Там по полюшку чистому
Я увидела, молода,
Непокрытую хатину,
Пустую хоромину¹⁴².

Ср. не дом: «Небом покрыто, полем огорожено». В то же время крыша может метонимически обозначать весь дом:

«отчий кров», «жить под одной крышей»; ср.: «Крив да ухитка, тем изба стоит»¹⁴³ и т. п. Вообще необходимо указать на отмеченность верха (крыши) в фольклорных описаниях строений. Выражения типа *терема златоверхие* представляют собой клише. Неупотребительность самого слова «крыша» вполне объяснима. Несмотря на то что корень *кръ* является общеславянским, слово «крыша» появилось только в русском языке, причем сравнительно поздно. Первые зафиксированные его употребления относятся лишь к концу XVIII в. (Словарь Академии Российской 1792 г., где оно зарегистрировано с пометкой «в простонар.»). В то же время слово «крышка» считалось нормативным и имеет гораздо более длинную историю (во всяком случае является обычным для текстов XVII в.). Но гораздо более употребительными были слова *кровъ, кровля*; укр. *покрівля, стріха, дах* (от нем. *Dach* 'крыша', вероятно, через польский язык, так как этот термин характерен для правобережной Украины); белор. *дах, стреха*; польск. *dach*; чешск. *střecha*; сербск. *крѳв*; болг. *покрив*¹⁴⁴.

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

Особый интерес вызывает верхняя часть крыши. «На щель, образуемую сходящимися наверху тесинами обоих скатов, насаживалось сверху толстое бревно с угловатым желобом снизу; это — охлупень, шелом. Своей тяжестью он зажимал тесины кровли и удерживал их от сноса ветром. Переднюю, комлевую часть охлупня, прикрывающую с фасада стык тесин и торец князевой слеги, часто обтесывали в виде коня или птицы»¹⁴⁵. Верхнее ребро князевой слеги (коня)

называлось *конек* или *князек*. Изображение лошадиной головы на крыше связано, по-видимому, не только с космической («солнечной») символикой коня¹⁴⁶. Учитывая сказанное в разделе о «строительной жертве», можно сделать предположение о наличии связи между конскими головами, принесившимися в жертву, и «коньками» на крыше. Дом, как бы «выраставший» из закопанной в землю конской головы, увенчивался ее же изображением, что придавало всему жилищу вид коня в плане общего архитектурного решения¹⁴⁷. Аналогия дом — конь включает, по-видимому, еще один семантический пласт: представления о жизни и смерти¹⁴⁸. Известно, что конские черепа, выставленные на изгороди, на шестах, имели значение оберега.

И, наконец, *конек* (*князек*) на крыше можно рассматривать как одну из реализаций общеиндоевропейского мотива коня у мирового дерева, подробно рассмотренного Вяч. Вс. Ивановым¹⁴⁹, при том, что дом, как уже неоднократно говорилось, может выступать в роли субститута мирового дерева. Вяч. Вс. Иванов рассматривает коня у мирового дерева как замену человеческой жертвы. Для нас важен и сам факт замены. То, что именно конь рассматривался во многих культурных традициях как наиболее адекватная замена человека, служит еще одним подтверждением нашей интерпретации синонимии «конька» и «князька»¹⁵⁰.

Кроме того, конструктивным и декоративным элементом крыши являются так называемые *курицы* (*кокоры*; белор. *какошки*, *какошины*). Они представляли собой крюки, вырубленные обычно из ели с корнем, и служили для удержания теса на скате, для чего врубались в нижние слои. На «курицы» укладывались желоба (*потоки*, *водоспуски*) для отвода воды, украшенные разнообразным орнаментом. Любопытно, что в народных представлениях коньки и курицы объединялись в качестве совершенно необходимых (и не только в конструктивном плане) элементов жилища, ср.: «Курица и конь на крыше — в избе тише»¹⁵¹. По поводу самого термина «курица» И. В. Маковецкий пишет: «До сих пор точно не установлено происхождение термина “курица”, так прочно укрепившегося за этим видом конструкции и дав-

но вошедшего в народный и научный оборот. В связи с этим интересно напомнить об одной постройке, зафиксированной нашей экспедицией в дер. Стрельниково Костромской области. В этом селении мы обнаружили одну из древнейших виденных когда-либо нами изб, принадлежавшую слепому старику И. А. Скобелкину. Эта изба существует более двух столетий и была построена на “курицах”, или пнях, как сообщил ее хозяин. По-видимому, использование естественного пня, связанного с землей выступающими на поверхность корнями и напоминающего по форме куриную ногу, могло послужить основанием для возникновения в народных сказках образа “избушки на курьих ножках”. Использование для конструкции кровли елового ствола с корнем или той же “куриной ноги”, у которой обрублены все пальцы, за исключением одного, предназначенного для укрепления потока (желоба на крыше), могло дать архитектурной детали название “курицы”. Этой детали иногда придавалась форма головы петуха или курицы, однако в некоторых домах тех же селений можно встретить изображение головы коня или другого животного»¹⁵².

С крышей связано и последнее, самое обильное угощение плотников, которое называлось *замочка* крыши. «На Севере было в обычае устраивать “саламатник” — торжественный семейный обед для плотников и родственников. Основными блюдами была саламата нескольких сортов — густая затируха из толокна или муки (гречневой, ячменной, овсяной), замешанная на сметане и заправленная топленным маслом, а также каша из поджаренной на масле крупы»¹⁵³. В этом «меню» обращает на себя внимание ритуальный характер блюд, употреблявшихся на свадьбе, похоронах и других обрядах жизненного цикла. С точки зрения ритуала строительства *саламатник* — типичный пример ритуального обмена дарами, о чем уже говорилось выше.

И, наконец, несколько слов о предыстории идей, связанных с верхом (крышей), завершением (достижением искомого результата). Мы уже неоднократно подчеркивали то обстоятельство, что на материале обрядов, сопровождавших строительство, можно реконструировать картину интеграции космоса, соединения основных его сфер как с помощью об-

раза «мирового дерева», так и с помощью самого дома, выступающего тем самым в качестве эквивалента «мирового дерева». Отмеченные этапы строительства маркируют границы между космическими зонами. Завершение формирования вертикальной структуры жилища — установка князевого бревна — в ряду этих соответствий безусловно связывается с идеей достижения верхнего предела (неба) и, таким образом, с достижением основной цели ритуала: установлением прочной связи между землей и небом, приданием миру первоначального состояния гармонии, которая была нарушена строительством нового дома.

Обряды, сопровождающие строительство дома, заканчиваются необычно. Мы встретились с любопытным явлением, зафиксированным не только у русских, но и в ближайших славянских традициях: в течение определенного срока (7 дней, год и т. п.) дом должен оставаться незаконченным с той целью, чтобы избежать смерти кого-либо из членов семьи¹⁵⁴. Эта незавершенность носит подчеркнуто символический характер: например, на юге и Украине оставляют непобеленным небольшой кусочек стены над иконами. Недостроенные церкви и храмы встречались в Польше и в Сербии. Белорусы оставляли незаконченной стену или крышу. На Руси отмечен обычай целый год не делать крыши над сенями, чтобы «всякие беды вылетали в это отверстие». Поляки только на седьмой день по окончании строительства обмазывали глиной заднюю часть дома (и то не белой, а черной или желтой)¹⁵⁵.

Корни этих представлений нужно, вероятно, искать в истории функционирования мировоззренческой категории завершенности — незавершенности. Мы не ставим себе целью разрешить этот вопрос в пределах данной работы. Укажем лишь на наиболее перспективный с нашей точки зрения путь поиска.

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

ны столь противоположные требования, преследующие принципиально одну и ту же цель.³

Обратимся к материалу. Сказанное относится в первую очередь к технологическим операциям и соответствующим ритуалам, сопровождающим изготовление того или иного культурного символа. Требование ритуальной завершенности относится, например, к изготовлению так называемых «обыденных» вещей — полотенец у белорусов, храмов у русских¹⁵⁶. «Обыденным» вещам присущи несколько особенностей. Они создавались коллективно, в строго ограниченный отрезок времени, точнее — за один день (отсюда их название *обыденные* в значении «однодневные» — сделанные за один день или за одну ночь). Поводом к ритуалу изготовления таких вещей были, как правило, эпидемии, эпизоотии, засухи. При этом отличительной чертой процесса изготовления подобного рода ритуальных символов было обязательное прохождение всех этапов создания, всего технологического цикла. Если, например, это было полотенце, то женщины всей деревни, собравшиеся в одном доме, должны были сначала напрясть нитки, затем выткать полотно, отбелить его и, наконец, вышить на нем узоры. В ряде районов Белоруссии мужчины параллельно изготавливали десятиконечный крест, на который затем и вешалось готовое полотенце¹⁵⁷. Семантика полотенца, вывешиваемого на дороге, по которой, например, прогоняется скот во время эпизоотии, достаточно прозрачна. Для нас важнее подчеркнуть то обстоятельство, что для окончания бедствия считалось необходимым к строго определенному времени завершить процесс изготовления ритуального символа, начатый *ad hoc*.

Более интересными представляются тексты, выражающие идею ритуальной незавершенности. По-видимому, с этим кругом представлений согласуется севернорусский обычай оставлять часть стола невымытым, «чтобы на море не потонул кто-либо из своих»¹⁵⁸. Широкое распространение имел обычай оставлять на поле часть хлеба несжатым¹⁵⁹. Приведенные примеры дают основание предположить, что незавершенность связывалась с идеями поддержания существующего положения, стабильности миропорядка, его неуничтожи-

мости. Вместе с тем синонимичными идее незавершенности оказываются представления о продолжении жизни, вечности, бессмертии, т. е. всего того, что обеспечивает существование коллектива не только в настоящем, но и в будущем.

Приведенные примеры ритуальной незавершенности вписываются в широкий круг данных о незавершенности в обрядах календарного и жизненного циклов. И с этой точки зрения, например, ритуал строительства можно скорее отнести к обрядам жизненного цикла, нежели к окказиональным ритуалам. Некоторого пояснения требуют известные случаи изготовления и использования «недоделанных» вещей в похоронном обряде. К их числу относится нарочито грубая обтеска гроба, сшитый «на живую нитку» саван, недообожженная или плохого обжига посуда, недоплетенные лапти, недопеченный хлеб на поминках. Казалось бы, в данном случае незавершенность должна соотноситься с несколько иным кругом значений, но, по-видимому, это не так. Похороны входят в «сценарий» жизни, и для похоронного обряда, пожалуй, как ни для какого другого, актуальна символика продолжения жизни, согласующаяся с категорией «незавершенного». Ср., кстати, обычай класть покойника в гроб неподпоясанным и незастегнутым в том случае, если вдова собирается вновь выйти замуж; иначе ее не будут сватать¹⁶⁰.

В исследованиях по типологии культуры разрабатывается сходный круг вопросов, связанных с оценкой таких типологических признаков культуры, как «начало» и «конец». Существуют культуры (и тексты, порожденные этими культурами), ориентированные главным образом на «начало» или, наоборот, главным образом на «конец»¹⁶¹. В первом случае они порождают тексты типа генетических мифов, во втором — эсхатологические. Не останавливаясь на более конкретном изложении типологии культур, построенной на этом признаке, укажем лишь, что для ритуала, как и для мифа, релевантным является все, что так или иначе соотносится с началом. Иными словами, ритуал как бы разрабатывает идею «начала». Отсюда вытекает особая роль момента начала ритуала (выбора оптимальной точки во времени, подчеркнутое внимание к первым шагам обряда — ср. выше о первом венце и

т. п.). Мы всегда можем указать на начало, например, свадебного или похоронного обряда и до сих пор не имеем аргументированных данных о том, когда же они заканчиваются. С этим вопросом тесно связан другой, не менее важный, о соотношении обрядовой и необрядовой деятельности человека. Нам представляется очень перспективным подход к данной проблеме Т. В. Цивьян: «Естественное протекание человеческой жизни оказывается предопределенным заранее и заключенным в жесткую пространственно-временную рамку: он должен пройти через определенные точки в определенные моменты, выполняя задачи по крайней мере двух уровней. Первый из них, более высокий, — полное осуществление программы “мифо-ритуального сценария” (рождение—инициация—брак—смерть), соответствующего этапам творения мира и инсценирующего поступки и события, касающиеся творцов мира. При этом точного указания на время и место действия не дано: известно, что основной единицей здесь является век, отпущенный человеку на воплощение этого сценария, основные точки которого указываются скорее приблизительно. Второй уровень, более низкий, представляет собой действия человека в периоды между пунктами сценария и может рассматриваться как своего рода подготовка к удовлетворительному прохождению этих пунктов. В эти периоды любое проявление деятельности человека (еда, работа, сон и т. п.) регламентируется во времени и пространстве с помощью специально сформулированных правил и запретов: некоторые виды работ (выполняемых преимущественно женщинами) можно выполнять только в доме, т. е. во внутреннем, замкнутом пространстве, и только до наступления темноты; начинать наружные, например, полевые работы можно только с определенного момента и т. п.»¹⁶².

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

Примечания

¹ Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

² Hartland E. S. Foundation, foundation rites. — Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. VI. Edinburgh, 1913, p. 109—115.

³ Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. — В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 266 и далее.

⁴ См.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 186.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с. 187.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 136—137. Рассказы о закланиях и всевозможных проделках плотников см. также: Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 186—190; Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губ. в связи с народными верованиями. — ЖС, 1898, вып. 3—4, с. 378; Державин Н. Очерки быта южнорусских болгар. II. Поверья. — ЭО, 1898, вып. 4, с. 119.

¹⁰ И[ванов] П. Народные обычаи. Поверья, приметы, пословицы и загадки..., — Харьковский сб., 1889, с. 42—43.

¹¹ Там же, с. 43.

¹² Максимов С. В. Нечистая, неведомая... сила, с. 190—191.

¹³ Там же, с. 191.

¹⁴ Иванов В. В., Топоров В. Н. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур. — В кн.: Матер. Всес. симпоз. по вторичным моделирующим системам, 1 (5). Тарту, 1974, с. 87—88.

¹⁵ Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. — ЭО, 1914, вып. 3—4, с. 178.

¹⁶ Поверья и обычаи Сургутского края. — Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, Омск, 1903, т. XXX, с. 40.

¹⁷ Бломквист Е. Э. Постройки Мологского уезда. — В кн.: Верхне-Волжская этнологическая экспедиция. Л., 1926, с. 65.

¹⁸ *Бломквист Е. Э.* Крестьянское жилище Калужской губернии. — В кн.: Матер. по этнографии. Т. III, вып. 2. Л., 1927, с. 13.

¹⁹ *Соловьев К. А.* Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930, с. 174.

²⁰ *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья..., с. 50.

²¹ *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927, S. 174.

²² *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — Восточнослав. этногр. сб., М., 1956, с. 132.

²³ Наиболее полный обзор см.: *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья..., с. 49—52.

²⁴ *Макушин Н. П.* Современное эрзянское жилище на территории Мордовской АССР. — В кн.: Исследования по материальной культуре мордовского народа, нов. сер., т. 86, с. 194.

²⁵ *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976, с. 202—203.

²⁶ Ср., напр., отождествления типа: череп — небо; кровь — реки (моря); плоть — земля; волосы — растения и т. п. в мифах этимологического содержания (ср., напр., «Голубиную книгу», ведийский миф о Пуреше, скандинавский миф о создании мира из тела Имира и др.). См. специально об этом: *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971, с. 46 и сл.

²⁷ См., напр.: *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверья и предрассудки крестьян Саратовской губ. СПб., 1890, с. 55; *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. — ЭО, 1899, № 1, с. 54 и сл.

²⁸ Анализ этой композиции см.: *Городцов В. А.* Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве. — Труды ГИМ, М., 1926, вып. 1; *Фалеева В. А.* Женский персонаж в русской народной вышивке. — В кн.: Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973, с. 119—132.

²⁹ Образ женщины у мирового дерева, их ритуальная эквивалентность и другие близкие сюжеты были рассмотрены в работе: *Иванов Вяч. Вс.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных сим. волов, образованных от AŚVA — «конь». — В кн.: Пробл. истории языков и культуры народов Индии. М., 1964, с. 75 и далее.

³⁰ См., напр.: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868, с. 110; *Машкин.* Быт крестьян Курской губ. — Этногр. сб. V. СПб., 1862, с. 84; *Богданович А. Е.*

Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895, с. 7—68; *Никольский Н. М.* Жывелы у звычайях, абрадах и вярнях беларускага сялянства. — Працы сэццывы этнографіі Беларускай Акадэміі навук, Менск, 1933, вып. 3, с. 14.

³¹ Замуровывание конского черепа в основание плотины отмечено на территории центральной Украины: *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891, с. 98.

³² Подробное описание и осмысление этих находок см.: *Седов В. В.* К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде. — Краткие сообщения ИИМК, 1957, вып. 68, с. 20—29; см. также: *Миронова В. Г.* Языческое жертвоприношение в Новгороде. — СА, 1967, № 1.

³³ *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья..., с. 12.

³⁴ См., напр.: *Машкин.* Быт крестьян..., с. 84.

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

³⁶ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы..., с. 136.

³⁷ *Kaindl R. F.* Haus und Hof bei den Rusnaken. — Globus, 1897. Bd. 71, № 9, S. 137.

³⁸ *Bystroń J. S.* Zakładziny domów. — Rozprawy Wydziału hist.-filoz. Akad. Um., 1917, t. LX, s. 8.

³⁹ *Карацић Вук Стеф.* Српске народне пјесме. II. Београд, 1895, примеч. к № 25.

⁴⁰ *Смирнов И. Н.* Наброски из финской культуры. — ЭО, 1891, № 2, с. 62.

⁴¹ *Жеребцов Л. Н.* Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971, с. 77; *Грибова Л. С.* Декоративно-прикладное искусство народов Коми. М., 1980, с. 24.

⁴² Собрано в названной работе Д. К. Зеленина и во многих других, более поздних работах.

⁴³ *Sartori P.* Über das Bauopfer. — ZFE, 1895, Bd. XXX, № 5.

⁴⁴ *Даль В.* Толковый словарь... Т. II. М., 1955, с. 10.

⁴⁵ *Завойко Г. К.* Верования, обряды..., с. 178.

⁴⁶ *Костоловский И.* Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости Рыбинского уезда. — ЭО, 1891, № 3, с. 135.

⁴⁷ *Богатырев П. Г.* Верования великорусов Шенкурского уезда Архангельской губ. — ЭО, 1916, вып. 3—4, с. 59.

⁴⁸ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая... сила, с. 30—31; см. также: *Zelenin D.* Russische... Volkskunde, S. 287; *Шустиков А.* Троищина Кадниковского уезда. — ЖС, 1892, вып. 3, с. 123.

⁴⁹ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 39.

⁵⁰ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 136. Ср. аналогичный набор у поляков: *Bystroń J. S. Zakładziny domów...*, s. 14.

⁵¹ Материал по народам Зап. Европы собран в работе В. Ессе: *Jesse W. Bauopfer und Totenopfer. — Niederdeutsche Ztschr. für Volkskunde. Bremen, 1930, Bd. VIII, № 1, S. 3.*

⁵² Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876, № 16—18, с. 119 и др.

⁵³ Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования..., с. 102.

⁵⁴ Там же. Подробнее об этих терминах см.: *Ward D. The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition. Berkeley—Los Angeles, 1968, p. 54.*

⁵⁵ Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования..., с. 97.

⁵⁶ Ср. характерное отождествление северно-русского дома и коня в насыщенной тонкими наблюдениями книге: Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974, с. 15—19.

⁵⁷ Садовников Д. Загадки..., № 943.

⁵⁸ Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 126—127.

⁵⁹ Даль В. Пословицы русского народа. Т. 7. СПб.; М., 1904, с. 8.

⁶⁰ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения..., т. 1. М., 1865, с. 634.

⁶¹ Даль В. Пословицы..., т. 7, с. 18.

⁶² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения..., т. 1, с. 635—637.

⁶³ Там же, с. 635.

⁶⁴ См., напр.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 159 и далее.

⁶⁵ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения..., т. 1, с. 635.

⁶⁶ Учитывая, например, близость коня и петуха к дому, к человеку, а с другой стороны — медиационную роль этих животных, к числу показательных взаимообозначений можно отнести и устойчивый образ коня-птицы («крылатый конь») в волшебной сказке и т. д.

⁶⁷ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. — Сб. МАЭ, 1929, т. VIII, с. 176. О карпогоническом значении шерсти см.: *Niederle L. Život starých slovanu. Praha, 1911, s. 79.*

⁶⁸ *Jesse W. Bauopfer und Totenopfer, S. 13.*

⁶⁹ О ритуальной роли хлеба и хлебных изделий см.: Сумцов Н. Ф. 1) Хлеб в обрядах и песнях; 2) Обрядовое употребление хлеба; 3) О свадебных обрядах, преимущественно русских; *Krauss F. S. Sitte und Brauch der Südslaven. Wien, 1885; Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.*

⁷⁰ *Топоров В. Н.* К семантике троичности (слав. *TRIZNA и др.). — В кн.: *Этимология*, 1977. М., 1979, с. 12.

⁷¹ См.: *Dumézil G.* 1) *La Saga de Hadingus*. Paris, 1953, p. 118—159; 2) *L'ideologie tripartite des Indo-Européens*. — Collection Latomus, Bruxelles, 1958, vol. XXXI; 3) *Triades de calamites et triades de delits a valeur trifonctionelle ches divers peuples indo-europeens*. — Latomus. Rev. d'études latines, 1955, t. XIV, p. 173—185.

⁷² *Ward D. J.* *The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice*. — In: *Myth and Law among Indo-Europeans*. Berkeley—Los Angeles, 1970, p. 123—142; *Talley J. E.* *The Threefold Death in Finnish Lore*. Ibid., p. 143—146.

⁷³ О связи загробного мира с деньгами, золотом см.: *Успенский Б. А.* *Кульτ Николы на Руси в историко-культурном освещении*. (Специфика восприятия и трансформация исходного образа). — *Труды по знаковым системам*, 10. Тарту, 1978, с. 106—108.

⁷⁴ *Zelenin D.* *Russische... Volkskunde*, S. 175.

⁷⁵ *Жеребицов Л. Н.* *Крестьянское жилище в Коми АССР*, с. 76. Н. М. Терехин высказал и обосновал предположение о связи жертвенных символов у пермских финно-угров с набором ритуальных атрибутов, хранившихся в воршудном коробе. Воршудный набор, по-видимому, в свою очередь символизировал основные элементы вертикальной структуры вселенной в традиционной картине мира пермских финно-угров. Автор пользуется случаем выразить свою благодарность Н. М. Терехину за это ценное сообщение.

⁷⁶ *Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах. — В кн.: *Структура текста*. М., 1980, с. 23. Там же библиография вопроса.

⁷⁷ Впрочем, существует мнение, что число 1 в текстах наиболее древнего типа обозначало не столько идею начала, сколько целостность, нерасчлененность: «...внимательный анализ выражения “в первый раз” в древних священных текстах заставляет отказаться от принятия того смысла, который свойствен этому выражению в современных языках и культурах. Можно думать, что “в первый раз” твердо связывалось с сотворением мира в его целостности, и именно это и только это было первоначально единственным денотатом этого выражения, обозначающего состояние, отделявшее стадию, не дифференцированную в пространственном и временном планах, от стадии, когда эта дифференциация началась. Лишь со временем идея начала, первого члена ряда, стала преобладающей» (*Топоров В. Н.* О числовых моделях..., с. 20—21).

⁷⁸ Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Географического общества. Вып. II. Пгр., 1915, с. 686 (Минская губ.).

⁷⁹ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 136.

⁸⁰ Там же, с. 137.

⁸¹ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 132; см. также: Максимов С. М. Нечистая, неведомая... сила, с. 30—31.

⁸² Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 136—137.

⁸³ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного Края. Т. III. СПб., 1902, с. 333.

⁸⁴ Там же, с. 334.

⁸⁵ Соловьев К. А. Жилище крестьян Дмитровского края (сев. часть Моск. округа). — Тр. Музея Дмитр. края, Дмитров, 1930, вып. 6, с. 174.

⁸⁶ Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 145—146.

⁸⁷ Шейн П. В. Материалы..., т. III, с. 334.

⁸⁸ Не настаивая на подобной интерпретации, можно все-таки отметить, что описание технологических процессов в терминах взаимоотношений между мужским и женским началом является одним из наиболее распространенных «кодов», типичным для передачи технологических знаний, рецептов, «методик» в фольклоре, как и в некоторых других системах (например, описание химических реакций в средневековой алхимии, см.: Билинкис М. Я., Туровский А. М. Об одном герметическом тексте. — В кн.: Летняя школа по вторичным моделирующим системам, вып. 3. Тарту, 1968; Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979). Эта особенность кодирования технологии на специфическом языке является, по всей видимости, отражением архаичных представлений о сходной сущности различных процессов и принципиальной возможности их взаимных перекодировок (ср., с другой стороны, многочисленные эвфемизмы соития, переданные в технологических терминах).

⁸⁹ См. более подробно: Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 68—70.

⁹⁰ Следует обратить внимание на одно обстоятельство, часто не учитываемое в работах по семиотике пространства: ограничивая и одомашнивая какую-то часть пространства, человек тем самым вносит идею организации не только во внутреннее, но и во внешнее пространство. Строя жилище, человек формирует и жилище, и не жилище. Эту сторону процесса освоения пространства очень точно

описал У. Эко: *Eco U.* 1) *A Componental Analysis of the Architectural Sign (Column)*. — *Semiotica*, 1972, vol. 5, № 2, p. 97; 2) *Semiotic Threshold*. The Hague—Paris, 1968.

⁹¹ Цивьян Т. В. О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренней/внешней. — В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973, с. 243.

⁹² *Leroi-Gourhan A.* *Le geste et la parole: le memoire et le rythmes*. Т. II. Paris, 1965, p. 140. Дальнейшую разработку проблем, связанных с ритмом, см.: *Топоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов. Палеолитическая эпоха. — В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972; из более ранних работ см., напр.: *Гинзбург М. Я.* Ритм в архитектуре. М., 1923.

⁹³ Цивьян Т. В. О некоторых способах..., с. 245. Различные виды отмеченности «начала» и «конца» могут послужить основанием для типологии культурных текстов (ср., напр., мифы о творении мира, летописи типа «Начальной» и, с другой стороны, эсхатологические концепции, «Апокалипсис» и т. д.). См.: *Лотман Ю. М.* О моделирующем значении понятий «конца» и «начала» в художественных текстах. — В кн.: Статьи по типологии культуры. Вып. 1. Тарту, 1970. С этой точки зрения отмеченность 1-го венца представляется значимым фактом, так как это еще один признак, по которому строительство жилища может быть сопоставлено с текстами, описывающими процесс создания мира.

⁹⁴ О роли точки зрения в восприятии событий реальности см.: *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. М., 1970.

⁹⁵ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы..., с. 136.

⁹⁶ *Даль В.* Пословицы..., т. 8, с. 188.

⁹⁷ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 47. Ср. варианты: первую хату построил Соломон (в апокрифах — Бог или Сатана), причем Сатана построил хату, а Бог прорубил окна для света. Первые же «после Ноя» домики строились без окон, но явился ангел (добрый человек) и прорубил их... См.: *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. I. СПб., 1872, с. 100; *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания, с. 90.

⁹⁸ О временных жилищах см.: *Завойко Г. К.* Временные жилища крестьян Костромской и частью Владимирской губ. — Костр. науч. о-во по изучению местного края, Кострома, 1920, вып. XV; *Рудольф Э.* О лесном заделе, сплаве, и прочих лесных заработках в помещичьих лесах Костромской губ. — Журн. Мин-ва госимущества, 1842, вып. 5; *Ефименко П. П., Третьяков П. Н.* Древнерусские поселения на Дону. — МИА, № 8, 1948.

⁹⁹ Топоров В. Н. Квадрат. — Мифы народов мира. Т. I. М., 1980, с. 631.

¹⁰⁰ Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов..., с. 95. О четырехчленных моделях мира существует большая литература, см. работы В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана, Вяч. Вс. Иванова, А. Я. Сыркина, Е. С. Себеки, Г. Вейля, Е. Завадской, А. В. Шубникова, Ж. Обойера (J. Auboyer), Э. Эдингера (E. Edinger), М. Элиаде (M. Eliade) и др.

¹⁰¹ И[ванов] П. Народные обычаи..., с. 39. Характерно, что счастливыми считаются четные дни. О положительном значении чета и отрицательном нечета см.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования..., с. 33—34, 85—91, 109—110, 215—217 и др.

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

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

¹⁰⁴ Там же, с. 91.

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

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

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

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

¹⁰⁹ Ригведа. Избранные гимны. Пер., комм. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972, с. 259—261.

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

¹¹¹ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 125.

¹¹² И[ванов] П. Народные обычаи..., с. 54.

¹¹³ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 234.

¹¹⁴ Там же, с. 237.

¹¹⁵ Там же, с. 220.

¹¹⁶ По этому признаку (правое или левое расположение печи от входа) избы делились на «пряху» и «непряху». См. подробно: Куфтин Б. Изба — «пряха» и «непряха» Московского края. — Моск. краевед, М., 1928, вып. 4.

- ¹¹⁷ *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки..., с. 78.
- ¹¹⁸ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая... сила, с. 192.
- ¹¹⁹ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 42.
- ¹²⁰ *Соловьев К. А.* Жилище крестьян..., с. 174.
- ¹²¹ *Шустиков А.* Троичина..., с. 123.
- ¹²² См.: *Жеребцов Л. Н.* Крестьянское жилище..., с. 78—79.
- ¹²³ *Даль В.* Пословицы..., т. 5, 1904, с. 73.
- ¹²⁴ *Садовников Д.* Загадки..., № 48; ср. сл.: «Лютая свекровь семью стережет; свекровь рассердится — семья разбежится», с той же отгадкой.
- ¹²⁵ Подробный анализ этих и других значений матицы см. ниже.
- ¹²⁶ *Худяков И. А.* Великорусские загадки. М., 1861, с. 334.
- ¹²⁷ *Садовников Д.* Загадки..., № 43, 1322.
- ¹²⁸ См., напр.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые... системы, с. 99—100; многочисленные типологические параллели см., напр.: *Богораз (Тан) В. Г.* Эйнштейн и религия. М., 1923.
- ¹²⁹ *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. — Зап. РГО по отд. этнографии, СПб., 1862, т. II, № 139 и др.
- ¹³⁰ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования..., с. 35.
- ¹³¹ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1894, № 105. П. Фридрих сравнивает хеттск. eja с др.-в.-нем. iwa — тис, отмечая при этом несомненную ритуальную отмеченность тиса, что видно уже из обычая сажать тис на кладбищах (*Friedrich P.* Proto-Indo-European Trees, p. 124—125). О роли ивы в обрядовой жизни славян см.: *Потебня А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
- ¹³² *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования..., с. 35.
- ¹³³ *Садовников Д.* Загадки..., № 2406, 458а, 502 и др.
- ¹³⁴ См. подробно: *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов..., с. 35 и далее.
- ¹³⁵ *Янович В. М.* Пермьки. Этнографический очерк. СПб., 1903, с. 49—50.
- ¹³⁶ *Топоров В. Н.* О двух праславянских терминах из области древнего права в связи с индоевропейскими соответствиями. — В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973, с. 131—132.
- ¹³⁷ Об осыпании в свадьбе см.: *Катаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности. — Сб. МАЭ, 1929, т. VIII, с. 173—174, здесь же библиография этого вопроса.
- ¹³⁸ О роли этого принципа в семиотическом механизме культуры см.: *Лотман Ю. М.* Статьи по типологии культуры. Вып. 1. Тарту, 1970, с. 17.

¹³⁹ Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1975, с. 237.

¹⁴⁰ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 96 и сл.

¹⁴¹ Характерно, что в русском языке в ряду синонимов для обозначения конца какого-либо действия, процесса употребляется слово «завершение», являющееся производным от «верх» (ограничить верхний предел = придать законченный вид). Представляется вполне вероятным, что именно покрытие является коннотацией этого и сходных терминов для обозначения конца, предела.

¹⁴² Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. I, вып. 2. СПб., 1900, № 1443.

¹⁴³ Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 528.

¹⁴⁴ См. более подробно: Иссерлин Е. М. Когда и как появилась «крыша». — В кн.: Очерки истории языка. Л., 1960 (Уч. зап. ЛГУ, сер. филол. наук, вып. 52).

¹⁴⁵ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 106.

¹⁴⁶ О коньках см.: Стасов В. В. Коньки на крестьянских крышах. — Изв. Археол. о-ва, 1961, т. III, с. 257—271; Суворов Н. Н. О коньках на крестьянских крышах в некоторых местах Вологодской и Новгородской губерний. — Изв. Археол. о-ва, 1863, т. IV, с. 169—171 (дополнение к статье В. В. Стасова).

¹⁴⁷ См. об этом: Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974, с. 18 и сл.

¹⁴⁸ Связь коня со смертью особенно хорошо изучена в традиционной этнографии. См.: Анучин Д. Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. — В кн.: Древности. М., 1830 (Труды Моск. археол. о-ва, т. XIV); Худяков М. Культ коня в Прикамье. — В кн.: Сборник статей к 45-летию научной деятельности Н. Я. Марра. М., 1933.

¹⁴⁹ Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования...

¹⁵⁰ Там же, с. 93. Показательно, что «человек и лошадь как жертвы в Индии соотносились с высшими социальными рангами, в частности с царем».

¹⁵¹ Ащепков Е. А. Русское народное зодчество в Восточной Сибири. М., 1953, с. 123.

¹⁵² Маковецкий И. В. Памятники народного зодчества Русского Севера. М., 1955, с. 37, примеч. 1.

¹⁵³ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 133.

¹⁵⁴ *Bystroń J. S. Zakładziny domów...*, s. 10. Из типологических параллелей можно указать на легенду о Таллине, по которой город будет существовать до тех пор, пока он строится, и исчезнет в тот день, когда строительство будет прекращено.

- ¹⁵⁵ Зеленин Д. К. Тотемы-деревья..., с. 33.
- ¹⁵⁶ Зеленин Д. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы. — ЖС, 1911, вып. 1, с. 1—20.
- ¹⁵⁷ Там же, с. 3.
- ¹⁵⁸ Ефименко П. С. Материалы..., с. 184.
- ¹⁵⁹ См., напр.: Шейн П. В. Материалы..., т. III, с. 235—237.
- ¹⁶⁰ Зеленин Д. К. Описание рукописей... Вып. I. Пг., 1914, с. 312.
- ¹⁶¹ См.: Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры, с. 52—57.
- ¹⁶² Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре. — В кн.: Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с. 15; ср. также о «ритуализованных и не полностью ритуализованных формах поведения» в статье: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). — In: Sign—Language—Culture. The Hague—Paris, 1971.

Глава III

ОБРЯДЫ ПРИ ПЕРЕХОДЕ В НОВЫЙ ДОМ

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

«При переходе в новый дом первым во двор пускается петух, а в избу кошка. Без петуха на дворе и скот вести не будет, а если и будут дойные коровы, то молоко и масло от них получится безвкусным, совершенно “пустым”. Кошка же первой встретит своего хозяина на том свете»¹.

«Всякий, вошедший в дом “первым”, по народному поверью, “до году помрет”; посему, когда входят в новый дом, то выпускают в него прежде кошку (иногда черного кота)»².

«В Подольской губернии в новый дом на одну ночь пускают черного петуха и курицу, а затем уже переходят на жилье в новый дом»³.

«Прежде чем войти в избу, пускают туда петуха и ждут, не запоет ли скоро, если запоет, то, значит, в новом доме заживется весело, а если не запоет, то наоборот»⁴.

«Пускают в комнату черного петуха и курицу и оставляют их ночевать; если они переночуют благополучно, то значит, что чорта опасаться нечего, если же пропадут... тогда признают необходимым выгонять чорта какими-нибудь средствами»⁵.

«Прежде чем перейти жить в новый дом, пускают на ночь петуха. И если только петух там запоет и сейчас подохнет (что будто бы и случается), то это означает, что хозяин дома умрет, если только он вошел туда жить, а если после первого петуха пустить другого и третьего и все они один за другим передохнут, тогда заказывают (закупают) мшу (обедню), угощают нищих для умиловления гнева божия и только после всего этого в нашей местности (Витебский у.) переходят в новый дом и живут там, как уверяют, благополучно»⁶.

«Как проснемся на заре, чтобы добрые люди не видели, чтобы худого слова не сказали, чтобы кто путь не перешел... Петух и курица с нами. Как идем через порог, петуха и курицу пустим вперед себя»⁷.

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

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

системе восточнославянских верований им приписывалась очистительная функция.

Можно предположить и мифологические корни этой процедуры, прежде всего мифологический прецедент заселения мира живыми существами в устойчивой последовательности: сначала животные, а потом люди. Белорусский материал, кроме того, дает возможность провести аналогии с семиэтапными схемами творения мира. По свидетельству Д. К. Зеленина, у белорусов животные ночуют в новом доме в течение 6 дней: в 1-й — петух и курица, во 2-й — гусь или кот с кошкой, в 3-й — поросенок, в 4-й — овца, в 5-й — корова, в 6-й — лошадь, а в 7-й — хозяин с огнем и хлебом или тестом в квашне⁸.

Сравнительный анализ материала показывает, что дом заселяется в определенной последовательности, а именно в порядке возрастающей ритуальной ценности: 1) кот (кошка), 2) петух и курица, 3) поросенок, 4) овца, 5) корова, 6) лошадь, 7) человек. Обычно эта схема представлена в редуцированном виде, но приведенные белорусские данные позволяют восстановить ее в максимально развернутом. Причем, как показал Вяч. Вс. Иванов, наиболее ценные в ритуальном отношении четыре элемента последовательности человек — лошадь — корова — овца восходят не только к праславянской, но и к общеиндоевропейской традиции, на что указывают совпадения славянских данных с древнеиндийскими и римскими⁹. Как мы увидим ниже, можно говорить о двух последовательностях в обряде заселения дома: 1) уже указанная последовательность животных; 2) последовательность людей.

Непосредственному переходу людей в новый дом предшествует также ряд операций, связанных с «переселением» домового и перенесением некоторой сущности прежнего жилья («доли»), воплощенной, например, в огне прежнего очага, в некоторых его атрибутах, в домашнем соре, иконах и т. п. В некоторых случаях все это принимает синкретический, нерасчлененный характер и может манифестироваться в одном объекте, наделенном высокой степенью семиотичности. Ср., например: «Переходя в новый дом, хозяин ночью ходит в старый дом, кланяется на все четыре стороны и приглашает

домового пожаловать в новый дом. В новом доме в подизбице или же на чердаке ставится и угощение домовому: ломоть хлеба с солью и чашка водки»¹⁰.

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

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

«Если в новое помещение переселяется вся семья, то глава семьи накладывает горячих углей в горшок и несет его в новую избу»¹³.

«В Чембарском уезде (Пенз. губ.) домовых зазывают в мешок и в нем переносят на новое пепелище, а в Любимском уезде (Яросл. губ.) заманивают горшком каши, которую ставят на загнетке»¹⁴.

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

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

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

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

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

Не останавливаясь подробно на характеристике этого образа¹⁹, следует все же отметить несколько существенных для его понимания моментов.

Номинация домового (*хозяин, дедушка, суседушка, большак, хатник, дымовой, клетник, попечек, подарок* и т. д.) основана на двух принципах: топографическом (*домовой, суседушка, хатник, дымовой, клетник, попечек* и др.) и социальном (*хозяин, дедушка, большак, подарок* и др.). Эти же два принципа, как нам кажется, во многом обусловили формирование и функционирование представлений о домовом и других образах восточнославянской демонологии. При этом универсальным является топографический принцип, что, кстати, всегда подчеркивается в рассказах о происхождении домовых, лесовых, водяных и т. п.²⁰

В сущности, почти весь восточнославянский демонический «пантеон» (*домовой, леший, полевой, водяной* и т. д.) можно рассматривать как религиозно-мифологическое выражение идеи дискретности окружающего мира, его расчлененности на лес, поле, море, дом и т. п. Характерным отличием «домашней» подсистемы является ее соотнесенность не только с локусом, но и с социальным устройством коллектива, со структурой живущей в доме семьи, что проявляется как в номинации, так и в «свидетельствах» о женском соответствии

этого образа (домаха, домовичиха, большуха), а в ряде случаев и о наличии «семьи», организованной аналогично семье, проживающей в доме. Ср., например: «Дворовушко (здесь = домовый, — А. Б.) имеет жену и детей, которые влияют на него — именно: если животное и нелюбо дворовушку, но любо его жене, то он не бьет его и вообще ничем не высказывает своего нерасположения к нему»²¹. «У домахи такие же наклонности и занятия, какие у домовитой хозяйки-крестьянки»²².

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

Домовой-предок является символом воплощения и хранения коллективного опыта, отраженного в системе правил, запретов и выработанных на основе этого опыта предсказаний. Так, например, известны рассказы о том, что домовый наказывает женщину, вышедшую во двор «простоволосой», а также за нарушение запрета прясть в пятницу²³. Домовой строго следит за нравственностью членов семьи. Он не терпит сквернословия, неприличного поведения²⁴. «Если же хата остается на ночь невыметенной, то ангел не посетит ее и домовый беспрепятственно начинает шалить, оборачивать скамьи, столы, набрасывается на спящих и душит их»²⁵. «Домовой любит те семьи, в которых живут в полном согласии, и тех хозяев, которые бережно относятся к своему добру, которые в чистоте и порядке содержат свой дом и двор»²⁶.

Домовой может также предсказывать будущее. «На вопрос: “К добру или к худу?” — он отвечает или прямо человеческим голосом, или условно: если ему надо ответить “К добру”, он молчит, в противном случае издает звук “х”. Перед бедою, например перед покойником, пожаром, он окликает хозяев, плачет и стонет под полом»²⁷. «Когда затрещит стена, спрашивают домового: “К худу или к добру?”, и домовый отвечает глухим голосом: “К худу” или же: “К добру”»²⁸.

Весьма специфическими являются белорусские поверья о домовых. «Белорус не только представляет себе домового в образе змеи, но даже и по происхождению считает его едва ли не змеей»²⁹. Ср. в пограничной с Белоруссией Смоленской губ.: «В каждом доме есть домовая или дворовая змея, и без таковой змеи дом существовать не может»³⁰.

В белорусских поверьях домовая появляется из петушиного яйца. Согласно этим поверьям, для того чтобы в доме завелся домовый, нужно петуха, который запоет на третий день после выхода из яйца, держать семь лет. В течение этого времени петух снесет маленькое, размером с голубиное, яйцо («сносок»), которое необходимо зашить в мешочек и шесть месяцев носить под мышкой (с левой стороны). Из него вылупится змееныш, который, собственно, и есть домовый³¹. Ср. у В. Н. Добровольского: «Змей выводитца из питушинава яйца. Нясет яго пятах пята годоу. Яйцо ета, как гулубиныйя. Яво бяруць пад паху, падвязаюць, шесть нядель носюць, ня ходюць ни у храм, ни у баню — тада змей выходить из яйца. Яво узрацаюць и кормяць да вырыста малаком, саблюдаюць, штоб ніхто не видал — успитаюць лет да сямі. Тада он начинаит литать и носить, што прикажуть: носить хлеб, малако, дэнги, вотку, — тольки зирнятки, што змей носить, стыгяць кверху вострым канцом, пятыкю униз»³².

В русских поверьях петуха старше семи лет не следует держать в доме, так как он снесет яйцо, из которого родится огненный змей. Это яйцо вынашивает колдун у себя за пазухой или закапывает его в навоз. Через шесть недель из этого яйца вылупится змей, который будет носить своему хозяину серебро и золото³³.

У западных славян аналогичные поверья были связаны с образом Рарога—Рарашека: «Согласно чешским и словацким поверьям, это щедрый и одновременно мстительный, необыкновенно подвижный дух, принимающий облик птиц, животных, драконов, тесно связанный с огнем очага; тело его искрится, волосы пламенеют, из уст исходит сияние; он вылетает сквозь печную трубу и носится ночью, как огненный клуб, или же превращается в вихревой ветер»³⁴. Но самые интересные представления связаны с чудесным появлением

этого существа на свет: «Он вылупится, если первое яйцо при кладке беспримесно черной курицы вместо наседки выходит под локтем человек, засев на печину на девять дней и ночей, не молясь и не моясь»³⁵.

Структурное подобие приведенных поверий очевидно. Принципиальная схема «порождения» мифологического существа одна и та же для всех вариантов: петух (курица) → яйцо → Рарог v домовая змея v огненный змей.

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

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

2) связь с комплексом представлений о мировом яйце³⁶, космологическими представлениями (ср. роль петуха или курицы во всех поверьях; способность превращаться в птицу в чешском и словацком варианте);

3) двойственный характер существа (Рарог — щедрый и одновременно мстительный; появление огненного змея нежелательно, и в то же время он приносит богатство своему хозяину, ср. маркирование левой стороны в белорусских текстах при общем положительном отношении к домовому);

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

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

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

Как общая схема рождения мифологического существа, так и особенности процедуры «вынашивания» яйца (яйцо

сперва зашивается в мешочек, затем кладется *под мышку*, белор. — *к паху*; чешск., словацк. — *под локоть*; русск. — *за пазуху, в навоз*) отчетливо свидетельствуют об отражении универсального принципа вкладывания одного ритуального символа в другой, описанного В. Н. Топоровым в связи с идеей смерти — долголетия. Для целей нашего анализа особенно показательно, что в образе домового воплощены представления о доле (счастье), богатстве, устойчивости коллектива во времени (домовой — предок), порядке, организации. Именно эти представления характеризуют категорию освоенного, своего, обжитого. Поэтому не случайно в обрядах перехода в новый дом столь существенное место отводилось «переселению» домового, а следовательно, и переносу на новое жилище соответствующих признаков.

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

Время перехода определялось и мотивировалось в разных местах по-разному. Это и «ровно в полдень, по солнцу»³⁷, и «как можно ранее перед восходом солнца, и притом не в понедельник и субботу, для того чтобы не часто переходить из дома в дом и не скоро выходить»³⁸; «ночью — в те часы, когда на небе высоко стоят Стожары (Плеяды)»³⁹; «чтобы хозяин шел ночью и его не было видно»⁴⁰; перед полнолунием, «чтобы всего было полно»⁴¹. «Счастливыми днями для новоселья считались двенадцатые праздники, в особенности Введение во храм Богоматери»⁴², тем самым переход связывался с религиозными прецедентами.

Весьма показательным является порядок перехода. «Когда данное строение готово, первыми вносят в него подходящие предметы или хозяин, или хозяйка. Но если они бездетны, то же делают по их поручению другие лица — семьяне, имеющие детей, и даже сторонние, причем вход беременных предпочтительнее входу праздной женщины, молодых — старикам»⁴³. Входят в дом «по старшинству»⁴⁴. Таким образом, существенным является противопоставление участников по линиям «старшие — младшие», «глава семьи — остальные члены», «семейные — не семейные» («имеющие детей — не имеющие детей») с маркированными первыми членами.

Любопытный обряд зафиксирован в Белоруссии: «При первом вступлении в новоотстроенный дом (“пиреходины”) через раскрытую дверь туда бросается клубок ниток: держась за нитку, семьяне входят в дом по старшинству. В немногих местностях хозяин входит в дом (по нитке же) один, а когда семьяне возьмутся за нитку, он притягивает их внутрь избы: вместо ниток употребляется пояс или плетеные “оборы”»⁴⁵.

В этом обряде нашли свое отражение два существенных момента. Один из них связан с порядком перехода, другой — с семантикой нового дома. Как нам кажется, между ними существует определенная связь. То обстоятельство, что в дом входят «по старшинству», согласуется с представлениями о скорой смерти одного из жильцов нового дома, причем умрет прежде всего тот, кто первым входит в новый дом⁴⁶. Поэтому нередко в новый дом первыми входят старики, «обрекая себя тем самым на добровольную смерть»⁴⁷. С другой стороны, само пространство дома получает явно мифологическое осмысление. Перед нами в несколько трансформированном виде предстает путешествие в иной, незнакомый и, следовательно, полный опасностей мир (ср. использование нити в сюжете лабиринта, типологически близком шаманскому путешествию по нити в иной мир с отчетливо выраженным инициационным характером путешествия)⁴⁸. Хорошо известно, что в ряде традиций, в том числе и в славянской (ср. путешествия героя русских сказок по трем мирам с использованием нити или веревки), нить (цепь, веревка) может соединять небо, землю и преисподнюю, являясь, таким образом, эквивалентом мирового дерева⁴⁹. Белорусский обряд интересен тем, что действие разворачивается в горизонтальной плоскости. Горизонтальное движение по нити находит ряд точных соответствий в шумерском ритуале измерения, в малайской шаманской традиции, как и в русских вырожденных текстах типа игры в веревочку⁵⁰. Рассматриваемый пример, как нам кажется, является точной реализацией древних фразеологизмов типа *ходити по верви*, *водити по верви*, что доставляет еще одно доказательство в пользу выдвинутой и обоснованной В. Н. Топоровым идеи о взаимной связи значений *catena* и *comptine*, объединенных в праслав. *чъгвь (русск. *вервь*, *веревка*).

Человек (старший), первым вошедший в дом, таким образом как бы снимает противопоставления своего — чужому, освоенного — не освоенному, делая пространство «своим», освоенным, но за счет того, что сам должен умереть. Перед нами довольно-таки обычный способ разрешения мифологического противоречия, при котором объект отождествляется с одним из членов противопоставления⁵¹. Например, противопоставление между старшими и младшими постоянно разрешается (и снова возникает) за счет операций вхождения или перехода между этими группами, что в мифологической логике передается через механизм отождествления.

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

«Хозяйка в последний раз затапливает печь в старом доме, варит кашу, заворачивает горшок в чистое полотенце и, кланяясь во все стороны, говорит: «Хозяин-батюшка, со женой, со малыми ребятами, поди в новый сруб, поди в новый дом ко старой скотинушке, ко старым людям». Затем печь гасится, горшок с кашей переносится в новый дом, там зажигают впервые огонь в новой печи и в ней доваривается принесенная каша»⁵².

Обращает на себя внимание сочетание «нового сруба», «нового дома», «старой скотинушки», «старых людей» в формуле приглашения домового. Но еще более интересным представляется обряд перенесения каши, символизирующий, как справедливо отмечает И. В. Карнаухова, «преемственность между старым и новым очагом»⁵³. К этому следует добавить, что перенесение недоваренной каши и последующее ее доваривание на новом очаге — обряд исключительно высокой степени знаковости, органично сочетающийся с семантикой перехода, со всем комплексом действий по превращению не полностью освоенного в освоенное, готовое, культурное.

«Прежде всего хозяин пускает в избу петуха с курицей и дожидается, чтобы петух пропел на новоселье; затем уже входит сам, ставит икону на божницу и, открывая голбец, го-

ворит: “Проходи-ка, суседушко, братанушко!”. Следует общая семейная молитва, которую творят, обращаясь к переднему углу; хозяйка накрывает стол, кладет на него хлеб-соль, затапливает печь и принимается за стиральню. Те же обыкновения соблюдаются и в других великорусских и белорусских губерниях: старший в роде, держа в одной руке икону, в другой лопот хлеба, произносит: “Дедушка-домовой! прошу твою милость с нами на новожитье; прими нашу хлеб-соль, мы тебе рады!”. В новопостроенный дом вносятся наперед икона, непечатый хлеб с горстью соли или квашня с растворенным тестом»⁵⁴.

«Когда хата готова... сначала вносят иконы; под ними на покуте ставят дежу; на стол кладут хлеб и соль»⁵⁵.

«При переходе в новый дом несут с собой хлеба, соли, соломы, которую стелят, прежде чем ступить ногами на пол (чтобы не ступить на голый пол), пускают петуха с курами и замечают: если пошел в судки, то будет хорошо жить»⁵⁶.

«Перед входом в новый дом хозяева, для того чтобы дом был весел и богат, вносят в него петуха и дежу с тестом и помещают их в красном углу»⁵⁷.

«В Королевск. вол. Витебской губ. при переходе в новую хату прежде всего переносятся образа, потом стол с краюшкой хлеба на нем»⁵⁸.

На Украине хозяин вносит в дом икону, а хозяйка — рогач и кочергу, которыми крестит все углы хаты, «чтобы никакие насекомые не водились в ней». «Став на пороге новой хаты, хозяин читает “Отче наш” и по окончании молитвы входит в хату и ставит икону в святой угол. Потом возвращается к двери, берет от жены дежу и, внося ее в хату, говорит: “Як у сій дижи повно хліба, дай, господы, шоб так повно було и в сій хати хліба и всякой худобы!”. После чего ставит дежу на лавку против печи. Икону и хлеб вносит в новую хату обязательно хозяин, вообще мужчина, а не женщина; прочие вещи и хозяйственные принадлежности переносятся кем придется»⁵⁹.

Итак, в первую очередь переносятся те культурные символы, которые определяют статус дома как жилого, человеческого пространства. К их числу, как мы видим, относятся прежде всего огонь, иконы, хлеб (и соль), горшок каши, де-

жа с тестом, т. е. те предметы, которые призваны символизировать идеи освоенности, богатства, изобилия, плодородия. Более полный набор культурных символов в уже обжитом доме включает, кроме перечисленных, гнездо ласточки или аиста и многочисленные обереги, такие, как конская подкова, мак-выдняк (им обсыпают дом от ведьм, а также умершего, подозревавшегося в знахарстве), чертополох (от злых духов и ведьм), в Галиции — лопух (от ведьм), чеснок (в Галицкой и Угорской Руси), крапиву, осину, рябину, освященные в церкви ветки вербы, четверговую свечу и соль, иорданскую воду, апокриф «Сон богородицы» с заговором, в котором говорится, что тот, кто имеет этот «Сон» в доме в чистоте и сохранности, тот будет помилован от лукавого; дьяволу к тому дому не подступиться, и будет в том доме святой дух ночевать и счастье и умножение всякого плода⁶⁰, причем основная часть этих предметов хранится в красном углу — ритуально наиболее ценной части пространства.

По всей видимости, круг подобного рода символов был четко очерчен и не допускал больших вариаций. В особенности же во время перехода следили за сохранением традиционных связей между вещами, т. е. своего рода «грамматики» вещей. «Всяческому преуспеянию в новоотстроенном здании много “пануиць” (помогает. — А. Б.), если в день переходин туда помещены именно те предметы, ради которых здание выстроено, и не допущены предметы сторонние, как, например, свиньи — в овчарник, коровы — в конюшню, сено — в овин и проч. Ошибка или недосмотр в этом ведет к обоюдному ущербу предметов: сено, неподлежащее положенное в овин, всегда будет так же плохо, как и хлеб»⁶¹.

Другой комплекс обрядов был связан с «оживлением» второго в ценностной иерархии элемента дома — печи. П. Иванов приводит следующие данные об этом обряде на Украине. «Положить у нову пичь жытной соломы и прутьки два або тры свяченой вербы, тоди пидуть до сусид, выпросять сирнычквив и запалать солому. Тоди дывытьця у пичь на огонь: як огонь горыть ясно, то жыты буде весело; як темно горыть, то життя буде плохе, а як иде дым у хату, то буде у тій хати часто спорка и бойка миж хазяинамы и хазяй-

ками» (Купянск). «Перед разведением огня в новой печке хозяйка берет хлебную лопату, делает ею над устьем печи знак креста и говорит: “Господы, поможы в добрый час у новый печи топыты!”. Повторяет это три раза и ставит в печь новый, не бывший еще в употреблении горшок на огонь. Если горшок от огня не лопнет, то печь хорошо сделана, а если горшок даст трещину, то печь перекалдывают вновь (х. Егоровка). Первый раз в печи следует топить не соломой, а дровами, и ничего в ней не варить; но когда перегорят в ней дрова, должно посадить в печь несколько хлебов (нечетное число, — четного числа хлебов знающая хозяйка никогда не посадит в печь) и в один из них влепит сверху неперегоревший уголь. Если этот уголь, по вынутии из печи хлеба, окажется перегоревшим и даже превратившимся в золу, хозяева хаты будут иметь во всем удачу, счастье; в противном случае, если уголь не перегорит, эту хату хоть и не входи жить: “добра не буде”»⁶².

В Белоруссии «когда первый раз затопят новоустроенную печь в курной избе, тогда нужно всыпать девять “жменик семя”, отчего стены покроются слоем глянца, к которому не будет приставать впоследствии копоть, а только наслаиваться новым гляncем»⁶³.

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

Освоение переднего угла связано с установкой икон на божницу; накрыванием (и покрыванием) стола, общей молитвой и отмеченной в ряде районов общей трапезой с последующим зарыванием разбитого горшка в передний угол⁶⁴.

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

Совместная еда за столом — явление чрезвычайно интересное. Порядок рассаживания за столом является по сути дела пространственной моделью социальных отношений, действующих в семье. Противопоставления хозяин — ос-

тальные члены семьи, старшие — младшие, мужчины — женщины оказываются переведенными на язык «застольного» пространства: хозяин во главе стола, справа — мужчины, слева — женщины и дети, причем «ценность» пространства повышается по направлению к месту хозяина, синонимом которого является «верх», и понижается к противоположному концу стола — «низу».

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

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

Следует, однако, учесть, что «освоение» дома не заканчивается переходом и следующим за ним «новосельем», на которое приглашаются обычно родственники. Новоселье также имеет подчеркнuto социальный смысл — включение дома в сферу взаимоотношений семьи с родственниками и соседями, и, таким образом, закрепляется соотнесенность семьи с новым жилым пространством. На новоселье гости являлись непременно с хлебом и солью. «Люди, не чуждавшиеся колдовства и ворожбы, напротив, являлись на новоселье с черной кошкой, с черным петухом, тадили растворенную квашню и катили три хлеба, а потом замечали, как эти хлебы ложилась»⁶⁵. В Белоруссии «полным "пираходинам" в новый дом

предшествует “свящиння” его, ради которого приглашается священник с причтом. Всякое промедление в действиях священника, “кыпанина” в требнике, возвращение в дом за забытым предметом и оглядка назад со двора, улицы и околицы пророчат дому и жильцам одно только хорошее — здоровье, многочадие, богатство и славу, что совершенно противоположно значению тех же действий священника при напутствовании больного и погребении»⁶⁶. В Вологодской губ. на следующий день после перехода старались позвать доброжелательного соседа и угостить его как можно лучше, «чтобы первым не зашел в их дом какой-нибудь лиходей»⁶⁷.

Дом считается полностью освоенным (освященным), когда в нем совершен один из обрядов жизненного цикла (родильный, похоронный или свадьба). Тогда же могло совершаться и христианское освящение. Кроме широко известного представления о том, что «дом обмывается свадьбой или покойником», ср. также характерное: «Священник же для освящения хаты приглашается гораздо позже, и то для этого выжидается удобный случай, например крестины, свадьба и т. п., так что иногда случается, что живут по несколько лет в неосвященной хате»⁶⁸.

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

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

Процесс преобразования «природного» (не освоенного человеком) в «культурное» (освоенное) включал ряд моментов, которые представляются существенными для выявления механизма освоения в традиционной культуре.

1. Выделение части окружающей пространства. Наложение ограничений на выделенное пространство. Выявление места строительства (как и пригодных для строительства деревьев) имело подчеркнуто

ритуальный характер. Системы действующих запретов имели не только и не столько практический, сколько символический смысл. Они представляли собой своеобразные классификации, в которых объектам приписывалось положительное или отрицательное значение, соотносимое с системой социальных ценностей коллектива. В том случае, если классификация не распространялась, например, на те или иные части пространства, они вводились в эту классификацию с помощью дополнительной операции — гадания. В гаданиях моделировались основные параметры будущего жилища — его пространственные, временные и социальные характеристики. Выделенное место (и материал) подвергалось в ходе строительства дальнейшим ограничениям. С этой точки зрения все строительство представляло собой последовательное наложение ограничений на материал и пространство.

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

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

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

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

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

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

3. Семантизация пространства. Уже самые первые действия (выбор части пространства, заготовка материала) направлены на установление корреспонденций между выделяемыми объектами и планом содержания традиционной картины мира. Место, материал и время строительства оказываются соотнесенными с концепциями жизни, смерти, доли, богатства, бедности, плодородия и т. д. В этом смысле весьма показателен выбор средств чисто символических операций — гаданий при выборе места строительства, деревьев. В результате подобных действий элементы окружающего природного пространства расчленились на два ря-

да объектов, имеющих смысл в дихотомии положительного—отрицательного. Дальнейшие ритуализованные действия можно рассматривать как наделение выбранного места и материала только положительными значениями, которые в итоге составляют концепцию жилища как наиболее освоенной (в том числе и содержательно наиболее организованной) части пространства.

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

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

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

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

Примечания

¹ *Костоловский И.* Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости Рыбинского уезда. — ЭО, 1891, № 3, с. 132.

² *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. — ЭО, 1914, вып. № 3—4, с. 178.

³ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890, с. 83.

⁴ *Шустиков А.* Троищина Кадниковского уезда. — ЖС, 1892, вып. 3, с. 123.

⁵ *Дыминский.* Суеверные обряды при постройке дома в Каменец-Подольской губ. — Этногр. сб., СПб., 1864, вып. 6, с. 8; ср. также: *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 31; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 138.

⁶ *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. III. СПб., 1902, с. 335.

⁷ *Соловьев К. А.* Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930, с. 175.

⁸ *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927, S. 288.

⁹ *Иванов Вяч. Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах. — В кн.: Пробл. славянской этнографии. Л., 1979, с. 151.

¹⁰ *Балов А. В.* Очерки Пошехонья. — ЭО, 1891, № 4, с. 84.

¹¹ *Соловьев К. А.* Жилище крестьян..., с. 176.

¹² *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания, с. 97.

¹³ *Шейн П. В.* Материалы..., т. III, с. 323.

¹⁴ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая... сила, с. 37.

¹⁵ *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 96.

¹⁶ *Соловьев К. А.* Жилище крестьян..., с. 175.

¹⁷ *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи..., с. 97.

¹⁸ *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великоросов. — ЭО, 1896, № 2—3, с. 156.

¹⁹ См. об этом: *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957, с. 96 и сл.; *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи..., с. 92—117; *Байбурин А.* Из русской демонологии. — Сб. студ. науч. работ (краткие сообщения). Тарту, 1973, с. 8—9.

²⁰ См. об этом: *Толстой Н. И.* Из заметок по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные? — В кн.: Матер. Всес. симпози. по вторичным моделирующим системам, 1 (5). Тарту, 1974, с. 27 и сл.; *Байбурин А.* Из русской демонологии, с. 9.

²¹ *Неуступов А. Д.* Верования крестьян Шапшинской волости Кадниковского уезда. — ЭО, 1892, № 4, с. 119.

²² *Добровольский В. Н.* Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями. — ЖС, 1898, № 3—4, с. 361; см. также: *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям..., с. 149; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов. — ЭО, 1896, № 1, с. 101; *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914, с. 177; Словарь русских народных говоров. Вып. 8. Л., 1972, с. 119 и др.

²³ *Токарев С. А.* Религиозные верования..., с. 96.

²⁴ *Добровольский В. Н.* Данные для народного календаря..., с. 364—365; *Богатырев П. Г.* Верования Шенкурского уезда Архангельской губ. — ЭО, 1916, вып. 3—4, с. 56; *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. — Сб. сведений для изучения крестьянского быта населения России. Вып. II. М., 1890, с. 123.

²⁵ *Ляцкий Е. А.* Представления белоруса о нечистой силе. — ЭО, 1890, № 4, с. 31.

²⁶ *Балов А. В.* Очерки Пошехонья, с. 84.

²⁷ *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям..., с. 154—155.

²⁸ *Балов А. В.* Очерки Пошехонья, с. 84.

²⁹ *Демидович П.* Из области верований..., с. 118.

³⁰ *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь, с. 180.

³¹ *Демидович П.* Из области верований..., с. 118. По словам П. Демидовича, «первое, что бросается нам при этом в глаза, — это смешение культа домового с культом почитания змей».

³² *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. I. СПб., 1891, с. 96. См. также: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895, с. 73—74; *Романов Р. Е.* Белорусский сборник, V. Витебск, 1894, с. 180.

³³ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865, с. 532.

³⁴ *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — Труды VII МКАЭН, т. V. М., 1970, с. 615—616.

³⁵ Там же, с. 616.

³⁶ *Топоров В. Н.* К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок). — Труды по знаковым системам, 3. Гар-

ту, 1967, с. 92, 96. См. также: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 35.

³⁷ *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Т. 2. СПб., 1885, с. 123.

³⁸ *Дыминский.* Суеверные обряды..., с. 8; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая... сила, с. 31; *Zelenin D.* Russische... Volkskunde, S. 288.

³⁹ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, 1868, с. 116; *Шустиков А.* Троищина..., с. 123.

⁴⁰ *Богатырев П. Г.* Верования великорусов Шенкурского уезда. — ЭО, 1918, кн. III, с. 55.

⁴¹ *Zelenin D.* Russische... Volkskunde, S. 288.

⁴² *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая... сила, с. 31.

⁴³ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы..., с. 138.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ См., напр.: *Завойко Г. К.* Верования, обряды..., с. 178.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Ср. разработку сходной проблемы на австралийском материале: *Кабо В. Р.* Мотив лабиринта в австралийском искусстве и проблема этногенеза австралийцев. — Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов. М.; Л., 1966, с. 254—267 (Сб. МАЭ, т. XXIII); *The Labyrinth.* London, 1935.

⁴⁹ *Eliade M.* Spiritual Thread, Sūtrātman, Catena aurea. — In: Festgabe für Hermann Lömmel. Wiesbaden, 1960, S. 47—56.

⁵⁰ См. о них: *Топоров В. Н.* О двух праславянских терминах из области древнего права в связи с индоевропейскими соответствиями. — В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973, с. 124—133.

⁵¹ Ср., с другой стороны, утверждение противопоставления между домом и не домом («лесом» в широком смысле) с помощью пространственного разграничения в заговоре при переходе в новую избу (Новгор. губ.): «Поставлю я около двора широкий тын, чтобы через этот тын ни лютый зверь не перескочил, ни гад не переполз, ни лихой человек ногой не переступил и дедушка-лесной через него не заглядывал» (*Максимов С. В.* Нечистая, неведомая... сила, с. 31—32).

⁵² *Карнаухова И. В.* Суеверия и бывальщина. — В кн.: Крестьянское искусство СССР. II. Л., 1928, с. 83.

⁵³ Там же.

⁵⁴ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 117.

⁵⁵ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания, с. 88.

- ⁵⁶ Потанин Г. Н. Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы. — ЭО, 1892, вып. 2, с. 190.
- ⁵⁷ Шейн П. В. Материалы..., т. III, 1902, с. 334.
- ⁵⁸ Там же, с. 335.
- ⁵⁹ И[ванов] П. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки. — Харьковский сб., 1889, с. 59.
- ⁶⁰ Сумцов Н. Ф. Культурные переживания, с. 102.
- ⁶¹ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 141.
- ⁶² И[ванов] П. Народные обычаи..., с. 49—50.
- ⁶³ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 137—138.
- ⁶⁴ См.: Сахаров И. П. Сказания русского народа, т. 2, с. 123—124.
- ⁶⁵ Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII вв. СПб., 1887, с. 174.
- ⁶⁶ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы..., с. 138.
- ⁶⁷ Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Географического общества. Вып. I. Пгр., 1914, с. 265.
- ⁶⁸ Шейн П. В. Материалы..., т. III, с. 235.

Часть вторая

**СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ВНУТРЕННЕГО ПРОСТРАНСТВА
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ЖИЛИЩА**

Глава I

СТРУКТУРНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ВНУТРЕННЕГО ПРОСТРАНСТВА (ГОРИЗОНТАЛЬНЫЙ ПЛАН)

По вопросам, связанным с традиционными способами организации жилого пространства у восточных славян, накоплен огромный фактический материал. С начала XX в. неоднократно предпринимались попытки его обобщения¹. В частности, разработана классификация с учетом особенностей внутренней планировки жилого помещения. Ее критериями послужили три признака: расположение печи, переднего угла и направления, в котором повернуто устье печи. Точкой отсчета является вход в жилище. Различия в их взаимном расположении позволили прийти к заключению, что «в середине XIX в. на европейской территории расселения русского народа четко выделяются четыре типа внутренней планировки жилого дома: северо-среднерусский, восточный южнорусский, западный южнорусский и западнорусский»².

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

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

В западнорусском типе (Псковская, Витебская, Новгородская, Смоленская губ.) печь находилась около входной

двери и была повернута к ней устьем. Этот же тип планировки был распространен в Белоруссии, на Украине, в Польше, в Латгалии, на востоке Литвы, частично в Карелии.

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

При этом авторы подчеркивают, что «все четыре типа внутренней планировки при имеющихся различиях обнаруживают в то же время единство расположения переднего угла обязательно по диагонали от печи. Такое расположение печи и переднего угла — одна из общих черт русского крестьянского жилища XIX в.»³. Уже из этого наблюдения очевидно, что взаимное расположение печи и переднего угла не относится к числу дифференцирующих признаков и является избыточным по отношению к данной классификации. Следовательно, реальным различительным признаком может считаться лишь направление устья печи относительно входа. По сути дела этот признак и дает четыре варианта планировки. Но возникают два вопроса. Первый из них связан с правоммерностью использования в качестве точки отсчета входа/выхода, второй — с проблемой инварианта указанных четырех разновидностей восточнославянского жилища.

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

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

Ориентацию можно определить как включение объекта в пространственно-временной континуум или (когда этот термин используется как метафора) в любую другую систему отношений. Так, например, мы говорим о социальной, религи-

озной и т. п. ориентации. В определенном смысле (ср. сказанное выше) их можно считать производными от первичной, пространственно-временной ориентации. Случаи потери ориентации в любой из указанных сфер расцениваются и в наши дни как отступление от нормы. Если вторичные типы ориентации условны, то первичный (на уровне пространственно-временных отношений) — абсолютен, т. е. жизненно необходим. Потеря ориентации во времени и пространстве влечет за собой дезориентацию во всех других сферах жизни, но не обязательно наоборот.

Эти довольно-таки известные факты лежат в основе человеческого поведения. Человеку необходимо уметь правильно ориентироваться — это такое же важное условие его существования, как сон и пища. Если мы в своей обыденной жизни обходимся весьма приблизительными ориентирами типа «здесь», «там», «на работе», «дома» и т. п. и для нас мало существенна наша ориентация относительно сторон света, то для ранних этапов человеческого сознания такая ориентация была необходимой. Причина тому — жесткая корреляция между представлениями о строении мира и социальными (в широком смысле) представлениями, что обуславливалось прежде всего религиозно-мифологическим характером видения мира. Маркированность в этой четырехчленной структуре востока и юга в их противопоставлении западу и северу прослеживается во всех текстах (в семиотическом смысле), реализующих представления о структуре вселенной⁴. Важно подчеркнуть, что оппозиция восток — запад и юг — север на семантическом уровне легко сворачивается в одну: юг в восток — север в запад, так как им соответствуют по сути дела две парадигмы связываемых с ними значений. Указанная амбивалентность юга и востока, с одной стороны, и севера и запада — с другой, объясняет идеологическую основу отмеченного многими этнографами факта, что крестьянское жилище в XIX в. старались ориентировать окнами на юг или восток, а не на север или запад⁵.

Ориентируя жилище, человек тем самым связывает его со своими представлениями об организации мира, соотносит его с основными параметрами картины мира. С этой точки зре-

ния жилище не просто строится: по мере его строительства, обживания оно обрастает всеми необходимыми связями с человеком, с одной стороны, и с вселенной — с другой, с микрокосмом и макрокосмом. В идеале жилище должно быть соизмеримым как с микро-, так и с макрокосмом (или обеспечивать возможность перекодировок между ними).

Для того чтобы разобраться в «правилах» структурирования горизонтальной плоскости жилища, рассмотрим прежде всего характерное для восточнославянского дома диагональное расположение печи и красного угла⁶.

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

Своеобразной осью ориентации жилища как раз и является диагональ красный угол—печь. Один ее конец (красный угол) указывал *на полдень, на свет, на восход, на красную или божью сторону, другой (печь) — соответственно на тьму, на заход* и т. п. Важно подчеркнуть, что даже если по каким-то обстоятельствам (и прежде всего из-за особенностей планировки поселения) диагональ красный угол—печь отклонялась от «запрограммированного» направления, тем не менее условно обозначала его (семиотическая ценность диагонали в этом случае, естественно, повышалась). Иными словами, красный угол всегда отождествлялся с востоком или югом, а угол, в котором располагалась печь, — с западом или севером. Молились на образа, помещавшиеся в красном углу, т. е. на восток. Покойника хоронили головой на восток, а перед захоронением клали на стол головой в красный угол и т. д. Человеку, знающему этот язык сигналов ориентации,

не составляло труда сориентироваться в чужом доме, что чрезвычайно важно не только из этикетных соображений, но и для выработки правильной стратегии поведения. Именно благодаря этой диагонали ценностная топография жилища становилась предельно ясной: место у печи — «женское пространство», в красном углу — наиболее почетное и т. д. (см. об этом ниже). Благодаря этим ориентирам человек оказывается постоянно связанным с внешним миром. С другой стороны, вся система представлений о внешнем мире таким образом проецируется на внутреннее пространство жилища.

Если ход наших рассуждений правилен, то устойчивое расположение печи и красного угла на самом деле еще более устойчиво, чем обычно предполагается. Принятие этой диагонали за общую линию отсчета дает возможность по-иному взглянуть на всю проблему сходства и различия внутренней планировки восточнославянского жилища. Перед нами по существу один план (что, кстати, всегда «чувствовалось») ⁸. Региональные отличия заключаются в расположении входа, повороте устья и других не менее важных, но явно вторичных дифференциальных признаках.

Однако возникает еще один вопрос. Несмотря на то что диагональ печь—красный угол отражает весьма архаичский комплекс представлений, она является сравнительно поздним образованием. История ее возникновения — это история ориентированности жилища, изученная, к сожалению, пока еще не достаточно ⁹. Имеющиеся в нашем распоряжении археологические и этнографические материалы позволяют обрисовать лишь в самом общем виде следующий предположительный путь развития «знаков» ориентации.

До появления окон жилище ориентировалось на юг входным проемом, который служил одновременно источником дневного света. Археологические данные VI—X вв. свидетельствуют об ориентированности входа на юг как устойчивым признаком. Печь при этом располагалась в противоположной от входа (т. е. в северной) стороне ¹⁰.

В X—XI вв. планировка претерпевает глубокие изменения. Печь оказывается расположенной рядом с входом, который перестает быть ориентированным на юг ¹¹. Объяснение

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

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

С этой точки зрения более архаическими являются оба южнорусских плана, где красный угол расположен непосредственно у входа, а печь находится во внутренней части дома. «Северные» планы, где у дверей расположена печь, в таком случае нужно считать вторичными, но, как справедливо отметила Е. Э. Бломквист, «более жизненными», так как появилась возможность выделить чистую половину жилища, и главное — в таких домах лучше сохраняется тепло. «Поэтому в селениях, лежащих на границах зоны южновеликорусской планировки, где оба ее типа соприкасаются с другими двумя планами, уже в XIX веке наблюдалась постоянная замена южных планов другими... Благодаря этому за последние 100 лет средневеликорусский тип постепенно распространяется к югу, а украинский — к востоку и северо-востоку»¹².

Архаичность южно-великорусских планов жилища является еще одним подтверждением выдвинутой К. В. Чистовым гипотезы об относительной «новизне» общих черт и особенностей северно-русской культуры¹³.

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

Примечания

¹ Харузин А. Славянское жилище в Северо-Западном крае. Вильна, 1907; *Rhamm K.* Germanische Altertümer aus der Slavisch-Finnischen Urheimat. Erstes Buch. Die Altslavische Wohnung. Braunschweig, 1910; *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927; *Волков Ф.* Этнографические особенности украинского народа. Украинский народ в его прошлом и настоящем. Ч. II. Пгр., 1916; *Толстов С. П.* К этнологической систематике элементов великорусской культуры жилища в средней России. — В кн.: Культура и быт населения Центрально-промышленной области. М., 1929; *Лебедева Н. И.* Жилище и хозяйственные постройки Белорусской ССР. М., 1929; *Бломквист Е. Э., Ганцкая О. А.* Типы русского крестьянского жилища середины XIX — начала XX в. — В кн.: Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1967; *Бломквист Е. Э.* 1) Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — Восточнослав. этногр. сб. М., 1956; 2) Беларускае народнае жылле. Мінск, 1973; *Самойлович В. П.* Українське народне житло. Київ, 1972; *Чижикова Л. Н.* Изучение сельского жилища восточных славян. Итоги и задачи классификации. — СЭ, 1976, № 4; см. также работы археологов: *Спегальский Ю. П.* Жилище Северо-Западной Руси IX—XIII вв. Л., 1972; *Раппопорт П. А.* Древнерусское жилище. — В кн.: Древнее жилище народов Восточной Европы. М., 1975, и др.

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

³ Там же.

⁴ См. подробнее: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 109—113 и др.

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

⁶ Не будучи исключительно восточнославянской чертой (ср. описания жилищ финно-угорских народов, южно-немецких областей, Австрии, Швейцарии, Чехии, Словакии, Польши, Венгрии, Румынии), она сходным образом определяет особенности восприятия и упорядочения пространства. Другими словами, семиотическая ценность диагонали печь—красный угол позволяет рассматривать

жилища, внутреннее пространство которых организовано с учетом этого принципа, в качестве вариантов единого типа.

⁷ Ср.: «Дома строят окнами на юг или, весьма редко, на юго-запад; избу, построенную окнами в другую сторону, называют тюрьмой» (Зеленин Д. К. Материалы для описания Вятской губернии. Вятка, 1912, с. 21); см. также: Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 58—59; Юрченко П. Г. Народное жилище Украины. М., 1941, с. 8; Романов К. К. Жилище в районе реки Пинеги. — В кн.: Крестьянское искусство в СССР. Вып. 2. Л., 1928, с. 11—12; Ляпушкин И. И. Славяне восточной Европы накануне образования древнерусского государства. — МИА, Л., 1963, № 152 и др.

⁸ Ср., напр., высказывания Д. К. Зеленина об «однородности самого разнообразия» типов жилища, явившиеся откликом на заявления об отсутствии единого типа русского жилища, которые в свою очередь явились следствием накопленных к 30-м годам сведений о региональных вариантах восточнославянского жилища (Зеленин Д. К. Об исторической общности культуры русского и украинского народов. — СЭ, 1940, III, с. 23); см. также: Маркелов М. Т. К вопросу о культурных взаимоотношениях финнов и русских. — Этнография, 1930, № 1—2, с. 61. Обзор этих и других точек зрения на проблему вариантов и инварианта русского жилища см.: Раппопорт П. А. Древнерусское жилище, с. 108 и сл.

⁹ О времени возникновения диагонали у народов Севера Евразии см.: Ränk G. Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordeuropas und Nordasiens. — FFC, Helsinki, 1949, № 137, S. 15—20; у венгров: Gunda B. Die Raumaufteilung der ungarischen Bauernstube, ihre gesellschaftliche Funktion und kultische Bedeutung. — Dt. Jb. für Volkskunde, 1962, Bd. 8, S. 15—20; у словаков: Frolec V. Společenská funkce jizby lidového domu na Moravě. — Národopisné Aktuality, 1972, roč. IX, с. 2, s. 91.

¹⁰ Раппопорт П. А. Древнерусское жилище, с. 114, 119. Здесь же см. библиографию.

¹¹ Там же, с. 126.

¹² Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 136.

¹³ Чистов К. В. Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов Русского Севера. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1974, с. 9—13.

Глава II

СЕМИОТИКА ВНУТРЕННЕГО ПРОСТРАНСТВА (ГОРИЗОНТАЛЬНЫЙ ПЛАН)

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

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

О роли границ в различного рода памятниках культуры Ю. М. Лотман пишет: «Граница в тексте культуры может выступать в качестве инварианта элементов реальных текстов — как имеющих пространственные признаки, так и не имеющих. Так, в схеме “город—мир” в качестве границы выступают стена и ворота, имеющие ясно выраженную пространственную характеристику (“Ярославна рано плачет в Путивле на забрале”) — за “забралом” начинается мир стихий: ветра, реки, солнца, на волю которых отдана жизнь ее мужа; показательно, что пока граница внутреннего простран-

ства проходит по реальным границам русской земли — “ше-ломянем” и Донцу — каждая река выступает в своей географической реальности: спутать Дон, Днепр, Донец, Стугну — невозможно. Им всем вместе противостоит лишь полумифическая Каяла, протекающая во “внешнем” мире половецкой степи. Реальность русского географического пространства сменяется при выходе за его пределы сказочно-мифической географией. Но как только границей внутреннего пространства оказывается стена Путивля, разница между Днепром и Донцом перестает быть существенной: это два имени одной Реки, к которой и обращается Ярославна»¹.

Границы дома призваны защитить его обитателей, изолировать от внешнего мира. Именно поэтому их семантика складывается с учетом возможности их разрушения, вторжения стихии, неподвластной человеку. Границы внутри дома служат несколько иным целям. Они объективируют социальную структуру семьи, являются выражением особенностей религиозной, ритуальной, хозяйственно-экономической и других видов деятельности человека. Соответственно несоблюдение этих границ, точнее игнорирование приписываемого им содержания, может расцениваться как нарушение правил поведения, что также может привести к нежелательным последствиям. Таким образом, можно говорить о двух комплексах границ в жилище любого типа, различающихся не только характером сегментируемого пространства, но и характером связанных с ним представлений.

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

руют горизонтальную, а пол и потолок — вертикальную плоскость и будут рассмотрены в соответствующих разделах.

Двери и окна

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

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

Вслед за Т. В. Цивьян мы различаем два вида связи дома с внешним миром — регламентированную (осуществляемую посредством входа/выхода через двери) и не регламентированную (осуществляемую через окно, дымоход и т. д.). Основанием для такого деления служат многочисленные тексты, разрабатывающие сюжет проникновения или, наоборот, бегства героя через окно, дымоход, с одной стороны, и ритуальная практика (например, вынос гроба с покойником через окно) — с другой. Поэтому особое значение придается запорам, которые призваны регламентировать связь с внешним миром. Отсюда огромное число загадок, пословиц, примет о замках, засовах, ключах, отражающих их охранную функцию; ср.: «Маленький, пузатенький, весь дом бережет»; «Молчан-собака весь дом стережет»; «Черненька собачка

свернувшись лежит; не лает, не кусает, а в дом не пускает»; «Узелок Кузьма развязать нельзя имячко хорошо: Алексеем зовут» (все о замке)⁴. Ср., с другой стороны, роль замка и ключа в различного рода закрепках, например: «Замкну замки замками, заключу за ключи ключами». Именно эти элементы должны были реализовать функции своеобразного «фильтра».

Параллельно существует целая система символических способов очищения: окрещивание дверей, дверных косяков, порогов, с тем чтобы не проникала «нечистая сила»; ср.: «На ничь треба викна и двери хрестыты, шоб никуды було нечистий сыли ввійты»⁵; «На дверях кладут кресты смолой — все время года»⁶; «Стараются принести из церкви затепленной (четверговую свечу. — А. Б.) и выкаливают затем ею кресты на верхней дверной перекладине и на сволоке»⁷; прибивают к порогу или косяку с той же целью найденную конскую подкову, нож, обломок косы⁸; «Малоруссы для защиты от ведьм вешают на окнах и порогах дверей жгучую крапиву»⁹. Для того чтобы избавиться от шалостей домового, нужно воткнуть все «христовские свечки во все дверные косяки и проходы»¹⁰. «Иногда дают хворому выпить и умыться наговоренной воды, смешанной с печной золою и угольями; тою же водою смывают у дверей притолоки и косяки, чтобы не могли войти в избу лихоманки и другие болезни»¹¹. На Богоявление (6 января) «хозяин мелом изображает “кресты” над окнами, на воротах, дверях и косяках всех сараев, хлевов и в заключение на ульях, если есть пчелы; все также окропляет водой»¹². Во избежание пожара от грозы мажут молоком косяки дверей и окон¹³.

Непосредственным выражением противопоставления дом — лес является, например, поверье, зарегистрированное в Тульской губ., согласно которому «девушек и детей лешие могут похищать. Девушек они берут себе в жены. Берут в жены и женщин, живущих распутно». Избавиться от подобных действий лешего можно с помощью чертополоха, который втыкали над дверью (а также держали над постелью, хранили под подушкой), но еще лучшим средством считалась трава «прострел»¹⁴. В приведенных примерах (число кото-

рых легко можно увеличить) достаточно отчетливо выявляется еще одна особенность, присущая восприятию пограничных объектов в традиционной картине мира: именно здесь, на границе двух миров, концентрируются хтонические силы, которые «обязательно отмечены чертами маргинальности, так как их проявление — всегда контакт с человеком, всегда соприкосновение с посторонним и, следовательно, всегда граница»¹⁵.

Всем действиям у входа/выхода приписывается высокая степень семиотичности. Самая простая их интерпретация связана с пространственно-временным противопоставлением начало — конец пребывания в жилище, под которым в этом случае понимается особый мир с определенной системой правил, предписаний, со своей системой ценностей. Характерным способом маркирования начала (входа) и конца (выхода) является остановка перед порогом дома, часто сопровождаемая краткой молитвой, особенно при входе в чужой дом («Без бога — ни до порога»), обычай присаживания перед дальней дорогой. В ситуации отправления в дорогу регламентируется даже вербальное поведение: «Последние слова путника к остающимся домашним могут быть только перед порогом избы, да с экипажа. Переговариваться же через порог и смотреть по углам он не должен, так как во время пути будут частые остановки для исправления упряжки и экипажа»¹⁶.

Велика роль порога в этикетных ситуациях (вырожденные формы ритуала). Ср.: «Гостя встречай за порогом и пускай наперед себя через порог. Через порог не здороваются. Через порог руки не подают»¹⁷. Несоблюдение этих предписаний может привести к нежелательным последствиям. Например, в Архангельской губ. считалось, что «холостой мужчина, если сядет на порог, то не женится, потому предупреждают севшего на порог словами: “Не садись на порог — невесты уедут”; с девицей же будет то, что у ней женихи уедут, если она сядет на порог»¹⁸.

Но если в обыденной жизни многие предписания имеют факультативный характер, то в обрядовой ситуации они становятся обязательными. Вход и выход (начало и конец) приобретают особый смысл. Достаточно указать на довольно-та-

ки сложный церемониал перешагивания через порог участников свадебного обряда с предварительным испытанием жениха (например, загадками) у порога дома невесты¹⁹. Сама невеста «входя в дом (жениха. — А. Б.), прыгает с порога обеими ногами, говоря про себя: “Кышьте, овечки, волчок идет”»²⁰, объяснение чему кроется в осознании «чуждости» дома жениха²¹ (ср. в этой связи приговор дружки при входе в избу невесты: «Скок через порог, головой в потолок и насилу ноги переволок»²². При этом сам факт произнесения приговора уже отмечает порог как особый, начальный момент, ср.: «Через порог шагают — все молитву творят; до избы дойдут — опять останутся, опять старая церемония»²³. Известно, что в обряде переходного типа все границы резко актуализируются²⁴, причем каждая преодолеваемая граница расценивается как основная и единственная. Особая опасность порога в свадьбе подчеркивается в многочисленных описаниях. Например, в Медвежьегорском районе клетник «строго наблюдал за тем, чтобы перед отъездом к венцу одежда жениха и невесты не касалась дверных порогов, в таком соприкосновении видели опасность порчи»²⁵. Прохождение женихом дверей дома невесты описывается как нападение, взлом. Причем это насильственное открывание женихом дверей дома невесты имеет еще дополнительный смысл, обусловленный, скорее всего, представлениями об аналогиях в строении дома и человеческого тела. В соответствии с этими представлениями двери входят в систему генитальной символики (ср. также еще более прозрачную метафорику ключа и замка, например в загадках с соответствующей разгадкой: «Тычу, потычу / Ночью не вижу / Дай-ка, невестка, днем попытаю» и др.)²⁶. Поэтому открывание дверей в свадьбе в определенной мере символизирует дефлорацию. Особенно показательны обряды, связанные с порогом в родинах и похоронах, когда в первом случае маркируется начало жизни человека, его приобщение к дому, а во втором — конец жизни, прощание с домом: «После крещения дитя приносится в дом родителей также кумой; она кладет его у порога хаты, откуда берет на руки кум, и, передавая матери, говорит: “Брали у вас дыгтя нарощенне, а отдаем молитвяне и хрещене”»²⁷. «Когда

младенца приносят из церкви, кладут на несколько минут на порог избы “освятить ребенка через порог”²⁸. Ср.: «При выносе гроба из дома три раза ударяют гробом в порог комнатный и сенной» (Подольск. губ.)²⁹. С этим же комплексом представлений соотносится обычай захоронения под порогом умерших без крещения детей: «Дети мертворожденные и некрещенные хоронятся в самой жилой части хаты (в оселе — Подольск. губ.), у порога вхожих дверей»³⁰. Отголосок обычая захоронения под порогом отмечен у многих народов³¹. Вероятно, в связи с этим обычаем порог соотносится с культом предков. Захоронение у порога дома еще больше усиливало представления о том, что сразу за/под порогом начинается не просто иной мир, но мир мертвых. Ср. подблюдную песню, предвещающую смерть: «На пороге сижу, за порог гляжу»³² с очень широким полем значений, включающим запреты стоять, сидеть, есть на пороге, здороваться через порог, а с другой стороны, связь порогов, дверей с дорогой, чужим миром, смертью, что входит в более общую тенденцию мифологизации границ и пути через границы. «На порог наружной двери не должно становиться, а равно не годится здоровым есть что-нибудь, сидя или стоя на пороге. Только в день похорон отца или матери заставляют оставшихся сирот-детей сесть при закате солнца на пороге и, сидя на нем, съесть кусок хлеба с солью. После этого сироты не будут чувствовать сильной тоски по умершему и им не будет ночью страшно в хате, где пред тем был покойник»³³. Любопытно, что объект, манифестирующий границу, принадлежит всегда одному из миров (а не двум одновременно, как это, с нашей точки зрения, «должно быть»), и именно тому, который связан с категорией внешнего, опасного, враждебного человеку. Поэтому порог, дверь, будучи элементами дома, наделены содержанием, характерным скорее для объектов внешнего мира.

Мифологизация границ проявляется и в ритуальных действиях, сопровождающих рождение ребенка (открывание всех дверей, в том числе и «царских врат» в церкви при трудных родах, отмыкание замков, развязывание всех узлов, снятие серег, колец, посыпание путей по порогам солью

и т. п.)³⁴, что объясняется, по-видимому, уже отмеченной для свадьбы генитальной символикой входов/выходов. Ср. у О. М. Фрейденберг: «В земледельческий период 'двери', 'ворота' означают материнскую утробу и вульву; 'рожда', женщина отворяет и затворяет небесную дверь, — и потому-то Янус, бог двери, призывался при беременности и разрешал роды. В фольклоре женский рождающий орган — 'ворота', дитя — 'путник', акт рождения — 'поезд'. Утроба матери при родах — это отпирающиеся 'небесные ворота'; небо — 'мясной ларец', который мать — божество отпирает»³⁵. «При трудных родах бабка отыскивает счастливое место, вода для этого большую по разным местам в хате, в сенях, в хипеке и даже (в сел. Ново-Николаевке) в сарае, гумне; а для ускорения и облегчения родов прибегает к следующим средствам: вынимает из ушей большой серьги, снимает с пальцев кольца, развязывает везде узлы, отпирает в сундуках замки и растворяет все двери»³⁶. «Когда женщина долго мучится родами, то бабушка проводит ее три раза через порог; это облегчает роды»³⁷. Ср. также обычай, в соответствии с которым те, у кого дети умирают, «выбивают в избе косяки с дверью; женка рождает в сенях, и бабка, взяв младенца, подает его в избу, стоя задом к двери, которого в избу также принимают, стоя к двери задом» (Нижегородская губ.)³⁸.

Так называемый «живой огонь» от «повальных болезней» добывали трением бруса о порог избы (Олонецкая губ.)³⁹. Вообще обращает на себя внимание актуализация границ, и в частности порогов, при болезнях, что связано, по-видимому, с представлениями о локализации причины болезней во внешнем мире. Например, один из способов лечения радикулита заключался в том, что рубили березовый веник на пороге, говоря: «Рублю тиун»⁴⁰. «При наговаривании воды от завийныцы (боль в животе) ставят воды, потом насыпают туда накрест соли и перемешивают все ножом, с произнесением слов заговора. Или когда нападут соняшницы (боли в животе с тошнотой), то, переверотив вверх дном ведро, наливают на дно непечатой воды, всыпают в нее три ложки жару (горящих углей) из печи (роблят прысок) и потом велят больному стать на хатнем пороге и выпить эту воду. Вообще же при

лечения от “урокив” наговоренную воду выливают обыкновенно под пятау дверей, “шоб лыхо так крутылось, як крутят-ся двери”. «Для излечения ребенка от испуга просверливают в дверной притолоке на высоте роста ребенка дырочку, срезавают у больного на голове накрест несколько волосков, а также обрезают у него на руках и ногах ногти, кладут волосы и ногти в дырочку и забивают ее осиновым кольшком. Когда дитя перерастет дырочку, испуг пройдет»⁴¹. Все это обусловило особую роль дверей (порогов) в различного вида гаданьях и, что очень показательно, в свадебных и похоронных гаданиях и приметах. Ср.: «Когда моют избу, девица приговаривает: “Сколько черес порок ходокоф, столько к ней женикоф”»⁴². «Если при соборовании свечи упадут комлем к порогу, то больной умрет».⁴³ «Если незакрытые глаза покойника обращены на выходную дверь, то в доме будет еще покойник»⁴⁴. Характерно также, что выделенность входа (как, впрочем, и других функционально сходных частей дома и — шире — двора: ворот, окон и т. п.) подчеркивается различными декоративными украшениями — резьбой, краской и т. п.⁴⁵, имевшими, вероятно, значение оберега.

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

«солнце», «солнечный луч», «месяц». Отсюда и космическая («солнечная») символика в орнаментах наличников⁴⁶. Собственно, связь окно—солнце определила весь механизм ориентирования жилища.

Другие виды связи, в частности использование окна в качестве такого же хода, как и двери, проницаемость окон для человека, птиц, животных, считались нежелательными и опасными. «Ласточка в окно влетит — к покойнику». «Нетопырь залетает в дом — к беде»⁴⁷. «Воробей влетит в дом — это предвещает перемену местожительства»⁴⁸. «Залетит случайно в комнату через окно птичка — быть беде, особенно пожару»⁴⁹. В то же время через окно выносят умерших некрещенных детей и взрослых покойников, болевших, например, «горячкой». «Покойника выносят из дому ногами вперед, и при этом всегда через двор, а не через парадное крыльцо; но бывают случаи, что если покойник помирает “горячкой”, то покойника в гробе выставляют в окно»⁵⁰. В окно же выносят первого умершего в доме покойника⁵¹. «Маленьких детей (вероятно, некрещеных. — А. Б.) после смерти родители выносили через окно, а не через дверь»⁵². Любопытно, что окно играет особую роль как раз в похоронных обрядах. «Как только заметят, что помирающий начнет испускать дух, то для души вблизи помирающего ставят на окошке или в божнице стакан или чашку с водой: здесь душа, покинув тело, будет обмываться»⁵³. «При кончине человека ставят воду на окно, чтоб душа обмылась»⁵⁴.

Через окно осуществляется символическая связь с миром мертвых, ср.: «В окошко вывешивают полотенце, по которому должны подниматься в избу и спускаться родители»⁵⁵. В день поминовения родителей «хозяин открывает окно, спускает с него на улице холст, на котором спускали в могилу какого-нибудь покойника, и начинает провожать невидимых гостей своих с печки: “Теперь пора бы вам домой, да ножки у вас устали: не близко ведь было идти; вот тут помягче, ступайте с богом!”»⁵⁶. «В степных селениях кладут первый блин на слуховое окно, причем приговаривают: “Честные наши родители! Вот для вашей душики”»⁵⁷. На Украине «в хате, где есть покойник, ставят на окно воду или разведенный водою

мед в уверенности, что душа умершего до 40 дней во время хождения своего по мытарствам является ежедневно домой и услаждает горечь мытарств сладостью стоящего на окне меда. Вообще же, посещая свое земное жилище, души умерших садятся или на божнице между иконами, в виду чего иконы никогда не ставят одна плотно к другой, а всегда с промежутками, или на висящих около икон рушниках или на окнах. Во время поминальных обедов души умерших родственников собираются и сидят на полочке между иконами, а на большие праздники и в дни печения хлеба души прилетают к окнам, чтобы «повтать пару, шо йде з горячаго хлеба»; для этого даже зимою поднимают вверх, отсовывают нижнюю часть окна, чтобы пар горячего хлеба мог выходить из хаты на двор. «Як печуть хлиб, так выймают перву хлибыну або кныш и ламают на чотыри кускы. Первый кусок кладут на передпичне викно, другый — на чолове, третий — на причилкове, четвертый — на столи, а на полове викно не кладеться. Парою з розломанного хлиба пышующя умерши души»⁵⁸.

Такая связь окон с идеей смерти становится более понятной, если учесть этимологию слова «окно» (*окно* — из *око*, ср.: др.-исл. *vindauga*, «ветровой глаз», откуда англ. *window* «окно» и т. п.)⁵⁹ и представления о смерти (или сне) как о закрывании глаз; ср. игру в жмурки, в основе которой лежит ритуальный образ смерти (ср.: *жмурик* «покойник» и производные с близким кругом значений)⁶⁰; ср. также универсальный мотив слепоты героя и ритуальный запрет смотреть (выглядывать) в окно, нарушение которого приводит героя к гибели⁶¹, а с другой стороны, мотив смертоносного взгляда, который выводится из противоположных соотношений: открывание глаз — смерть (или сон); закрывание глаз — жизнь⁶², что объясняется гипотезой В. Я. Проппа о взаимной слепоте живых и мертвых относительно друг друга⁶³. Особенно опасно оставлять окна открытыми и не перекрещенными на ночь, так как через окна могут войти мертвецы и упыри и задушить спящих, преимущественно детей⁶⁴.

Непосредственная связь окон с иным пространством утверждается в запретах выливать в открытое окно воду (по-

мои), плевать, выбрасывать кости, кошку⁶⁵ и т. п., так как «там нередко стоит ангел господен, который в это время, чтобы ему не плеснули в глаза, уходит; в избе часто случается, что произносят бранные слова, а потому здесь находится чаще черт, а ангелу здесь нет места, и он стоит тогда у окошка»⁶⁶.

Соответствие окно — «глаз» дома — связано не только с темой смерти, но и, что гораздо важнее для понимания семантики окна, с темой проникновения во внешнее пространство, оставаясь во внутреннем. Таким образом, не только силы внешнего мира могут проникнуть через окно вовнутрь, но и человек, находящийся в доме, может благодаря окну проникнуть во внешний мир, оставаясь в безопасности. Окно обеспечивает визуальный контакт, который в целом ряде ситуаций оценивается как более предпочтительный по сравнению с прямым контактом⁶⁷.

Следует отметить несколько стандартных ситуаций, связанных с окном. Первая — «стоять (снаружи) под окном» — своеобразная формула с вполне определенными значениями, а именно «быть нищим», а также «быть святым», что не противоречит одно другому, ибо нищенство нередко рассматривается как знак святости, а нищие — люди, приближенные к богу. Ср.: «В окно подать — богу подать»; «Бог дает, так и в окошко подает» и многое другое⁶⁸. Характерно, что пища, подаваемая в окно, всегда обладает сакральным значением (ср. обычай класть первый блин на окно «для родителей»).

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

Связь женщины с окном очень устойчива. По словам О. М. Фрейденберг, «как двери и ворота, так и 'окно', их разновидность, семантизирует в тот период женщину. Сперва заря показывается в окно, затем башня плодородия; культ знает многие примеры этой стоящей у окна женщины, которая то воздевает руки кверху, то как бы выглядывает, то осо-

бым образом, подобно Гетере, своим взглядом заманивает проходящего»⁶⁹. Соответственно противоположная ситуация — «мужчина под окном дома возлюбленной» (и проникновение к ней через окно) — широко известный мотив, детально разработанный в фольклоре и литературе.

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

Вестям, полученным через окно, приписывается специфическое значение. Как правило, они связаны с резкими переменами в жизни человека, услышавшего эти вести; ср. разработку такой ситуации в мифе о Всеславе⁷⁰; ср. гадания на святках: «Что услышишь под окном, того и жди»⁷¹. Такая маркированность вербальной связи через окно объясняется, по-видимому, тем, что нормальным считается визуальный контакт: в окна видят, а у дверей слушают.

Все эти значения окон поддерживаются их особыми пространственными характеристиками — ср. приведенную Т. В. Цивьян загадку: «Ни в доме, ни снаружи, ни в небе, ни на земле»⁷². Особые циклы загадок посвящены таким типологическим и историческим разновидностям окон, как «волоковое» (ср.: «У нас в избушке все поползушки»; «И зиму и лето на полозу едет»; «Двину, подвину по белому Трофиму: спит Трофим, не ворохнетя»); «подъемное» [ср.: «Двину, подвину по белому Мартыну, Мартын взглянет, зубы оскалит»; «Дерну, подерну по белому Леонтью, Леонтий взглянет и рот разжанет (растянет)»]⁷³; ср. также «дымное окно» заговоров, «красное», «косячатое» окно в эпических, свадебных, похоронных текстах, колядках и т. д.

И, наконец, значимым представляется то обстоятельство, что окон в доме всегда 3 «во имя Св. Троицы»⁷⁴. Ср. во вьюнишной песне: «На передней-то стене три окошечка, / Три окошечка да три косячатые...»⁷⁵. «Четвертого окна в своей хате сакун ни за что не прорубит. В Ляуках, когда крестьянская хата была отведена под земскую школу, господарь, хозяин избы, прорубил четвертое окно в хате только с благо-

словения священника и разрешения мирского схода»⁷⁶. Несмотря на христианскую мотивировку, можно предположить космологические истоки трех источников света (ср. трехчастность горизонтальной структуры сакральных и иных построек в других традициях): «Жилище божества как общественное и частное жилище представляет собой горизонтальную и вертикальную троичность: центральное помещение, находящееся на возвышении, и два меньших боковых крыла; их расположение тройное — передняя часть, главная и большая по середине и задняя часть (ср. структуру речи и стиха, стену с тремя дверьми, из которых средняя выше и шире; позднее — три этажа храма и дома)»⁷⁷.

Матица

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

Поперечное положение матицы⁷⁸ обусловило то обстоятельство, что ей приписывается роль символической границы между «внутренней» («передней») частью дома и «внешней» («задней»), связанной с входом/выходом в северном и западном планах — по сути дела основным членением внутреннего пространства великорусского крестьянского дома. Гость (т. е. чужой, в том числе и этимологически), войдя в избу, садится на лавку у входа и не должен заходить за матицу без приглашения хозяев. Эти же запреты мы встречаем в свадьбе. Сваты не должны заходить за матицу до определенного момента; причем поведение сватов должно именно актуализировать указанное членение дома — ср. у Даля: «Сидеть под матицей, быть свахою, сватать в доме невесту»⁷⁹. Отсюда и специфическая роль матицы в сватовстве: «По взгляду, брошенному свахой на потолочную матку, хозяева тотчас догадываются, зачем она к ним явилась»⁸⁰. «Сватовья зайдут в избу, покладут на воронец рукавицы пальцами кверху... и останавливаются посреди избы под матицей»⁸¹.

Для того чтобы путь был счастливым, перед уходом следует подержаться за матицу (ср. сказанное выше о связи матицы с представлениями о дороге)⁸². «Под матицей можно было увидеть немало различных предметов. Найденный от бороны зуб подтыкали под матицу. Это предостерегало избу от клопов, блох и тараканов. У коровы-новокупки а также у лошади на режиге отрезали пучок шерсти и подтыкали эту шерсть под матицу. Чтобы узнать пережинщину, достаточно подоткнуть под матицу колосья или нож под крышку стола, тогда придет колдунья и попросит что-нибудь железное»⁸³. Ср. в заговоре: «Полунощница Анна Ивановна, по ночам не ходи, рабы божьей не буди! Вот тебе работа: днем играй пес- том да ступой, а ночью матицей»⁸⁴. Имя жениха узнается «слушанием под матицей»⁸⁵. «Когда молодушка переезжает в дом мужа, то, войдя в избу, останавливается под матицею, оглядывает окружающих и говорит про себя: “Вы мои овечки, а я ваш волчок”, это для того, чтобы быть большухой в доме»⁸⁶. Ср. подблюдные песни, предвещающие смерть: «Села ворона на матицу, / Каркала ворона во всю голову: / “В том дому не быть добру!”»⁸⁷. «Висит нехтер над матицей / Кто пойдет — головой попадет. / Диву ули ляду! / Кому спели, тому добро!»⁸⁸.

Место под матицей (под ее центром) является также и серединой избы, ее топографическим центром, где происходит большинство обрядов, не связанных с сидением за столом или с печью⁸⁹. К названным выше действиям невесты под матицей дома жениха следует добавить аналогичные действия у порога⁹⁰, что может служить указанием на функциональные аналогии между порогом и матицей как границами между внешним — внутренним.

Другими границами, сегментирующими жилое пространство, были два деревянных бруса, сходящихся под прямым углом от смежных стен к печному столбу на высоте, превышающей рост человека. Они назывались *воронцы* или *грядки*. Один из них, идущий к передней стене (северный и среднерусский план), имел название *пирожный брус*. Функциональная его характеристика двояка: это и полка для выпеченного хлеба, и граница, отделяющая женскую часть избы

(около печи) от остального пространства. В свою очередь второй брус, параллельный передней и задней стенам, назывался *полатный* и предназначался для поддержания края полатей. В то же время он отделял дверной угол (подполатное пространство) от внутренней части дома. В месте соединения воронцов с печным столбом образовывался еще один угол, который назывался *сутычным* углом или *сутками* (от «*сутыкаться*»). «Эти два бруса как бы делят свободное от печи пространство избы на три части. Первая — большой (красный, передний) угол под образами или собственно изба, вторая — подпорожье (или задний угол, *кут*) — у входа, под полатами, и третья — печной, или подовый, угол (*середь*, *середь*, *кут*, *куть*) — перед печью. Печной угол нередко отделялся от остального помещения занавесом из пестрого ситца или цветной домотканины, а иногда промежуток от пирожного бруса до пола зашит досками — получается комнатка перед печью, отделенная не доходящей до потолка перегородкой и называемая чаще всего чуланом. Здесь в старину у окна ставили ручные жернова»⁹¹.

В южнорусских планах вместо воронцов делали *полицы*, одна из которых шла от печного столба к двери, а другая — от печи к передней стенке. «Когда требовалось разделить избы на отдельные помещения, здесь уже с середины XIX в. прежде всего начали отделять дощатой перегородкой часть против печи, где происходила стряпня; это помещение называлось в Курской обл. топлюжкой, в Тульской — чуланчиком. Гораздо позднее стали огораживать место против входа, где находился примост между боком печи и передней стеной. В таком случае примост разбирали, вместо него ставили широкую кровать — выделяли спальню или спальню для молодых (Ряз. обл.)»⁹². Аналогичные конструкции с печным столбом существовали в западнорусском и белорусском плане.

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

Связь этих элементов между собой подчеркивается, например, загадкой: «Два ворона летят, да одну голову едят», интересной, кроме того, своей квазиэтимологической направ-

ленностью. Относительно воронцов, этимология названия которых, по-видимому, связана с семантическим полем «темный, черной масти» (что, кстати, вполне оправдано тем, что воронцы служили и для защиты хлеба и посуды от сажи), их, вероятно, можно включить в зооморфный терминологический код, весьма существенный не только для терминологии, но и для мифопоэтического образа жилища.

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

Мы тебе, Марьюшка, наказывали,
Мы тебе, Васильевна, наговаривали:
Не выходи из-за занавесочки,
Не выступай из-за берчато́й,
Не садися в сутки в угол,
Под образа под святые⁹³.

Ср. в приговоре дружки: «От печки от кирпичатые, от столба горемычнаго, по полику тесовому, ко столику дубовому, за скатерти браные...»⁹⁴. В то же время «сюжет жениха» построен на преодолении границ, в том числе и между «мужской» и «женской» частями жилища:

Он-с по новым сеням спохаживает,
Каблуком полы проламывает.
Он вступил да в белу горницу,
Распахнул белу занавесу⁹⁵.

Но, пожалуй, наиболее значимым в ритуальном отношении элементом рассматриваемой конструкции был печной столб. Следы архаических верований, связанных с печным столбом, очевидно, лучше всего сохранились в белорусской традиции, где он назывался *дзед*, *коневой столб* или просто *конь*. В этом названии можно видеть соответствие др.-инд. *asva-yura* 'конный столб', 'мировой столб', что говорит об индоевропейском характере термина⁹⁶. Черты исключительной древности обнаруживаются в так называемом «столбо-

вом обряде» белорусской свадьбы. Этот обряд, в частности, включал стандартные ситуации мифологического сценария, разыгрываемые у «мирового дерева» или «мирового столба»: жертвоприношение, произнесение магических формул, символическое путешествие по столбу⁹⁷. Семантика печного столба складывалась, по-видимому, из различных значений. В конструктивном отношении печной столб был центральной опорой крыши. В семиотическом смысле столб воплощал идею вертикали дома, маркируя в то же время его ритуальный центр. Позже он стал служить и границей между «женским» и «мужским» пространством жилища, ср. о невесте: «Не плачет за столом, наплачется за столбом»⁹⁸. Во всяком случае первые два значения не различались, являясь в то же время основой для того содержания, которое обычно приписывается мировому дереву или его аллоформам. Причем эта семантика усиливалась образом креста (от соединения столба с воронцами), ср.:

Не молитесь-ка богу нашему,
Наш бог вас не помилует!
Помолитесь-ка чудному кресту,
Чудному кресту — печному столбу!⁹⁹

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

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

Красный угол

Называется также: *передний, верхний, старший, почетный, святой, божий, первый*; укр.: *покутьє*; белор.: *кит, покуць*. Наиболее ценная и почетная часть жилища. Как мы уже говорили, если не реально, то условно (через образа) красный угол сориентирован на восток или юг и освещен более других углов. В свою очередь все в доме было сориентировано по отношению к красному углу. На образа в этом углу молились; в нем происходила трапеза и все отмеченные в религиозном и ритуальном плане события; к красному углу были обращены изголовья постелей¹⁰⁰; головой к иконам клали покойника¹⁰¹ и т. п. «С домом сочетался культ христианский не только в ежедневных молитвах в доме или при выходе из дома, но и в объектах. Прежде всего культ сочетался с красным или передним углом. С ним связывалась вся жизнь крестьянина — рождение, свадьба и похороны»¹⁰².

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

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

Пространство в красном углу (за столом) имеет выраженный знаковый характер. Его ценность повышается по направлению к самому почетному месту — под образами. На этом месте (на «верху») обычно сидит глава семейства, хозяин. Вероятно, именно поэтому в приметах если трещит большой угол, то это предвещает смерть хозяину¹⁰³. Ср. также любопытный пример соотнесения частей жилого пространства со структурой семьи: «кузнечик забирается в заднюю стену дома к смерти ребенка; в большой угол — к смерти хозяина или хозяйки» (Новгор. у.)¹⁰⁴.

Кроме деления пространства на главное (верхнее) — младшее (нижнее), существовало разграничение по линии мужское — женское. Мужчины сидели на долгой, «муж-

ской» лавке, в то время как женщины и дети — на лицевой, «женской» лавке, располагавшейся под окном на улице.

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

Красный угол был теснейшим образом связан с обрядами, регулировавшими социальный аспект жизни человека, его социализацию и десоциализацию. При трудных родах роженицу обводили вокруг стола¹⁰⁵. После родов закапывали детское место в этом углу¹⁰⁶.

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

ляется «главным», он и занимает «главное» место: жених сидит ближе к образам, а невеста — ближе к дверям.

Различного рода коллизии, связанные с определением «своего» в этом жестко семиотизированном пространстве, обычны не только для ритуала, но и для фольклорного этикета. Ср.: «И мы не в угол рожей-то, а вперед»; «Не мое место впереди сидеть, мое место при куту в углу»; «В большой кут посоха не ставят»; «Рано, девка-то молода еще: не из кути, в куту глядит»¹⁰⁷ и т. п.

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

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

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

Не менее значимо пространство красного угла в похоронном обряде. Место каждого члена коллектива вокруг лавки, на которой лежит покойник (головой к иконам), было также строго фиксировано с аналогичной ценностной акцентировкой. Даже горшок, из которого обмывали покойника, закапывали в разных частях дома в зависимости от того, кем был покойник. Если умирало второстепенное лицо, то горшок обыкновенно относили на рубеж поля. Но если умирал хозяин, то его клали «под верхний угол», чтобы не переводился домовый¹⁰⁸.

Актуальное для ритуала вообще противопоставление внутреннего внешнему (открытого — имеющему границы)

реализуется в похоронах по отношению к красному углу в так называемом обычае прощания с землей. Для этого умирающие ходят в поле или просят родных «сводить их на поле с землей и с вольным светом проститься». «В поле на своем жеребье старик стал на колени и с крестным знаменем положил четыре земных поклона на все четыре стороны, а затем, поднявшись с земли, сказал родным: “Ну, теперь несите меня вперед”, т. е. в избу на лавку в передний угол. Старика повели обратно, положили на лавку и он здесь вскоре умер»¹⁰⁹. Во время похорон замечали, куда отклонится (при выносе покойника) пламя свечи, горевшей у него возле головы: «Пойдет в красный угол, то хорошо, а если он пойдет в дверь, то скоро в том же доме будет еще покойник»¹¹⁰. Связь красного угла с комплексом представлений о смерти, предках проявляется, в частности, в дни поминовений родителей. На сороковой день ждут покойника домой. В большом углу стелется чистая постель для гостя. Хозяева кланяются «порожнему месту» и говорят: «Кушай-тко, родименькой!». На стол при этом ставится лишний прибор¹¹¹. В случае с так называемыми «заложными покойниками» (умершими не своей смертью — утонувшими, сгоревшими и т. п.), которые недостойны сидеть за общим столом, кушанья ставят под стол¹¹².

Эта устойчивая связь похоронного комплекса с красным углом, может быть, явилась основой для лексической омонимии южно-русского названия *покутье* для обозначения красного угла и кладбища.

В календарном цикле красный угол отмечен как место для первого снопа («именинника») и последнего («поминальника»), которые ставят под иконы¹¹³. Во время святок «на стол и в покути кладут сено с соломой и после обеда все таскают из-под скатерти соломинки: если вытянут длинную соломинку, вырастет хороший лен»¹¹⁴. Под Новый год кладут козульки и выпускают петуха. Если петух понесет козульку под большой угол, то девушка в этом году замуж не выйдет, а если в сени, то выйдет¹¹⁵. Ритуальным аналогом этого гадания является обрядовое метение пола девушкой обязательно от порога к красному углу со словами: «Гоню в избу свою молодцев, не воров, наезжайте ко мне женихи с чужих дво-

ров»¹¹⁶. На Украине, как отмечает П. Иванов, «подметая хату, начинают мести обыкновенно от порога к покути, где сор собирается и откуда он выносятся. Делается это для того, чтобы добро шло в хату, а не из хаты»¹¹⁷.

Важнейшим элементом не только красного угла, но и всего жилого помещения был уже неоднократно упоминавшийся стол. Закрепленность стола за красным углом специфически восточнославянская черта. Стол в севернорусских деревнях всегда ставится вдоль половиц, т. е. узкой стороной к западной стене избы¹¹⁸. Вообще следует отметить важность в народных представлениях противопоставления продольного поперечному. Первому обычно придавался положительный, а второму — отрицательный смысл. Поэтому не только вещи старались расположить вдоль (например, пола), но и стандартные положения тела увязывались с этим принципом (ср. «сидеть вдоль пола» для благоприятного исхода сватовства). Однако спать никогда не ложились вдоль пола на том основании, что «вдоль пола кладут только покойников»¹¹⁹.

В средней полосе стол назывался *коник* — название, вообще очень актуальное для номинации элементов восточнославянского жилища (ср. *коник* в значении «нищая лавка»; *коневый стоуп*, коньки на крыше; наконец, сев.-русс. тип дома «конем» и т. п.). Боковые стенки стола (*коника*) завершаются изображениями конских голов — тоже стандартной детали декоративного оформления жилища.

В Словакии, как и вообще у славян, стол считался настолько важной частью дома, что без стола дом не хотели покупать¹²⁰. Такое отношение к столу было вызвано особенностями его семантики. Дело в том, что в традиционных представлениях почти повсеместно проводилась аналогия между столом в доме и престолом, алтарем в церкви¹²¹. Интересно, что и весь красный угол не только «оформлялся» как алтарная часть храма (киот, символика св. духа и т. п.), но и вести себя в этом углу полагалось, как в церкви. Другими словами, стилистика поведения в разных частях дома была неодинаковой. Наиболее регламентированным было поведение в красном углу, причем система мотивировок основывалась как раз на том, что это алтарная часть дома. Ср.: «Считается грехом

стучать по столу, за которым едят, и тем, которые это делают, говорят: не бей стола — стол божья ладонь»¹²². Характерно, что определение «божья ладонь» применялось не только к столу, но и к земле, печи — т. е. к тому, что обеспечивает человека хлебом насущным. С этой точки зрения интересны (разумеется, с оговорками) соображения О. М. Фрейденберга: «Стол — сперва камень, дерево или просто насыпь; на нем едят не потому, что он искони создан для этого; первоначально вещь ничего не означает и могла бы вовсе и не бытовать; но стол — божество, стол — небо—земля, позднее — местопребывание божества; стол имеет свой культ, и ему воздаются почести. Так же священен и алтарь (жертвенник), его позднейшая разновидность, выполняющая функции священной плиты; жертвенник, алтарь, стол — варианты божества. Пребывание на столе означает обожествление, победу жизни над смертью; на специальных агонистических столах лежат венки, которыми награждают победителей. Со столом, как с победой над смертью, связывается и представление о власти; так, носитель божественной идеи, царь или князь, получает власть в акте сиденья на столе. Как небо, стол — святыня храма, святая святых, престол, где совершается евхаристия и где лежит божество в виде вина и хлеба»¹²³.

Символика стола особенно ярко проявляется в украинском обычае уставлять стол хлебами различной величины так, чтобы он напоминал небо с главными и второстепенными светилами (ср. чешский танец девушки, изображающей солнце на столе)¹²⁴. Святость стола определялась и тем, что на него клали хлеб, «свяченые» свечи, святую воду и пр. Ср. пословицу: «Хлеб на стол, так стол престол, а хлеба ни куска — так и стол доска»¹²⁵. В необходимых случаях стол служил алтарем¹²⁶.

Стол как главный объект дома соотносился прежде всего с его главой (ср. приметы типа: «Если шатается стол, то умрет хозяин дома»). Явно ритуальный смысл придавался покрыванию стола скатертью, как и самой скатерти. Скатертью покрывали стол не всегда, а лишь в ритуально отмеченных случаях. Например, скатерть полагалась во время свадебного пира, причем все скатерти («столешники») клались наизнан-

ку («наопашку»), «чтобы не было порчи на новобрачных»¹²⁷. «В крещенский сочельник стелют христовскую скатерку, садятся за стол, ничего не говоря, и наблюдают, чтобы на скатерку не упало крошек. Когда отужинают, снимают скатерку и смотрят под стол; там иногда находят три зерна: ржаное, ячменное и пшеничное. Это признак того, что год будет хлебородный» (Волог. губ.)¹²⁸. На «щедрые» вечера в южной Валахии стол покрывался плахтой, которая была приготовлена на случай смерти¹²⁹. В Волынской губ. «стол постоянно покрыт скатертью, и на нем всегда лежит хлеб. На стол и шапку положить грешно; если со стола упадет на землю кроха хлеба, то грешно, поднимая, не поцеловать, если же рассыплется много крох, то ищущий их должен уронить слезу, чтобы не плакать на том свете»¹³⁰. Аналогичные действия наблюдались и у других европейских народов¹³¹. Скатерть могла использоваться и вне сочетания со столом. Ср., например: «Когда начинают свозить хлеб, то первый воз везут через скатерть, разложенную у дверей и сохраняемую со Святой. На скатерти кладут еще кусок Антипасхи»¹³². Со скатертью, как и со столом, был связан целый ряд примет. Если скатерть постелена вдвое, то могут родиться близнецы.

На столе полагалось быть строго определенному набору вещей (ср. например: «Ключ на столе — к ссоре» и т. п.), что, вероятно, объясняется той же аналогией стол — престол. Ср.: «Так как за “оцецким столом” имеет место все лучшее в жизни простолюдина, то последний, даже как мебель, стоит выше остальных предметов хатки: допустить на стол кошку, курицу или неразумное дитя по меньшей мере предосудительным, потому что на нем бессменно покоится дар божий — хлеб да соль»¹³³. Не полагалось на столе оставлять нож на ночь, не то нечистая сила будет им воевать. «На столе должен всегда лежать целый хлеб, а особенно на ночь. При необходимости же можно и на ночь начать целый хлеб, но в таком случае должно оставлять край, который и сложить потом с оставшейся частью хлеба, чтобы он имел по крайней мере вид целого»¹³⁴.

Сакральным значением наделялось и место под столом. В Пермской губ. в поминальные дни это место отводилось ско-

ропостижно умершим, утонувшим, сгоревшим — т. е. умершим не своей смертью.

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

При этом ритуальный обход стола и обряд благословения в известной степени аналогичны церковному обряду, происходившему в алтарной части храма. Показательно, что в метаобрядовой лексике слово «стол» имеет терминологическое значение — так называется один из этапов ритуала (ср. *княжий стол*). Значение «престол», уже отмеченное для стола выше, приобретает особый смысл в той подсистеме свадебной символики, которая представлена терминами *князь*, *княгиня* и т. п.¹³⁵ Показательны и другие обрядовые действия со столом. В Рязанской губ. перед тем, как свахе идти сватать, ее сажают за стол, все четыре ножки коего связывают кушачком, «чтобы лучше связалась свадьба»¹³⁶. Интересно, что обвязывание ножек происходило и по другим поводам с самыми разнообразными мотивировками. П. Г. Богатырев, проанализировав обряд обвязывания ножек стола цепью в сочельник на территории Западной Украины, пришел к выводу, что, несмотря на различия в народных толкованиях (сохранение скотины от диких зверей; «чтобы ноги были крепкими как железо»; «чтобы прогнать дьявола»; «чтобы в течение года рты были на замке» и др.), этот обряд подчиняется двум законам магии: закону контакта и закону подобия¹³⁷. Не отрицая полностью подобной интерпретации, следует отметить, что она направлена на функциональное, а не содержательное толкование. Для последнего же важнее то, что именно со столом связываются представления об успехе в задуманном деле, сохранении скота, здоровье и благополучии. Стол в этих обрядовых ситуациях является символом устой-

чивости миропорядка, и, как всякий объект, олицетворяющий «свое», — источником силы и благополучия.

На фоне этих представлений особенно значимы ритуальные передвижения стола. В свадебном обряде невеста, отправляясь к венцу, тянет за собой стол до порога, «чтобы подруги вышли замуж»¹³⁸. Ср. выдвижение стола на середину хаты при трудных родах¹³⁹. В случае пожара «из соседнего дома выставляют стол, накрытый скатертью; на столе целая булка хлеба, бутылка иорданской воды и соль; женщина, которая “кметыт до огню”, старается с этим столом обойти вокруг загоревшихся строений»¹⁴⁰. Таким образом, стол включается в еще одну тему брачных отношений, в систему представлений о благополучном исходе родов, локализации пожара. Пожалуй, нет такой жизненной ситуации, которая так или иначе, в той или иной мере не пересекалась бы с образом стола как с сакральным элементом дома. И именно поэтому всем действиям в красном углу придавался символический характер, влияющий на благополучие семьи¹⁴¹.

Семиотическая ценность красного угла подчеркивалась тем, что здесь хранились, как мы уже говорили, наиболее значимые культурные символы, и прежде всего иконы. Именно иконы старались перенести в новый дом в первую очередь (см. выше). «До сих пор простой народ во многих местах называет иконы “богами”, а полку, на которой помещаются иконы, “божницею”»¹⁴². Вместе с иконами в божнице ставили священную вербу, пучки троицких берез, Псалтирь, богоявленскую воду, свечи, Сон Богородицы, Страсти и т. д. Иконы украшались разноцветными ленточками. Во время пира, пляски и других развлечений божницу занавешивали¹⁴³. Среди икон, как правило, находилась икона пресвятой Богородицы Неопалимой купины, которая считалась охранительницей дома от пожара, и особенно от пожаров, возникающих от молнии. По народным представлениям, когда горит оставленная в горящем доме икона, то появляется огненный столб. Точно такой же столб появляется и тогда, когда горит человек. Вообще по тому, как «ведут себя» иконы, прогнозируется дальнейшая жизнь семьи: «Дает трещину

икона или упадет на пол — в доме будет покойник или случится с кем-нибудь из домашних несчастье»¹⁴⁴.

Высокий знаковый статус икон предопределил особые правила обращения с ними. Иконы не могут быть проданы, но могут быть обменены. Их нельзя сжигать или уничтожать каким-либо иным образом, а можно лишь зарывать или пускать по воде. Чистят иконы дважды в год: перед рождеством и пасхой. Воду, которой моют иконы, выливают снаружи избы под красный угол¹⁴⁵. Любопытно, что положение икон в избе русского крестьянина строго противоположно положению топора. Топор кладется под лавку «лицом» к стене, а обухом (спиной) к избе, в то время как повернуть икону лицом к стене считается кощунством. Эта ситуация обыгрывается, в частности, в загадках¹⁴⁶. В пространственном отношении икона и топор являются крайними точками наиболее ценного (внутреннего) и наименее ценного (внешнего) пространства избы.

Среди предметов, помещавшихся в божницу, особое значение придается свечам, среди которых были венчальные, богоявленские, пасхальные, сретенские, четверговые. Все они использовались во время болезней, родов, грозы, пожара. В последних случаях особой силой наделялась четверговая свеча¹⁴⁷.

В некоторых районах России в красном углу подвешивали «паука» из бумажек и соломинок. «Обычно это подвешивание приурочивается к началу весны, к появлению капелей и теплых лучей солнца; подвешивание сопровождается словами: “Солнышко, ведрышко”»¹⁴⁸. Паук еще назывался *круг*. Солнечная символика «паука» («круга») не вызывает сомнения, как, впрочем, и то обстоятельство, что в данном случае мы имеем дело с приданием жилому пространству черт макрокосма.

Элементами, соединяющими «центры» и «периферию» дома, являются лавки. В обрядовой ситуации лавки иногда принимали совершенно не свойственное им в обыденной обстановке значение пути. В обряде «девичьей зрелости» «...по исполнении 12 лет, до каковой поры она (девочка. — А. Б.) считалась ребенком и ходила в одной нижней рубаше, родите-

ли ставили ее в избе на лавку и заставляли пройти по лавке взад и вперед известное число раз; после этого, перекрестившись, девушка должна была спрыгнуть с лавки в подставленный родителями новый сарафан, сшитый для этого случая. С этого момента начинался девический возраст, и девушке разрешалось ходить в хороводы и считаться невестой»¹⁴⁹ (ср. хождение и прыганье с лавки самой невесты в знак согласия; ср. также путь свахи по лавке от дверей до печи и вождение по лавке жениха дружкой в доме невесты)¹⁵⁰. Хождение по лавке можно рассматривать с двух точек зрения: как ритуальное нарушение обыденного порядка и как специальное подчеркивание идеи движения, желание подчеркнуть, что передвижение по дому тоже семиотично, тоже путь — ср. отношение слов *лавка* (*лава*) и *мостик* (*мост*)¹⁵¹ при том, что последнее употребляется и для обозначения сеней — переходной зоны между домом и двором, прохождение через которую регламентируется в сфере этикета — останавливаться в сенях считалось неприличным.

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

Топографический центр избы, ее середина, играет меньшую роль в обрядах, чем другие функциональные центры: печь и красный угол. Ср., впрочем: «На родины ребенка кладут на вывороченный шерстью кверху кожух посреди хаты»¹⁵². «При выходе молодых утром из чулана родные бросали посреди хаты и били “вдребезгу” нарочно для этого приготовленные горшки, в знак того, что была, дескать, молодая “цельная”, а в эту ночь разбилась»¹⁵³. Середина избы отмечена и в обряде расставания невесты с родным домом:

Первые растаны — середь горницы,
 Другия растаны — на новом крыльце,
 Третьи растаны — за воротами,
 Тут-то я с матушкой расстануся¹⁵⁴.

В подблюдных песнях центр связан с идеей жизни/смерти: «Сидела ворона / На столбике, / Очутилась ворона / Середь избы / Кому вынется...» (предвещает смерть)¹⁵⁵.

Печь и печной угол

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

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

Печь использовалась при лечении от самых разнообразных заболеваний благодаря распространенным представлениям об очистительных свойствах освоенного огня¹⁵⁶. Кроме того, печь занимала исключительное место в системе народных обрядов, верований и представлений. Иными словами, печь являлась одним из наиболее значимых элементов жилища, наличие или отсутствие которого определяло статус постройки (дом без печи — нежилой дом). Ср.: «Догадлив крестьянин, на печи избу поставил»¹⁵⁷ или загадку о печи: «Чего из избы не выгащишь?»¹⁵⁸. По отношению к печи существовало такое же отношение, как и к избе в целом: «Кто первый вымоется в печке, тот умрет»¹⁵⁹ (ср. аналогичные поверья о первом человеке, вошедшем в новый дом).

Из всех работ, относящихся к организации внутреннего пространства жилища (так называемый «наряд нутра»,

включавший отделку стен, настилку полов, устройство неподвижной мебели и т. п.), подчеркнуто ритуальным характером выделялось «печебитье». Собственно печебитьем этот обряд назывался на Севере. На Украине и в Белоруссии он не имел специфического названия и входил в категорию работ, объединяемых термином *толока*, что соответствует *помочи* великорусских губерний.

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

Если печь били печники, то к ним относились так же, как к плотникам. Поэтому естественно, что при кладке печи хозяйка старалась задобрить печников, чтобы печь не дымила, хорошо выпекала хлеб, долго держала тепло и мало требовала топлива. На Украине «когда печь дурно подпекает хлеб, хозяйки обвиняют в этом печников, которые, по мнению их, могут сложить печь так, что, как бы жарко ее ни натапливали, все же в ней хлебы не будут допекаться. Заложив в черинь печи линовище гадюки (кожу змеи, которую она сбрасывает с себя, когда линяет), печники делают печь совершенно негодной для печения в ней хлеба (с. Араповка). Чтобы печь никогда не дымила, закладывают в стенки ее, при скла-

дывании их, кусочки ладану (х. Егоровка), а иногда кладут между кирпичами и деньги»¹⁶¹.

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

Показателен в этом смысле принцип номинации дома, его обитателей, ср.: *огнищанин* «Русской Правды» — владелец очага, дома, глава рода; костромская *дымница* — селение, деревня¹⁶²; сербское *огнице*; чешское *ohnisko*; болгарское *огниште*; лужицкое *ohnisko*; *дымничать* в значении «жить», «вести хозяйство», а также (пск.) «осматривать дом, хозяйство жениха и невесты», «жениться, выходить замуж без согласия родителей»¹⁶³. Все это обусловило особое отношение к огню. В огонь нельзя плевать, ругаться при огне. Его нужно заматывать чистой метелкой, крестить, ставить на ночь горшок с водой и полено, чтобы он мог есть и пить. «Мы шануем <...> огонь як бога, вин наш дорогой гисть», — говорят украинцы¹⁶⁴.

Показательна с этой точки зрения народная этимология слова *изба* из *исъ-топка* от *топить*, *истопить*¹⁶⁵.

Отмеченность печи в сфере сакрального подчеркивается в текстах, где печь соотносится с христианской системой ценностей: «Печь в дому — то же, что алтарь в церкви: в ней печется хлеб»¹⁶⁶. Характерно, что из всех функций печи выделяется приготовление пищи — важнейшее свойство печи не только с хозяйственной, но и с ритуальной точки зрения: сырое, неосвоенное, нечистое превращается в вареное, освоенное, чистое¹⁶⁷.

Процесс приготовления пищи имел выраженный ритуальный характер, причем это относится не только к приготовлению обрядовой пищи, но и обыденной. В этом смысле весьма показательны так называемые «операционные тексты», в которых приготовление пищи описывается в космических масштабах или терминах отношений мужского начала к женскому. Например, о приготовлении опары: «На озере на Ладожском, / На устьи на Волховском / Вода с песком помутилася; / Они свиданья убоялися, / Из Ладожского выбиралися; / О том люди догадалися; / За орудие хваталися, / Усми-

рять их собиралися...»; или: «Помутилася вода с песком, / Побранилися Лука с Петром...»¹⁶⁸. Ср. о печении блинов: «Плешь идет на гору, / Плешь идет под гору, / Плешь с плешью встретится, / Плешь плешу молвит: / “Ты плешь, я — плешь — / На плешь / Капнешь, / Плешь задержешь / Да другую наведешь”»¹⁶⁹. Приготовление пищи сопровождалось различными приметами. Например, при выпечке хлеба, приготовлении каши и т. п. следили, в какую сторону наклоняются верхушки (хлебов) или в какую сторону выходит из горшка каша: если внутрь печи — это предвещает прибыль, удачу, счастье, если к устью (к выходу) — бедность, разорение, убыток¹⁷⁰. В Архангельской губ. по числу и величине выпавших углей судили о гостях и урожае: «Если сыплются из печи искры и горячие уголья — это верный признак хорошего урожая и прибытия гостей»¹⁷¹. На Украине «когда посадят в печь паски, то тою же лопатой, что сажали паски, тычут накрест в углы хаты, приговаривая: “Прочь, тараканы и стоноги з нашей хаты”. Перед посадкой в печь пасок выгребают на припечок огонь и золу от него хранят до того времени, когда начнут садить капусту. Тогда этою золою посыпают капустные гряды, чтобы предохранить капусту от попильницы (капустной тли). Посадив в печь паски, насыпают черинь (сверху на печь) семян льна и оставляют их там, пока паски загнетятся. Эти семена льна употребляются для посева, в полной уверенности, что на выросшем из них льне не заведется прывытница (повилица)»¹⁷². В случае, если сбежит молоко, то в огонь или на то место, где стоял горшок с молоком, бросают немного соли. «Делается это для того, чтобы у коров не трескались дойки»¹⁷³. Таким образом, процесс приготовления пищи связывается со всем комплексом ритуально-экономической сферы деятельности, включая земледелие, домашний скот и т. п.

Не менее показательна связь печи с категорией «своего»: «Кто на печи сидел, тот уже не гость, а свой»¹⁷⁴. На Украине о счастливых людях говорят: «У печурце родився»¹⁷⁵. Роль печи как экологического центра хозяйственного комплекса отчетливо проявляется в поверьях, связанных с домашним скотом. Например, веревку, на которой купленное животное приведе-

но домой, вешают у печи¹⁷⁶. Если со двора уйдет скотина, убежит собака или не придет к назначенному времени человек, то их зовут, крича в печную трубу¹⁷⁷. На Украине это делают «пид первый дым», т. е. как только разведут огонь. Заблудившийся услышит «по дыму» зов и возвратится домой¹⁷⁸.

С точки зрения социальной интерпретации следует особенно подчеркнуть связь печи с противопоставлением мужской — женский, где маркированным оказывается второй член, ср.: «Печь нам мать родная»¹⁷⁹, ср. также загадки типа: «Стоит баба на юру, кто ни идет, всяк — в дыру; кто ни вскочит, всяк захочет»¹⁸⁰. «Станет трещать (натопленная печь) с левой стороны — умрет хозяйка; затрещит с правой стороны, — умрет хозяин»¹⁸¹. Эти данные особенно интересны в связи с распространенными представлениями о печи и огне как женщине и мужчине, при том что возжигание огня «читается» как брачный союз¹⁸². Особенно хорошо подобного рода представления видны на материале свадьбы. «На Руси сваха, приходя с брачным предложением к родителям невесты, подступает к печи, и в какое бы время года это ни случилось, греет свои руки, чтобы задуманное дело пошло на лад, и затем уже начинает свое сватовство; в Курской губ. сват берется рукою за печной столб. В Малороссии, когда идут переговоры о сватовстве, невеста садится у печки и колукает глину, выражая тем желание выйти замуж. В Черниговской губ. она влезает на печь, а сваты упрощивают ее сойти вниз; если она спустится с печи, то этим выразит свое согласие на брак, т. е. заявит свою готовность покинуть семейный очаг и перейти в дом жениха»¹⁸³. «Чтобы сватовство удалось, сваты выламывают из печи кирпичину и держат ее в кармане»¹⁸⁴. «В селе Багачево Влад. губ. молодых по приезде из церкви кладут на печку с разными песнями и прибаутками»¹⁸⁵. «Вошла в избу, да руки погрела, так сваха»¹⁸⁶. «По соответствующему болгарскому обычаю сват, вступив в избу невесты, прежде всего загребает в печи уголья, почему и узнают о цели его посещения»¹⁸⁷.

С печью связаны и глубинные представления о доле. «В Белой Руси молодая, оставляя отцовский дом, уже севши на воз с мужем, причитает:

Добрая доля, да идзи за мной
С печи пламенем, з хаты камином!»¹⁸⁸

В Архангельской губ. в заключение свадебного пира бросают пустой горшок в печь, приговаривая: «Сколько черепья, столько молодых ребят!»¹⁸⁹.

Связь человека с печью, с огнем как жизненным началом отчетливо проступает в похоронном обряде. Когда человек умирал, открывали заслонку трубы, которая, таким образом, мыслилась как путь для души¹⁹⁰. «Воротившись с похорон, должно приложить ладони к печи или, отодвинув заслонку, заглянуть в ее устье для охраны себя от губительного влияния смерти»¹⁹¹. Ср.: «Чтобы не бояться покойников, за задорожку (планка, прибитая одним концом к печке, а другим — к столбу, поддерживающему полати, — А. Б.) держатся и, подержавшись, плюют на верх печки. Весьма многие для этого открывают еще заслон от устья печки, в открытую печь поглядят недолго и плюнут»¹⁹². «Придя с похорон домой, не раздеваясь, открывают в избе печной заслон и в нем руки греют, другие, открыв заслон, посмотрят на чело и на кирпичи, третьи, наконец, идут к печи задом, открывают заслон и смотрят “в печь” (в печь)»¹⁹³.

В родильных обрядах, когда моют ребенка, то приговаривают: «Расти с брус вышины, да печь толщины»¹⁹⁴. «Тотчас после родин нареченная кума должна взять из печи уголь, выйти на перекресток и перебросить его через себя: это предохраняет новорожденного от сглазу»¹⁹⁵. Те же угли, которые быстро выскакивают из печи, женщины прячут и во время родов с этих углей пьют воду, «чтобы родить так же скоро, как те угли выскочили из печи»¹⁹⁶. Тем самым устанавливается параллелизм между печью (точнее — ее устьем) и женским лоном.

Включение и выключение человека в/из социальной структуры тоже соотносится с печью. Гипертрофию этой связи можно увидеть в следующем описании: «В глухих деревнях Судог. у. (д. Барыкова-Саранча) водится обычай, по которому ежедневно, когда старший в доме или настоятель уходит на работу, а младшие, когда отправляются в дальнюю

дорогу, то сядут все, а затем уходящий “благословляется”; при этом младший благословляется у старшего, а старший — “у глупенького” (малого ребенка, который уже может говорить), говоря: “Благослови меня, (напр.) дедушка!” или “Ваня (глупенький)!”. Благословляющий отвечает: “Бог благословит”. Если в эту пору печка топится, тостряпухе говорят: “Заслонь печку!” — и та на короткое время, пока выйдет благословляющийся, прикрывает заслоном печку (только часть чела, чтобы не погас огонь), часто, однако, по прочим местам вместо заслона печку прикрывают ухватом, приставив его более или менее вертикально к челу печки. Делается это с той целью, “чтобы домовый не избывал”, и в оставшейся дома семье благополучие было»¹⁹⁷. Аналогичный обряд зарегистрирован в Вологодской губ.¹⁹⁸

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

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

Я на печи сижу,
Заплатки плачу,
Еще посижу
Еще поплачу²⁰¹ (с тем же смыслом).

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

Чело — передняя стенка печи — также было отмечено в сфере религиозных представлений. У печного чела произносились заговоры (например: «Ахти мати — белая печь! Не

знаешь ты себе ни скорби, ни болезни, ни щикоты, ни ломоты; так и раб божий...») ²⁰². В случаях воровства денег в чело вмазывали рублевую бумажку с соответствующим заговором ²⁰³. Иногда со следов вора снимали мерку и вешали ее в трубу, чтобы укравший так же иссох, как эта мерка ²⁰⁴.

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

Материалы по терминологии печи, с одной стороны, и тексты, описывающие устройство мира, с другой, дают основание предположить, что печь, как и дом (будучи основной его сущностью), входит в систему перекодировок между микро- и макрокосмом. Ср., например, такие термины для обозначения частей печи, как *чело*, *щеки*, *ноги*, *плечи*. Дальнейшая конкретизация антропоморфного образа печи, как мы уже видели, связана с приданием ей женской сути. С другой стороны, обычны тексты, в которых печь обозначает космос. Ср., например, загадки с отгадкой «Небо, звезды и месяц» типа «Полна печь перепечей, среди печей — каравай» ²⁰⁶.

Наконец, с домашним огнем связывался весь комплекс представлений о предках и о «Начале», что видно уже из одного факта жертвоприношения у печи ²⁰⁷ (если учесть семантику всякой жертвы как исходного материала для воссоздания «начальной» ситуации). Это подтверждает и связь домашнего с печью (ср. одно из его названий — *запечник*). Хозяйина дома (старшего) называют «дымной шапкой», от хозяйки, по русской народной поговорке, должно пахнуть дымом ²⁰⁸. На связь печи с народной космологией (а следовательно, и с «Началом») указывает характерная с этой точки зрения роспись печи, особенно у украинцев ²⁰⁹.

Непосредственно у печи располагается так называемый *печной*, или *подовый*, *угол*, который также имел названия *середа*, *кут*, *бабий угол*, *теплушка*, *чулан*. Эта часть избы — исключительно женская, противопоставленная по этому признаку пространству у дверей (т. е. более внешнему),

так называемому *подпорожью* — мужской части избы, где работал, а иногда и спал (на конике) хозяин. Бабий угол отделял от остальной части избы *пирожный брус*. По мнению историков жилища, термин *середа* утратил свой истинный смысл²¹⁰.

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

Не велел сударь батюшка
Далеко мне расхаживать,
Широко мне разглядывать.
Мне отвел только батюшка
Он единую половочку —
От печи только до — кути²¹¹.

Выход невесты из этого угла в *красный угол* (светлицу) является значимым в ряду символов, используемых для описания свадьбы. Ср.:

Не ходи-ко, да красно солнышко,
Ко переднему да большу углу²¹².

Меня господи благослови, дочь кручинную,
Идти — выступить душе красной девице
Из милой, из любимой из колпицы
Во светлую хорошую светлицу²¹³.

Специфически северная особенность организации околопечного пространства связана с тем, что печь ставили на некотором расстоянии от стены (*запечек*), где оборудовали чулан (*шомныш, голбец*) и откуда нередко шел ход в подполье. На термине «голбец» и обозначаемом им круге понятий стоит остановиться прежде всего потому, что голбец непосредственно связан с подпольем и, следовательно, с вертикальным членением внутреннего пространства севернорусского дома. Семантика этого слова включает несколько значений, из ко-

торых особый интерес для нас представляют три: 1) деревянный памятник в виде домика на могиле (волог., новгор., костр., владим., нижегор., казанск., калужск., брянск., орл., ворон., донск., сарат., оренб., тобольск., томск., вост.-сиб.)²¹⁴; 2) названная выше пристройка у печи с входом в подполье; 3) само подполье или погреб (перм., оренб. и др.)²¹⁵. Все эти три значения представляются нам близкими, если учесть общее для всех трех основание — связь с некоторыми специфическими формами захоронения: похороны под домом, в подполье, распространенные у заволжских старообрядцев²¹⁶; закапывание выкидыша в подызбице²¹⁷; захоронения под избой (часто под порогом) младенцев²¹⁸. Второе соображение, говорящее в пользу этой связи, — структурное сходство надмогильных памятников (*голбец* в первом значении) с домом, ср. с этой точки зрения высказывания о том, что голбцы (1) могут послужить материалом для изучения архаических форм жилища²¹⁹. Для интерпретации внутренней структуры жилища предположение о связи «низа» (подполья) с умершими, а «верха» с живыми оказывается особенно важным, если учесть семантику космологической вертикали, где эта связь постулируется.

Примечания

¹ *Лотман Ю. М.* О метаязыке типологических описаний культуры. — Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969, с. 470—471.

² *Цивьян Т. В.* К семантике «дома» в балканских загадках. — В кн.: Матер. симпоз. по вторичным моделирующим системам, 1 (5). Тарту, 1974, с. 47.

³ Ср. ее интерпретацию в кн.: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 46—51.

⁴ *Садовников Д.* Загадки русского народа. СПб., 1876, № 97—100 и др.

⁵ *И[ванов] П.* Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки. — Харьковский сб., 1889, с. 56.

⁶ *Богатырев П. Г.* Верования великорусов Шенкурского уезда. — ЭО, 1918, кн. III, с. 75.

⁷ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890, с. 101.

⁸ *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1873; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Географического общества. Вып. I. Пгр., 1914, с. 259.

⁹ *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Т. II. СПб., 1885, с. 93.

¹⁰ *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. — Сб. сведений для изучения крестьянского быта населения России. Вып. II. М., 1890, с. 124.

¹¹ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868, с. 31.

¹² *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина, с. 174.

¹³ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 219.

¹⁴ *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии. — ЭО, 1999, № 3, с. 22.

¹⁵ *Неклюдов С. Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива). — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 135.

¹⁶ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 121.

¹⁷ *Даль В.* Толковый словарь..., т. III, с. 319.

¹⁸ *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Ч. I. М., 1887, с. 175.

¹⁹ См. более подробно: *Байбурин А. К.* Функция загадки в свадебном обряде. — В кн.: Матер. XXV науч. студ. конф. Литературоведение. Лингвистика. Тарту, 1970, с. 11—12.

²⁰ *Попов Н.* Народные предания жителей Вологодской губ. Кадниковского уезда. — ЖС, 1903, вып. III, с. 361.

²¹ См. обоснование: *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 89—105.

²² *Зеленин Д. К.* Свадебные приговоры Вятской губ. Вятка, 1904, с. 15.

²³ *Звонков А. П.* Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии Елатомского уезда. — ИОЛЕАЭ, 1889, т. 61, кн. 9.

²⁴ См. подробно: *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства..., с. 92—93.

²⁵ *Зеленин Д. К.* О старом быте карел Медвежьегорского района Карело-Финской ССР. — СЭ, 1941, V, с. 119.

²⁶ *Садовников Д.* Загадки..., № 103; ср. также № 104—107.

²⁷ *Серебренников Ф.* Обычай и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбах и похоронах. — Памятная книжка Витебской губ. на 1865 г. СПб., 1865, с. 78.

²⁸ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 1, с. 115.

²⁹ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей..., вып. III, Пг., 1916, (Подольская губ.), с. 1089.

³⁰ Там же, с. 1089; *Максимович М. А.* Дни и месяцы украинского селянина. — Собр. соч., Киев, 1877, т. II, с. 511. Захоронение под порогом связывается с темой крещения. Каждый переступающий через порог тем самым каждый раз крестит некрещенных младенцев, при том что одновременно происходит окрещивание всего хода, что связывается с заградительной ролью креста, ср. обычное толкование правила, требующего крестить рот после зевка, крестное знамение при освящении или очищении колодца и посуды, запираение при помощи креста нечисти в посуде и т. п.; см., напр.: *Толстой Н. И.* Из заметок по славянской демонологии. — В кн.: Матер. Всес. симпоз. по вторичным моделирующим системам, 1 (5). Тарту, 1974, с. 27.

³¹ См., напр.: *Штернберг Л.* Первобытная религия. Л., 1936, с. 336.

³² Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970, № 325.

³³ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 54.

³⁴ См., напр.: *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии. — ЭО, 1897, вып. 1, с. 25; *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверья и предрассудки крестьян Саратовской губ. СПб., 1890, с. 55; *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери. — ЭО, 1899, № 1, с. 54 и сл.

³⁵ *Фрейдберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 211.

³⁶ *Иванов П.* Этнографические материалы..., с. 25.

³⁷ *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды..., с. 55.

³⁸ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей..., вып. II, с. 751.

³⁹ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая... сила, с. 222.

⁴⁰ *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды..., с. 55.

⁴¹ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 54—55.

⁴² *Богатырев П. Г.* Верования..., с. 67.

⁴³ *Даль В.* Пословицы русского народа. Т. 8. СПб.; М., 1904, с. 190.

⁴⁴ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей..., вып. III, с. 1160.

⁴⁵ См. более подробно: *Чижикова Л. Н.* Архитектурные украшения русского крестьянского жилища. — В кн.: Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1970.

⁴⁶ *Садовников Д.* Загадки..., № 1815, 1819—1838 и др.

⁴⁷ *Даль В.* Пословицы..., т. 8, с. 189.

⁴⁸ *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии. — ЭО, 1900, вып. 4, с. 117.

⁴⁹ *Магницкий В.* Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губ. Вятка, 1883, № 78.

⁵⁰ *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. — ЭО, 1914, вып. 3—4, с. 94.

⁵¹ *Шейн П. В.* Великорус... Т. I, вып. II. СПб., 1902, с. 794.

⁵² *Лукина Н. В.* Материальная культура васюганско-ваховских хантов в конце XIX — начале XX в. Автореф. дис. Томск, 1972, с. 93.

⁵³ *Завойко Г. К.* Верования, обряды..., с. 88.

⁵⁴ *Даль В.* Пословицы..., т. 8, с. 191.

⁵⁵ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей..., вып. III, с. 1051.

⁵⁶ *Куликовский Г. К.* Похоронные обряды Обонежского края. — ЭО, 1890, вып. 1, с. 59—60.

⁵⁷ *Шеппинг Д. О.* Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказаниях. М., 1863, с. 25.

⁵⁸ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 55—56.

⁵⁹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1971, с. 128; см. также: Jespersen O. Growth and Structure of English Language. Oxford, 1956. Ср. также окно (око) в значении «источник воды», «чистая вода в болоте», при том, что они нередко понимались как вход в иной мир.

⁶⁰ Потехня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга. — ЧОИДР, 1865, кн. 3, с. 92 и сл.

⁶¹ Ср. известную сказку «Кот, петух и лиса».

⁶² Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 129. Здесь же даны многочисленные типологические параллели и предложена реконструкция этого комплекса представлений в контексте сюжета о Боге грозы.

⁶³ Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 59. Дальнейшую разработку этой проблемы см.: Иванов Вяч. Вс. Об одной параллели к гоголевскому Вию. — В кн.: Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971.

⁶⁴ И[ванов] П. Народные обычаи..., с. 56. Здесь же приведен один из многочисленных рассказов, разрабатывающих этот сюжет.

⁶⁵ См., напр.: Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 116; Магницкий В. Поверья и обряды..., № 6; Богатырев П. Г. Верования..., вып. 3—4, с. 79; И[ванов] П. Народные обычаи..., с. 55—56.

⁶⁶ Завойко Г. К. Верования, обряды..., с. 116.

⁶⁷ Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке. — В кн.: Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975, с. 203.

⁶⁸ См.: Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 663.

⁶⁹ Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра, с. 211.

⁷⁰ См. подробно: Jacobson R., Szeftel M. The Vseslav Epos. — In: Jacobson R. Selected Writings. Vol. IV. The Hague—Paris, 1966; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования..., с. 125 и сл.

⁷¹ Даль В. Толковый словарь..., т. II, с. 663.

⁷² Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира. — В кн.: Труды по знаковым системам, 10. Тарту, 1978, с. 71.

⁷³ Садовников Д. Загадки..., № 59—62.

⁷⁴ См., напр.: Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. I, с. 318.

⁷⁵ Поэзия крестьянских праздников, № 480.

⁷⁶ Сербов И. А. Белорусы-сакуны. Краткий этнографический очерк. — Сб. ОРЯС, 1916, т. 94, № 1, с. 11.

⁷⁷ Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра, с. 203.

⁷⁸ Следует, однако, оговорить, что в украинских хатах наблюдалось два варианта расположения матицы: поперечное и продольное.

- ⁷⁹ *Даль В.* Толковый словарь..., т. II, с. 307.
- ⁸⁰ *Астров Н.* Крестьянская свадьба в Загоскине Пензенского у. — *ЖС*, 1905, вып. 3—4, с. 417.
- ⁸¹ *Песни, собранные П. Н. Рыбниковым.* Т. III. М., 1910, с. 6.
- ⁸² *Даль В.* Пословицы..., т. 2, с. 308.
- ⁸³ *Соловьев К. А.* Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930, с. 177.
- ⁸⁴ *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. — Зап. РГО по отд. этнографии, СПб., 1862, т. II, с. 450.
- ⁸⁵ *Балов А., Дерунов С. Я., Ильинский Я.* Очерки Пошехонья. — *ЭО*, 1898, № 4, с. 74.
- ⁸⁶ *Иваницкий Н. А.* Материалы..., с. 108.
- ⁸⁷ Поэзия крестьянских праздников, № 305.
- ⁸⁸ Там же, № 320.
- ⁸⁹ *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства..., с. 102.
- ⁹⁰ *Попов Н.* Народные предания жителей Вологодской губ. Кадниковского уезда. — *ЖС*, 1903, вып. III, с. 361.
- ⁹¹ *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки..., с. 216.
- ⁹² Там же, с. 221.
- ⁹³ *Шейн П. В.* Великорус..., № 1556.
- ⁹⁴ *Лушина В. Ф., Корданский Н.* Очерки Ветлужского края. — *ЭО*, 1896, № 4, с. 110.
- ⁹⁵ *Некрасов П. А.* Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 г. Пермь, 1892, с. 5.
- ⁹⁶ *Иванов Вяч. Вс.* 1) О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах. — В кн.: Пробл. слав. этногр. Л., 1979, с. 151; 2) Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных символов, образованных от AŚVA — «конь». — В кн.: Пробл. истории языков и культуры народов Индии. М., 1964, с. 91—128.
- ⁹⁷ См. его анализ: *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956, с. 143—174.
- ⁹⁸ *Даль В.* Толковый словарь..., т. IV, с. 328.
- ⁹⁹ *Колпакова Н. П.* Лирика русской свадьбы. Л., 1973, № 421.
- ¹⁰⁰ «Ногами в передний угол ложиться — грех» (*Богатырев П. Г.* Верования..., с. 67).
- ¹⁰¹ Но «староверы покойников в доме кладут не головою, а ногами к иконам» (Нижегор. губ.) (*Зеленин Д. К.* Описание рукописей..., вып. II, с. 755).
- ¹⁰² *Соловьев К. А.* Жилище крестьян..., с. 179.

- ¹⁰³ *Даль В.* Пословицы..., т. 8, с. 188.
- ¹⁰⁴ *Зеленин Д. К.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии. (По материалам из бумаг В. А. Воскресенского). — *ЖС*, 1905, вып. 1—2, с. 11.
- ¹⁰⁵ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 1, с. 44.
- ¹⁰⁶ *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным. — *ЭО*, 1895, № 4, с. 73.
- ¹⁰⁷ *Даль В.* Толковый словарь..., т. IV, с. 468; т. II, с. 228.
- ¹⁰⁸ *Завойко Г. К.* Верования, обряды..., с. 191.
- ¹⁰⁹ Там же, с. 88.
- ¹¹⁰ *Мышко А. П.* Этнография дер. Ревков Скидельской волости Гродненской губернии. — *СЭ*, 1941, V, с. 86.
- ¹¹¹ *Куликовский Г. К.* Похоронные обряды Обонежского края. — *ЭО*, 1890, вып. 1, с. 57—58.
- ¹¹² *Зеленин Д. К.* Описание рукописей..., вып. III, с. 1050—1051.
- ¹¹³ *Фаминцын Ал.* Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян. — *ЭО*, 1895, № 3, с. 1—48.
- ¹¹⁴ *Мышко А. П.* Этнография дер. Ревков..., с. 72.
- ¹¹⁵ *Богатырев П. Г.* Верования..., с. 72.
- ¹¹⁶ *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания, с. 441.
- ¹¹⁷ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 54.
- ¹¹⁸ *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки..., с. 420.
- ¹¹⁹ *Балов А.* Очерки Пошехонья. — *ЭО*, 1891, №4, с. 107.
- ¹²⁰ *Frolec V.* Společenska funkce..., s. 87.
- ¹²¹ *Ibid.*, s. 88; *Ränk G.* Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordeuropas und Nordasiens. — *FFC*, Helsinki, 1949, № 137, S. 12—22.
- ¹²² *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия. СПб., 1885, с. 8.
- ¹²³ *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра, с. 204.
- ¹²⁴ *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1881, с. 194.
- ¹²⁵ *Даль В.* Толковый словарь..., т. IV, с. 328.
- ¹²⁶ *Frolec V.* Společenska funkce..., s. 88.
- ¹²⁷ *Костоловский И. В.* Из свадебных обрядов и поверий Ярославской губ. — *ЭО*, 1907, № 4, с. 105.
- ¹²⁸ *Иваницкий Н. А.* Материалы..., с. 127.
- ¹²⁹ *Frolec V.* Společenska funkce..., s. 87.
- ¹³⁰ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей..., вып. I, с. 308.
- ¹³¹ *Ränk G.* Die heilige Hinterecke..., S. 15—16.

¹³² Крачковский Ю. Ф. Быт западнорусского селянина. — ЧО-ИДР, М., 1873, кн. 4, с. 147—148.

¹³³ Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Витебск, 1895, с. 317.

¹³⁴ И[ванов] П. Народные обычаи..., с. 57—58.

¹³⁵ См. подробнее: Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства..., с. 103—105.

¹³⁶ Зеленин Д. К. Народные обряды со старой обувью. — ЖС, 1913, вып. 1—2, с. 4—5.

¹³⁷ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 174—177.

¹³⁸ См., напр.: Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах..., с. 193.

¹³⁹ Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купяньском уезде..., с. 25.

¹⁴⁰ Зеленин Д. К. Описание рукописей..., вып. I, с. 312.

¹⁴¹ Ср.: из-за стола полагалось выходить в ту же сторону, с какой садишься, иначе умрет мать (Иванов П. Этнографические материалы..., с. 41).

¹⁴² Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании. — ЖС, 1890, № 3, с. 218.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Там же, с. 219.

¹⁴⁵ Завойко Г. К. Верования..., с. 183.

¹⁴⁶ См.: Садовников Д. Загадки..., № 1 и комментарий к ней на с. 313. Однако известны случаи, когда икону поворачивали лицом к стене «в наказание». См.: Успенский Б. А. Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении. — Труды по знаковым системам, 10. Тарту, 1978, с. 127—128.

¹⁴⁷ Балов А. Свечи и ладан в народных поверьях. — ЖС, 1896, вып. II, с. 263.

¹⁴⁸ О сходных явлениях у других народов см.: Ränk G. Die heilige Hinterecke..., S. 15—17.

¹⁴⁹ Завойко Г. К. Верования..., с. 165—166.

¹⁵⁰ См. хотя бы: Шейн П. В. Великорус..., с. 545, 556 и др.

¹⁵¹ Ср. аналогичное в словацком языке, где эти значения совпадают в форме *lavica*. В. Бланар, проанализировавший данное совпадение, приходит к выводу, что первое значение слова *lavica* связано со статическим состоянием, в то время как второе — с динамическим (см.: Бланар В. Механизм изменения значения лексической единицы. — Jazykovedný časopis, 1973, г. XXIV, с. 1, s. 4—5).

¹⁵² *Серебрянников Ф.* Обычаи и обряды крестьян Себежского уезда..., с. 78.

¹⁵³ *Шереметева М. Е.* Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда. — Труды Калужского общества истории и древностей. Калуга, 1928, с. 15.

¹⁵⁴ *Шейн П. В.* Великорус..., Т. I, вып. 2. СПб., 1900, № 1579.

¹⁵⁵ Пoesия крестьянских праздников, № 305.

¹⁵⁶ Примеры см. в кн.: *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903; *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 31 и др.

¹⁵⁷ *Даль В.* Пословицы..., т. 2, с. 10.

¹⁵⁸ *Садовников Д.* Загадки..., № 120.

¹⁵⁹ *Соловьев К. А.* Жилище крестьян..., с. 176.

¹⁶⁰ *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки..., с. 265.

¹⁶¹ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 49.

¹⁶² Словарь русских народных говоров, вып. 8. Л., 1972, с. 294.

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. I. СПб., 1872, с. 44—45.

¹⁶⁵ Сравнительно недавно разделяемая большинством специалистов гипотеза о заимствовании (из герм. stuba, др.-в.-нем. stuba 'теплое помещение', 'баня'; др.-исл. stofa, stufa 'баня с печью' или романского extufa, фр. etuve, ит. stufa 'баня') была оспорена В. В. Мартыновым (см.: Славяно-германское лексическое взаимодействие с древнейшей поры. Минск, 1963, с. 122 и сл.), предложившим считать исконной славянскую форму jъstьba, а германские и романские формы — заимствованиями, что, однако, не выдерживает серьезной критики (ср. комм. О. Н. Трубачева к соответствующей статье в словаре М. Фасмера).

¹⁶⁶ *Магницкий В.* Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губ. Вятка, 1883, № 1.

¹⁶⁷ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 168.

¹⁶⁸ *Садовников Д.* Загадки..., № 471, 471а.

¹⁶⁹ Там же, № 515.

¹⁷⁰ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 1, с. 13, 33.

¹⁷¹ Там же, с. 64—65.

¹⁷² *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 50—51.

¹⁷³ Там же, с. 51.

¹⁷⁴ *Даль В.* Пословицы..., т. 7, с. 29.

¹⁷⁵ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 38.

- ¹⁷⁶ Там же, с. 73.
- ¹⁷⁷ *Иваницкий Н. А.* Материалы..., с. 129.
- ¹⁷⁸ *И[ванов] П.* Народные обычаи..., с. 51.
- ¹⁷⁹ *Даль В.* Пословицы..., т. 5, с. 70.
- ¹⁸⁰ *Садовников Д.* Загадки..., № 124.
- ¹⁸¹ *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов. — ЭО, 1896, № 1—2, с. 137.
- ¹⁸² *Топоров В. Н.* О брахмане. К истокам концепции. — В кн.: Пробл. истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 39—40.
- ¹⁸³ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 36.
- ¹⁸⁴ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания, с. 96.
- ¹⁸⁵ Там же, с. 189.
- ¹⁸⁶ *Даль В.* Пословицы..., т. 2, с. 10.
- ¹⁸⁷ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 36.
- ¹⁸⁸ *Потебня А. А.* О доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914, с. 207.
- ¹⁸⁹ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 42.
- ¹⁹⁰ *Завойко Г. К.* Верования, обряды..., с. 88.
- ¹⁹¹ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 31—32.
- ¹⁹² *Костоловский И.* Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости Рыбинского уезда. — ЭО, 1891, № 3, с. 135.
- ¹⁹³ *Завойко Г. К.* Верования, обряды..., с. 196.
- ¹⁹⁴ *Успенский Д. И.* Родины и крестины..., с. 79.
- ¹⁹⁵ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 31.
- ¹⁹⁶ *Шустиков А.* Троицина Кадниковского уезда. — ЖС, 1892, вып. 3, с. 123.
- ¹⁹⁷ *Завойко Г. К.* Верования, обряды..., с. 104—105.
- ¹⁹⁸ *Иваницкий Н. А.* Материалы..., с. 142.
- ¹⁹⁹ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 38.
- ²⁰⁰ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания, с. 96.
- ²⁰¹ Поэзия крестьянских праздников, № 254.
- ²⁰² *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 30.
- ²⁰³ *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1975, с. 124—125.
- ²⁰⁴ *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина, с. 204.
- ²⁰⁵ *Э. Р.* Свадебный обряд Кайгородской волости Слободского уезда Вятской г. — Сб. Слободского родиноведческого музея, № 1. Слободской, 1921, с. 24.
- ²⁰⁶ *Садовников Д.* Загадки..., № 1864.

²⁰⁷ Материал см.: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. 2, с. 41 и далее.

²⁰⁸ Там же, с. 51.

²⁰⁹ См., напр.: *Шероцкий К.* Очерки по истории декоративного искусства Украины. Т. I. Художественное убранство дома в прошлом и настоящем. Киев, 1914; *Бежкович А. С.* Настенная роспись украинской хаты. — СЭ, 1954, № 2, с. 121—128; *Добрянська О.* Хатні росписи українців Західних Карпат. — Матеріали з етнографії та художнього промислу. Вип. 7. Київ, 1954, с. 46—55 и др.

²¹⁰ См., напр.: *Блокквист Е. Э.* Крестьянские постройки..., с. 215—216.

²¹¹ *Шейн П. В.* Великорус..., № 1360.

²¹² *Колпакова Н. П.* Лирика русской свадьбы, № 426.

²¹³ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. III. М., 1910, с. 83. *Колпица* — деревянная пристройка у печи (из голбец?).

²¹⁴ *Львов А. С.* Голбец. — В кн.: Этимологические исследования по русскому языку. Вып. V. М., 1966, с. 62—63.

²¹⁵ Там же, с. 64.

²¹⁶ *Велецкая Н.* Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции. — Македонски фолклор, Скопје, 1969, год. II, бр. 3—4, с. 317.

²¹⁷ *Куликовский Г. К.* Похоронные обряды Обонежского края. — ЭО, 1890, вып. I, с. 415.

²¹⁸ *Чајкановић В.* Сахрањивање под прагом. — Студије из религије и фолклора. Београд, 1924, с. 127—134.

²¹⁹ Эта тема подробно рассматривается в работе Н. Велецкой «Языческие представления...».

Глава III

ВЕРТИКАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ЖИЛИЩА

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

Верхняя граница жилища — крыша — и связанные с ней представления в основном нами уже описаны (см. выше). Здесь же следует отметить, что крыша осмыслялась не только как граница между верхом (небом) и низом (миром людей), но и между внешним и внутренним применительно к вертикальной плоскости. Обычно данное противопоставление трактуется в горизонтальном плане. Однако многими наблюдателями было отмечено особое отношение восточных славян к идее покрытости—непокрытости¹, причем все то, что покрыто и имеет верхний предел, оценивалось положительно, непокрытое — отрицательно.

Как сама изба, так и все в избе должно быть покрыто (закрыто), причем это правило относится не только к посуде, ведрам, бочкам, но и человеку, покойнику, колодцу во дворе и особенно к женщине, что отразилось в соответствующих циклах пословиц, поговорок, загадок, запретов. Ср. характерное в

этом смысле проклятие: «Чтоб тебе ни дна, ни покрываши»; ср.: «Девка не без жениха, горшок не без покрываши»; ср. также весь цикл пословиц, относящийся к Покрову: «Батюшка Покров, покрой землю снежком, а меня, молодую женишком»; «Батюшка Покров, покрой мать сыру землю и меня, молодую!»; «Придет Покров, девке голову покроет». Отсюда и «неприличность» выхода из дома (из-под крыши) без головного убора (особенно без платка для замужней женщины), ср.: *покрывка* (ю.-рус.) — «девка, вынужденная паденьем своим покрыть голову платком или очепком, причем обычно коса не убирается под платок»²; ср. также ритуальное покрывание невесты платком и обряд ее открывания в доме жениха³.

Любопытно, что крыша осмыслялась в числе «женских» элементов жилища (ср. соответствующие загадки). Впрочем, в этот ряд входили все те части дома, которые имели отверстие (стена, печь и т. п.), в то время как вертикали, и прежде всего столбы (ср. о *кониках*), наделялись мужской сущностью. Вероятно, именно в этом контексте следует понимать обычай, в соответствии с которым обрывали крышу дома нецеломудренной невесты или выставляли на крышу разбуженное колесо (Подольск. губ.)⁴.

Связь крыши с космическим верхом подчеркивается солярной семантикой орнамента подзоров, различного рода наверхий, изображающих птиц, аналогичных оформлению верхушки мирового дерева. Вообще следует отметить, что верх жилища украшался в гораздо большей степени, чем низ, причем с особенной заботливостью украшались подволоки, потолки, крыша⁵. Кроме всего прочего, внимание уделялось и силуэту крыши, который акцентировался такими деталями, как *курицы* и *коньки* (ср.: «Курица и конь на крыше — в избе тише»)⁶. Внутренними границами вертикального плана жилища являются пол и потолок. Пол — нижняя граница жилого пространства и отделяет его от подполья, а потолок — верхняя граница и отделяет его от чердака (укр. *гориче*), что делает вертикальную структуру жилища трехчастной. В текстах, описывающих локализацию людей и не людей (например, домовых, «родителей» и т. п.), последние «живут» как раз чаще всего в подполье или на чердаке⁷.

Пол стелется поперек так называемых *переводин*, в направлении фасад—выход, что приобретает значимый характер в некоторых обрядовых ситуациях. «Сваты садятся на лавке так, чтобы им смотреть вдоль половиц — это значит, что они пришли “сватом”»⁸. Во время «смотренья», после выхода невесты, жених брал ее за руку и они становились оба на одну половицу так, чтобы к образам всегда становился жених, а к дверям — невеста. В этой позиции они обменивались кольцами⁹. Связь половиц с идеей пути и, в частности, в его ритуальном осмыслении — с центральной идеей переходных обрядов — можно проследить по свадебным текстам, где половица «читается» как вариант пути, ср.:

Расшатнитесь-ко народ люди добрые,
Дайте не со множечко пути дорожки широкия
С одну дубовую мостовиночку¹⁰.

То, что здесь употреблен один из синонимов половицы — *мостовиночка*, весьма показательно, если учесть символику слов с этим корнем (ср. формулу *мостить мосты*) в свадьбе¹¹.

Вдоль половиц кладут покойников, поэтому в русских деревнях никогда не стелят постель вдоль пола¹², и особенно «на пути в дверях», точно так же, как нельзя ложиться спать головой к выходу. Спать ложатся всегда головами к передней стене, где иконы, никогда никто не станет ложиться к переднему углу ногами. Только покойников кладут ногами вперед, и только в церкви. «В избе умерших кладут к переднему углу, к образам головами; выносят ногами вперед»¹³. Та же связь с дорогой прослеживается и в многочисленных приметах, толкованиях снов, ср.: «Полы во сне мыть — к перемене житья, местожительства»¹⁴. «При выносе покойника из избы обыкновенно метут вслед за ним весь сор, который во время лежания покойника сметался по направлению к нему, и плещут водой по следам процессии; кроме того, на Мошинском озере затопляют печь можжевелником. Все это делается, по-видимому, для того, чтобы покойник не мог вернуться в дом ни по своему следу, ни по запаху родного крова»¹⁵.

Потолок в некоторых местах называют *верхний пол*¹⁶. Их парность проявилась в ряде загадок и пословиц: «Два брата глядятся, вовек не сойдутся»; «Дарья да Марья друг на дружку глядят»¹⁷; «Кум с кумой видятся, а близко не сходятся»; «Брат с сестрой видится, а не сходится»; «Таня да Маня свидятся — не обоймутся»¹⁸ и др. (ср., кстати, аналогичную структуру загадок о земле и небе). Если слово *пол* входило уже в общеславянский язык (вероятно, родственно др.-инд. *phalakam* 'доска', 'планка'; др.-исл. *fjol* 'половица', 'доска', 'планка'; *florfil* 'доски пола')¹⁹, то слова для обозначения потолка в общеславянском языке не было хотя бы потому, что сам потолок появился в славянских домах позже. В чешском и сербскохорватском он стал называться *strop*, в польском *sufit* (заимствование из ит. *soffitto*); болгарское *tavan* и сербскохорватское *tavan*, *tavanice* турецкого происхождения. И только в восточнославянских языках появилось слово *потолок* (впервые зарегистрировано в «Лексиконе» Поликарпова, 1704 г.). Долгое время это слово выводилось из корня *тло* (так же, как и *притолока*). Однако эта этимология наталкивается на целый ряд трудностей, в том числе семантических. Ш. Леписье предложил реабилитировать объяснение, выдвинутое Миклошичем в его «Lexicon ralaeoslovenico-graeco-latinum» как безаффиксное словообразование от глагола *потолочь*²⁰. Эта этимология согласуется с техникой возведения потолков. Ср. у Даля: «В жилом доме верхний черный потолок или накат (иногда бревенчатый) стелется сверху и засыпается по смазке землею; чистый потолок, или подволока, подшивается из тесу под матицы и обычно штукатурится»²¹. Ср. связанное с наличием утрамбованной земли на потолке предписание не спать в избе на Благовещенье: «На потолке земля: лечь спать под землей — все уснет в поле»²².

Если *пол* входит в комплекс представлений о низе, то *потолок* — о верхе²³, но как и с полом, с потолком связываются в некоторых ситуациях представления о пути в «иной» мир, хотя «верхний» путь в отличие от «нижнего» используется лишь в исключительных случаях, например, потолок разбирают полностью или частично, когда умирает знахарь²⁴.

Впрочем, гораздо важнее сама семантика верха, возрастания, а отсюда и богатства, плодородия, что отражено в соответствующих ритуальных и ритуализованных действиях, а также в приметах и гаданиях, связанных с потолком: в Галицкой Руси накануне рождества хозяин гадает о благополучии дома, бросая в потолок кутью; по количеству приставших к нему зерен судят об урожае в будущем году²⁵. В потолок избы втыкают пучки соломы. Если солома воткнется попарно, то в будущем году девушка выйдет замуж²⁶. В Белоруссии знахарка «стучит в потолок избы, чем как бы призывает духа, покровителя семьи. В Малоруссии и кое-где в Белоруссии родильницы с подобною же целью стучат пятками о порог избы»²⁷.

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

Прежде всего с подпольем (подвал, подыбица, подклет, погреб) связаны представления о домовом. Другие его излюбленные места — на чердаке, под печью, в конюшне, в голбце, под шестком и под порогом²⁸. «В каждом крестьянском дворе на заговенье (накануне поста) домохозяин или жена его относят на чердак кусок мяса или чашку молока заговеться хозяину (домовому); на утро, как уверяет народ, там ничего не остается»²⁹. Ср. между тем: «По понятиям большинства, домовый живет в каждом жилом доме, другие же утверждают, что лишь в тех домах, где держат скотину.

Впрочем, в самом доме он никогда не живет, а живет на дворе (потому и дворовый, а не домовый), в стае (хлеве), где сидит обыкновенно под яслями и только по зимам забирается в подполье»³⁰.

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

Под полом блоха
Толкача родила.
Слава!
Кому вынется,
Верно сбудется,
Не минуется.
Слава!
(предвещает бедность, вдовство)³².

Вместе с тем, как уже было отмечено выше, с подпольем, как и с чердаком, связывается культ предков. Кроме того, подполье — обычное место захоронения некрещенных младенцев, детского места даже там, где полом называлось возвышение, предназначенное для сна: «Место, послед, заворачивается в чистую белую тряпочку с житом и закапывается там, где были роды, в хате — под полом, служащим вместо кровати, в клуне — в землю»³³. Ср. в связи с подпольем как низом: «Если ребенок появится на свет лицом вниз, это тоже означает, что он “не жилец”»³⁴. Любопытно, что в загадках подполье обозначает рот (нижнюю часть лица): «Полно подполье гусей, лебедей» (рот и зубы), а также, что еще более интересно, — воду (море), может быть, в связи с соответствием низ — вода, ср.: «В подполье, подполье лежит пирог с морковью: хочется есть, да не хочется лезть» (рыба в воде)³⁵.

Гораздо более сложно организована собственно жилая вертикаль. В жилом пространстве также различают три вертикальные зоны. Это связано с тем, что в жилище любого

типа существует особое пространство — культурный горизонт, в котором реализуется поведение человека, т. е. наиболее актуальное пространство (по вертикали). Нижняя граница культурного горизонта манифестируется сиденьями, местами для ночлега. Верхняя граница обычно расположена на уровне глаз. Своего рода эталонной плоскостью (серединной) культурного горизонта является стол. Именно поэтому «во время метения избы веником отнюдь не допускается подымать веник выше стола, так как стол в избе в переносном смысле — престол в доме»³⁶.

Хорошо известно, что культурный горизонт различен у разных народов. Например, у народов Востока он расположен гораздо ниже, чем у европейцев. «Все немногочисленные предметы убранства, на которых можно остановить глаз в японском доме, — цветы “икебана”, какой-то предмет искусства в стенной нише, картина или каллиграфически исполненное иероглифами изречение, висящее на стене, находится на уровне глаз сидящего на полу человека»³⁷. Любопытно, что у восточных славян, на Дону, Кубани, Украине, зарегистрированы факты, свидетельствующие о более низком, чем на Севере, культурном горизонте. В частности, это относится к так называемому земному, или арбузному, столу (укр. *стілець, сирно, земний стол*). Земной стол был круглый (до 90 см диам.), высотой 20—35 см. Вокруг него сидят на земле или на низеньких стульчиках. «Круглые низкие столики известны также среди южных славян и, несомненно, связаны со Средиземноморьем, а возможно, и с кочевыми культурами древности (аналогичные столики известны у крымских татар, у древних скифов)»³⁸.

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

шиеся» в сферу этикета, раньше, вероятно, имели ритуальный смысл.

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

* * *

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

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

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

Характерной особенностью организации внутреннего пространства восточнославянского жилища является наличие двух центров (печи и красного угла), реально занимающих периферийное (в диагонально противоположных углах) положение. Два остальных угла, также расположенных по диагонали («бабий» и «дверной»), наделены соответственно характеристиками «женского» и «мужского» пространства. Такой «диагональный» принцип организации жилого пространства характеризуется невыраженностью (в семиотическом аспекте) топографического центра жилища, что частично компенсируется знаковой ролью матицы, проекция которой является символической границей между внутренним и внешним (более ценным и менее ценным) в пределах жилого пространства. Ценностная иерархия частей пространства распространяется не только на отмеченные зоны (красный угол — печной — дверной), но и на «застольное» пространство красного угла. Причем «пространственная» иерархия совпадает с социальной иерархией коллектива. Высокая степень семиотичности жилого пространства особенно показательна для горизонтальной плоскости. Вертикальная плоскость в этом смысле менее разработана. Однако и для нее характерна символическая организация, проявляющаяся в выделении особого слоя пространства («культурный горизонт»), который делит жилую вертикаль на 3 части.

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

Примечания

¹ *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII вв. СПб., 1887, с. 75.

² *Даль В.* Толковый словарь..., т. II, с. 247.

³ См., напр.: *Шейн П.* Великорус..., с. 504.

⁴ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Географического общества. Вып. III. Пгр., 1916, с. 1081.

⁵ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890, с. 102—103.

⁶ См.: *Ащепков Е. А.* Русское народное зодчество в Восточной Сибири. М., 1953, с. 123.

⁷ См., напр.: *Балов А. В.* Очерки Пошехонья. — ЭО, 1891, № 4, с. 84; *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверья и предрассудки крестьян Саратовской губ. СПб., 1890, с. 22—23; *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. — Сб. сведений для изучения крестьянского быта населения России. Вып. II. М., 1890, с. 122—123; *Ляцкий Е. А.* Представления белоруса о нечистой силе. — ЭО, 1890, № 4, с. 31, и мн. др.

⁸ *Шустиков А.* Троищина Кадниковского уезда. — ЖС, 1892, вып. 3, с. 131.

⁹ *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1975, с. 250.

¹⁰ *Шейн П.* Великорус..., № 1312.

¹¹ О семантике моста в связи с общей идеей пути см.: *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974, с. 339.

¹² *Балов А. В.* Очерки Пошехонья, с. 107.

¹³ *Костоловский И.* Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости Рыбинского уезда. — ЭО, 1891, № 3, с. 138.

¹⁴ *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии. — ЭО, 1900, № 4, с. 68—118.

¹⁵ *Куликовский Г. К.* Похоронные обряды Обонежского края. — ЭО, 1890, вып. 1, с. 53.

¹⁶ Например, у русских старожилов Латв. ССР. См.: Словарь русских народных говоров, вып. 4. Л., 1969, с. 160.

¹⁷ *Некрасов П. А.* Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 г. Екатеринбург, 1900, с. 102.

¹⁸ *Садовников Д.* Загадки русского народа. СПб., 1876, № 51, 52.

- ¹⁹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, т. III, с. 306.
- ²⁰ Леписье Ш. Этимология русск. «потолок». — В кн.: Пробл. истории и диалектологии слав. языков. М., 1971, с. 170—174.
- ²¹ Даль В. Толковый словарь..., т. III, с. 357.
- ²² Соловьев К. А. Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930, с. 176.
- ²³ Ср. загадку: «Раскинут потолок шатром, ни сруб, ни столба, ни матицы?» (Небо). (Даль В. Толковый словарь..., т. III, с. 357).
- ²⁴ См., напр.: Шейн П. Великорус..., с. 512, 524.
- ²⁵ Потехня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. — ЧОИДР, 1865, кн. 3, с. 10.
- ²⁶ Балов А., Дерунов С. А., Ильинский Я. Очерки Пошехонья. — ЭО, 1898, с. 74.
- ²⁷ Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. М., 1916, с. 208—209.
- ²⁸ Балов А. В. Очерки Пошехонья, с. 84.
- ²⁹ Мних А. Н. Народные обычаи, обряды..., с. 23.
- ³⁰ Иваницкий Н. А. Материалы..., с. 122—123.
- ³¹ Соловьев К. А. Жилище крестьян..., с. 177.
- ³² Поэзия крестьянских праздников, № 291.
- ³³ Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии. — ЭО, 1897, вып. 1, с. 27.
- ³⁴ Иваницкий Н. А. Материалы..., с. 109.
- ³⁵ Даль В. Толковый словарь..., т. III, с. 197.
- ³⁶ Костоловский И. В. Из поверий Ярославского края. — ЭО, 1913, № 1—2, с. 249.
- ³⁷ Неверов С. В. Особенности речевой и неречевой коммуникации японцев. — В кн.: Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977, с. 332.
- ³⁸ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — Восточслав. этногр. сб. М., 1956, с. 421—422.

Список сокращений

ГАИМК — Государственная Академия истории материальной культуры

ГИМ — Государственный Исторический музей

ЖМВД — Журнал Министерства внутренних дел

ЖС — Живая старина

ИОЛЕАЭ — Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии

ИЭА — Историко-этнографический атлас

КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры

КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии

ЛГУ — Ленинградский государственный университет

МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР

МИА — Материалы и исследования по археологии СССР

МКАЭН — Международный Конгресс антропологических и этнографических наук

ОРЯС — Отделение русского языка и словесности Академии наук

РГО — Русское географическое общество

СА — Советская археология

СЭ — Советская этнография

ТИЭ — Труды Института этнографии

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских

ЭО — Этнографическое обозрение

ЭОИОЛЕАЭ — Этнографический отдел Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии

FFC — Folklore Fellows Communications

ZFE — Zeitschrift für Ethnologie

ZFS — Zeitschrift für Slavistik

*Альберт Каифуллович Байбурин*¹³

ЖИЛИЩЕ В ОБРЯДАХ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Научное издание

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление обложки Сергея Жигалкина

Корректор Т. В. Марелло

Художественный консультант Л. М. Панфилова

Подписано в печать 18.04.2005. Формат 84 × 108^{1/32}.

Бумага офсетная № 1, печать офсетная.

Усл. п. л. 5,67. Тираж 1000 экз. Заказ № 5070.

Издательство «Языки славянской культуры».

ЛР № 02745 от 04.10.2000.

Phone: 207-86-93 Fax: 246-20-20 (для аб. М153)

E-mail: Lrc@comtv.ru Site: <http://www.lrc-press.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов на ФГУП ордена «Знак Почета»

Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова.

214000, г. Смоленск, просп. им. Ю. Гагарина, 2

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».

Тел./факс: (095) 247-17-57, тел.: 246-05-48, e-mail: gnosis@pochta.ru

Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).

Адрес: Зубовский б-р, 2, стр. 1 (Метро «Парк Культуры»)

Foreign customers may order this publication

by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru

or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153)

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ»
ВЫШЛИ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ

- В. Айрапетян.** Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. 496 с. 2001.
- В. М. Алпатов.** Волошинов, Бахтин и лингвистика. 432 с. 2005.
- В. М. Алпатов.** История лингвистических учений, 4-е изд. 368 с. 2005.
- В. С. Баевский.** Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. 336 с. 2001.
- А. В. Бондарко.** Теория значения в системе функциональной грамматики: На материале русского языка. 736 с. 2002.
- Е. А. Боратынский.** Полное собрание сочинений и писем: В 4 т.
Т. 1. Стихотворения 1818–1822 годов. 512 с. 2002.
Т. 2. Стихотворения 1823–1834 годов. 440 с. 2002.
- А. П. Бужилова.** Homo sapiens: История болезни. 320 с. 2005.
- Ф. И. Буслаев.** Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков / Сост. Б. А. Успенский. 856 с. 2004.
- В. В. Вейдле.** Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства. 456 с. 2002.
- М. М. Гиршман.** Литературное произведение: Теория художественной целостности. 528 с. 2002.
- С. А. Григорьева, Н. В. Григорьев, Г. Е. Крейдлин.** Словарь языка русских жестов. 256 с. 2001.
- Г. А. Гуковский.** Ранние работы по истории русской поэзии XVIII века. 352 с. 2001.
- Н. Н. Дурново.** Избранные работы по истории русского языка. 816 с. 2000.
- В. М. Живов.** Разыскания в области истории и предистории русской культуры. 760 с. 2002.
- В. А. Жуковский.** Полное собрание сочинений: В 20 т.
Т. 1. Стихотворения 1797–1814 годов. 760 с. 1999.

- Т. II. Стихотворения 1815–1852 годов. 840 с. 2000.
- Т. XIII. Дневники. Письма-дневники. Записные книжки. 1804–1833. 608 с. 2004.
- А. Зализняк.** Древненовгородский диалект – 2-е издание, переработанное с учетом материала находок 1995—2003 гг. 872 с. 2004.
- А. Зализняк.** «Русское именное словоизменение» с приложением избранных работ по современному русскому языку и общему языкознанию. 2002. – I–VIII, 752 с. 2002.
- А. Зализняк.** «Слово о полку Игореве»: Взгляд лингвиста. 352 с. 2004.
- на А. Зализняк, А. Д. Шмелев.** Введение в русскую аспектологию. 226 с. 2000.
- ч. Вс. Иванов.** Избранные труды по семиотике и истории культуры.
- Т. I. 912 с. 1998.
- Т. II. 880 с. 2000.
- Т. III. 880 с. 2004.
- ч. Вс. Иванов.** Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему. 208 с. 2004.
- А. Иванов.** Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» миссионера? 376 с. 2003.
- истории русской культуры.
- Т. I. Древняя Русь. 760 с. 2000.
- Т. II. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. 944 с. 2002.
- Т. III. XVII век. 768 с. 1995.
- Т. IV. XVIII – начало XIX века. 832 с. 1996.
- Т. V. XIX век. 848 с. 1996.
- В. Исаченко.** Грамматический строй русского языка в сопоставлении со словацким. Части 1–2, 880 с. 2003.
- Д. Кацнельсон.** Категории языка и мышления: Из научного наследия. 864 с. 2001.
- Леннгрен.** Сборник Нила Сорского.
- Ч. 1. 472 с. 2000.

Ч. 2. 512 с. 2002.

Ч. 3. 584 с. 2003.

П. Е. Лукин. Письмена и православие. 376 с. 2001.

Н. А. Любимов. Неувядаемый цвет: Книга воспоминаний. В 3 т
Т. I. 416 с. 2000.

Т. II. 416 с. 2004.

К. А. Максимович. Пандекты Никона Черногорца. 296 с. 1998.

А. В. Михайлов. Обратный перевод. 856 с. 2000.

А. В. Михайлов. Языки культур. 912 с. 1997.

Мир Велимира Хлебникова. 880 с. 2000.

Новый объяснительный словарь синонимов русского языка
Под ред. акад. Ю. Д. Апресяна.

Вып. 1. 552 с. 1997.

Вып. 2. 488 с. 2000.

Вып. 3. 624 с. 2003.

Ю. Г. Оксман – К. И. Чуковский. Переписка. 1949–1969 / Предисл
и коммент. А. Л. Гришунина. 192 с. 2001.

Е. В. Падучева. Динамические модели в семантике лексики.
608 с. 2004.

Н. В. Перцов. Инварианты в русском словоизменении. 280 с.
2001.

А. М. Пешковский. Русский синтаксис в научном освещении. 544
с. 2001.

Р. Пиккио. Древнерусская литература. 352 с. 2002.

Л. В. Пумпянский. Классическая традиция. 864 с. 2000.

А. С. Пушкин. Тень Баркова. 496 с. 2002.

Россия в XVIII столетии. Вып. 2. 360 с. 2004.

Русский язык конца XX столетия (1985–1995): Сб. ст. 480 с. 2000.

В. В. Седов. Избранные труды: Славяне. Древнерусская народ-
ность. 944 с. 2005.

А. М. Селищев. Труды по русскому языку. Т. I. 632 с. 2003.

Семиотика, лингвистика, поэтика: К столетию со дня рождения
А. А. Реформатского. 768 с. 2004.

- Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением / Отв. ред. Т. М. Николаева. 560 с. 2002.
- Слово в тексте и в словаре: Сб. ст. к 70-летию академика Ю. Д. Апресяна. 648 с. 2001.
- Дж. Смит.** Взгляд извне: Статьи о русской поэзии и поэтике. 528 с. 2002.
- А. И. Соболевский.** Труды по истории русского языка. Т. 1. 712 с. 2004.
- Ж. Старобинский.** Поэзия и знание: История литературы и культуры. Т. I. 528 с. 2002. Т. II. 600 с. 2002.
- А. Д. Степанов.** Проблемы коммуникации у Чехова. 400 с. 2005.
- В. Н. Топоров.** Из истории русской литературы. Т. II: Русская литература второй половины XVIII века: Исследования, материалы, публикации. М. Н. Муравьев: Введение в творческое наследие. Кн. I. 912 с. 2001. Кн. II. 928 с. 2003.
- В. Н. Топоров.** Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. 816 с. 2004.
- Н. М. Тупиков.** Словарь древнерусских личных собственных имен: С прил. 1032 с. 2005.
- Я. Ульфелдт.** Путешествие в Россию. 616 с. 2002.
- Б. А. Успенский.** Крестное знамение и сакральное пространство. 160 с. 2004.
- Б. А. Успенский.** Часть и целое в русской грамматике. 128 с. 2004.
- Б. А. Успенский.** Историко-филологические очерки. 176 с. 2004.
- Ф. Б. Успенский.** Имя и власть. 144 с. 2001.
- Ф. Б. Успенский.** Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. 456 с. 2002.
- А. А. Формозов.** Пушкин и древности: Записки археолога. 144 с. 2000.

- М. О. Чудакова.** Литература советского прошлого. Т. 1. 472 с. 2001.
- М. И. Шапир.** UNIVERSUM VERSUS: ЯЗЫК–СТИХ–СМЫСЛ в русской поэзии XVIII–XX веков. Кн. 1. 544 с. 2000.
- А. Д. Шмелев.** Русская языковая модель мира. 224 с. 2002.
- Д. Н. Шмелев.** Избранные труды по русскому языку. 888 с. 2002.
- Е. Я. Шмелева, А. Д. Шмелев.** Русский анекдот: Текст и речевой жанр. 144 с. 2002.
- Дж. Т. Шоу.** Конкорданс к стихам А. С. Пушкина. Т. 1–2.
Т. 1. 672 с. 2000.
Т. 2. 640 с. 2000.
- Дж. Т. Шоу.** Поэтика неожиданного у Пушкина. 456 с. 2002.
- Т. Б. Юмсунова.** Язык семейских — старообрядцев Забайкалья. 288 с. 2005.
- Е. М. Юхименко.** Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература.
Т. I. 544 с. 2002.
Т. II. 480 с. 2002.
- Язык и культура: Факты и ценности: К 70-летию Ю. С. Степанова. 600 с. 2001.
- Язык русского зарубежья: Общие процессы и речевые портреты. 496 с. 2001.
- Т. Е. Янко.** Коммуникативные стратегии русской речи. 384 с. 2001.